Dominar "as quatro partes do mundo": essa era a ambição da monarquia católica (1580-1640). Para impor sua presença, espanhóis e portugueses aprendem a dominar ambientes desconhecidos. Do México ao Japão, do Brasil às costas africanas, de Goa às Filipinas, povos são confrontados com formas de pensamento e de poder que lhes são totalmente estranhas. Mistura dos seres ou resistência das tradições locais à dominação ibérica: a Terra se globaliza. Na aurora dos tempos modernos, não são apenas os modos de vida, as técnicas e a economia que perturbam os novos donos do planeta, mas também as crenças e os imaginários. Serge Gruzinski mostra que o passado é uma maravilhosa caixa de ferramentas para compreender o que se passa há séculos entre ocidentalização, mestiçagem e globalização. Ele nos convida a uma ampla volta ao mundo em companhia de personagens cujo destino encarna o confronto com as grandes civilizações e um império universal.

ISBN 978-85-314-1378-0
Edusp

ISBN 978-85-7041-966-6
Editora UFMG

Serge Gruzinski

As quatro partes do mundo

História de uma mundialização

EDITORA ufmg

edusp

Serge Gruzinski é arquivista, paleógrafo e doutor em História. Morou na Itália, na Espanha e no México. Escreveu obras sobre a colonização do México e a reação dos ameríndios diante da conquista espanhola, sobretudo *A colonização do imaginário* (Companhia das Letras, 2003), *Le destin brisé de l'empire aztèque* (Gallimard, 1988), *A guerra das imagens* (Companhia das Letras, 2003). A mistura das formas e dos estilos entre a América pré-colombiana e a Europa da Renascença inspirou-lhe *L'Amérique de la conquête peinte par les Indiens du Mexique* (Flammarion, 1991) e *L'Aigle et la Sibylle* (Imprimerie Nationale, 1994). Com Carmen Bernand, estendeu suas reflexões ao conjunto do continente americano em *De l'idolâtrie* (Seuil, 1988) e em dois volumes da *História do Novo Mundo* (Edusp, 1997 e 2006). Depois de ter explorado o destino da capital do México (*Histoire de Mexico*, Fayard, 1996), desenvolveu uma reflexão sobre as formas e os mecanismos da mestiçagem em *O pensamento mestiço* (Companhia das Letras, 2001). Atualmente, Gruzinski é diretor de pesquisa no Centre National de la Recherche Scientifique e diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales.

O rei da Espanha precisa de mil navios a fim de se obter rapidamente o domínio do Novo Mundo, da África, das ilhas e das costas da Ásia, de Calicute, da China e do Japão.

Amazonas, jesuíta espanhol, 1641

Todos os japoneses querem tornar-se cristãos.

Cidade do México, cronista ameríndio, 1614

Sem os ameríndios, Vossa Majestade não vale nada. Que ela se lembre que é graças aos ameríndios que Castela é Castela. Deveis considerar que o mundo inteiro é de Deus, a Castela, dos espanhóis e as Índias, dos ameríndios.

Peru, cronista ameríndio, 1611

Os chineses continuam a nos dar o nome de Fangim, isto é, pessoas de uma outra costa.

Cantão, dominicano português, 1566

O pior que existe lá é que nós viemos deteriorar uma terra tão maravilhosa com nossas mentiras, nossas astúcias, nossas trapaças, nossas cobiças.

Goa, cronista português, 1604

No dia em que as Índias deixarem de depender em tudo da Espanha, é certo que a ordem espiritual e a civilização ali se arruinarão.

Rio da Prata, franciscano espanhol, início do século XVII

UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
REITOR Jaime Arturo Ramírez
VICE-REITORA Sandra Regina Goulart Almeida

EDITORA UFMG
DIRETOR Wander Melo Miranda
VICE-DIRETOR Roberto Alexandre do Carmo Said

CONSELHO EDITORIAL
Wander Melo Miranda (PRESIDENTE)
Ana Maria Caetano de Faria
Danielle Cardoso de Menezes
Flavio de Lemos Carsalade
Heloisa Maria Murgel Starling
Márcio Gomes Soares
Maria Helena Damasceno e Silva Megale
Roberto Alexandre do Carmo Said

USP
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Marco Antonio Zago
VICE-REITOR Vahan Agopyan

EDITORA DA USP
DIRETOR-PRESIDENTE Plinio Martins Filho
EDITORA ASSISTENTE Carla Fernanda Fontana

COMISSÃO EDITORIAL
Rubens Ricupero (PRESIDENTE)
Carlos Alberto Barbosa Dantas (VICE-PRESIDENTE)
Chester Luiz Galvão Cesar
Mayana Zatz
Sedi Hirano
Tânia Tomé Martins de Castro
Valeria De Marco

SERGE GRUZINSKI

AS QUATRO PARTES DO MUNDO
HISTÓRIA DE UMA MUNDIALIZAÇÃO

Cleonice Paes Barreto Mourão
Consuelo Fortes Santiago
TRADUÇÃO

EDITORA UFMG
EDUSP

© 2004, Éditions de La Martinière | Título original: *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*
© 2014, Serge Gruzinski
© 2014, Editora UFMG | Edusp

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita dos Editores.

G893q Gruzinski, Serge.
As quatro partes do mundo : história de uma mundialização / Serge Gruzinski ; Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago, tradução. – Belo Horizonte : Editora UFMG ; São Paulo : Edusp, 2014.
576 p. : il.

Tradução de: Les quatre parties du monde : histoire d'une mondialisation.
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-7041-966-8 (Editora UFMG)
ISBN: 978-85-314-1378-0 (Edusp)

1. América Latina – História. 2. Europa – História. 3. Ásia – História. 4. África – História. I. Mourão, Cleonice Paes Barreto. II. Santiago, Consuelo Fortes. III. Título.

CDD: 909
CDU: 930.9

Elaborada pela DITTI – Setor de Tratamento da Informação da Biblioteca Universitária da UFMG

Coordenação editorial e preparação de textos	Michel Gannam
Assistência editorial	Éliane Sousa e Euclídia Macedo
Direitos autorais	Maria Margareth de Lima e Renato Fernandes
Coordenação de textos	Maria do Carmo Leite Ribeiro
Revisão de provas	Camila Figueiredo, Cláucio Rocha Gabriel, Juliana Santos, Késia Oliveira, Michel Gannam e Simone Ferreira
Revisão técnica	Roberto Said e Alexandre Rodrigues
Projeto gráfico, formatação e montagem de capa	Diêgo Oliveira e Eduardo Ferreira
Imagem de capa	*Important Cultural Property, Western Kings on Horseback, Momoyama period, early 17th century*, © Suntory Museum of Art, Tokyo

EDITORA UFMG
Av. Antônio Carlos, 6.627 - CAD II - Bloco III
Campus Pampulha 31270-901
Belo Horizonte-MG Brasil
Tel. +55 31 3409-4650 Fax +55 31 3409-4768
www.editoraufmg.com.br editora@ufmg.br

EDUSP - EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Rua da Praça do Relógio, 109-A
Cidade Universitária 05508-050
São Paulo-SP Brasil
Divisão Comercial - Tel. +55 11 3091-4008/3091-4150
www.edusp.com.br edusp@usp.br

Foi feito o depósito legal

Para Décio de Alencar Guzmán

Sumário

AGRADECIMENTOS 13

LISTA DE ILUSTRAÇÕES 14

PRÓLOGO
A VIRGEM E AS DUAS TORRES 19
A Virgem de Belém 19
Olhares europeus 21

Primeira parte
A mundialização ibérica

CAPÍTULO I
VENTOS DO LESTE, VENTOS DO OESTE, UM ÍNDIO PODE SER MODERNO? 27
A morte do rei da França 28
Leituras de um crime 30
Um índio pode ser moderno? 32
O Japão de todas as esperanças 33
O mundo segundo Chimalpahin 37
"Um reino universal" 39
"Histórias conectadas" 41
Um teatro de observação: a monarquia católica (1580-1640) 45
Mestiçagens e dominação planetária 48

CAPÍTULO II
"SEM CESSAR AO REDOR DO MUNDO" 51
A mobilização ibérica 52
O movimento dos homens 55
A caça aos tesouros 59

Circulações espirituais e travessias místicas 64
"Da China acaba de chegar a notícia" 66

CAPÍTULO III
UMA OUTRA MODERNIDADE 73
Livros ao redor do mundo 73
Imprensas da América e da Ásia 78
O retorno de novos saberes à Europa 81
Escalas planetárias 83
A mobilidade dos horizontes 86
Local/global ou a "pátria" e o "mundo" 90
Uma outra modernidade 95

Segunda parte
A cadeia dos mundos

CAPÍTULO IV
MÉXICO, O MUNDO E A CIDADE 99
A mobilização dos *savoir-faire* indígenas 101
Mestiçagens linguísticas 104
Do mercado ao ateliê-prisão 107
A plebe da Cidade do México 110
Crise na Europa e distúrbios na Cidade do México 113
Os novos atores urbanos 115
As vias tortuosas da mestiçagem 118
A entrada da "plebe" na política 119
México contra a monarquia? 122

CAPÍTULO V
"EM TI JUNTAM-SE A ESPANHA E A CHINA" 125
A linha de divisão dos mundos 125
As redes humanas 127
Notícias e livros 129
Uma encenação humanista do mundo 133
Da África à China 137
De Acapulco a Manila 139
Uma Ásia de sonho 142
O debate sobre as origens 145
O mundo segundo os mestiços 149
Visões indígenas 150

CAPÍTULO VI
PONTES SOBRE O MAR 155
Conexões ibéricas 156
Unindo os mundos 158
Connected stories and histories 163
Maria de Évora e Pedro de Malaca 167
O círculo dos mundos mesclados 171
Crenças, obsessões, fobias 175
Imaginários de riquezas 179
Um mundo único? 184

Terceira parte
As coisas do mundo

CAPÍTULO VII
OS *EXPERTS* DA IGREJA E DA COROA 189
Os monges e os índios 191
De um extremo ao outro do mundo 195
Administradores e militares 203

CAPÍTULO VIII
OS SABERES DO MAR, DA TERRA E DO CÉU 213
Médicos e plantas 213
Cosmógrafos e engenheiros 219
Propagandistas da monarquia 228
"Oh Índias! caos repleto de obstáculos..." 229

CAPÍTULO IX
AS FERRAMENTAS DO CONHECIMENTO E DO PODER 235
Comunicar 235
Os antigos e os modernos 237
Rivalidades de autores, rivalidades de *experts* 242
Experiências locais e fontes indígenas 245

O encontro das escritas 249
Miríades de línguas 253
O discurso do método 258
O socorro das imagens 261

CAPÍTULO X
HISTÓRIAS LOCAIS, BALANÇO GLOBAL 263
A diversidade dos mundos 263
A diferença religiosa 266
Bárbaros ou civilizados? 269
Uma receptividade a outros mundos 271
Visões locais, horizontes planetários 274
Visões engajadas e críticas 276
Conectar os mundos 279
Destinos privados e mundialização ibérica 282

CAPÍTULO XI
AS PRIMEIRAS ELITES MUNDIALIZADAS 285
Elites católicas 285
Da China ao rio da Prata 287
Uma visão global 291
Nas três partes do mundo 294
Conexões planetárias 297
Um carioca mundializado 305
Poeta entre dois continentes 308
Camões e Balbuena 313
Elites católicas e mundialização ibérica 316

Quarta parte
A esfera de cristal

CAPÍTULO XII
A PISTA DOS OBJETOS 321
Todos os tesouros do mundo 323
A Igreja, os príncipes e os comerciantes 328
A parte dos indígenas 332
Reelaborações europeias 334
Artes mestiças 338
Intercâmbios de mitologias 343
A invenção mestiça e os desafios do Renascimento 346
Mundos mesclados 349

CAPÍTULO XIII
OS PAPAGAIOS DA ANTUÉRPIA, ARTE MESTIÇA E ARTE GLOBALIZADA 351
Maneirismo mestiço e maneirismo ocidental 353
Antuérpia e México 355
O silêncio dos olhos 358
Pintar na Cidade do México como em Sevilha 363
O cordão umbilical com a Europa 364
O pintor e o vice-rei 367
Mestres castelhanos e flamengos na Nova Espanha 369
Mobilidade, espírito corporativo e artista exemplar 372
A demanda local 374
Made in Mexico City 377
Globalização e mestiçagens 380

CAPÍTULO XIV
AS PAREDES DE VIDRO, OU A GLOBALIZAÇÃO DO PENSAMENTO 385
O aristotelismo à conquista do mundo 386
Aristóteles intocável 388
As paredes de vidro 392
A esfera consolidada 396
Aristóteles reexportado 401
Andrés e o templo do Sol 403

CAPÍTULO XV
A GLOBALIZAÇÃO DAS LINGUAGENS 407
A globalização do latim 408
A reforma da ortografia 409
À monarquia universal, linguagens universais 413

Saberes do mundo e projetos da Coroa 418
A águia de duas cabeças 424

CAPÍTULO XVI
À BEIRA DO PRECIPÍCIO, OS LIMITES DA GLOBALIZAÇÃO. 429
Os mediadores da monarquia 430
Aristóteles contra os saberes mestiços e populares 432
Aristóteles e a pedra bezoar 434
Nos confins dos pensamentos vencidos 435
Da Índia de Nobili ao Japão de Fróis 440
Falso encontro? 444
Tentativas abortadas 448

EPÍLOGO
DE *MATRIX* A CAMÕES 451

NOTAS 457

BIBLIOGRAFIA 551

CRONOLOGIA 555

ÍNDICE ONOMÁSTICO 559

Agradecimentos

Explorei as trilhas deste livro no decorrer dos seminários e das conferências pronunciadas na École des Hautes Études en Sciences Sociales (1999-2003), na Universidade de Paris IV, na Universidade de Marne-la-Vallée, na Universidade Católica de Louvain, na Universidade Federico II, de Nápoles, na Universidade Católica de Lima, no Institute of Fine Arts (New York University) e muito particularmente no Brasil, de Belém do Pará, Porto Alegre, Belo Horizonte ao Rio de Janeiro e São Paulo. Agradeço a todos aqueles que me acolheram. Uma estada no Japão permitiu-me descobrir alguns dos tesouros que iluminam as páginas deste livro.

Meus alunos Marcos de Almeida, Nathalie Augier de Moussac, Maria Matilde Benzoni, Antonio Cano, Camilo Escobar, Alessandra Russo, Raffaele Moro e Gabriela Vallejo, estejam certos da ajuda que suas presenças, pesquisas e questões trouxeram-me sempre. Agnès Fontaine foi a primeira e a mais implacável das leitoras. Com Blandine Perroud e Lydia Robin, ela supervisionou pacientemente o nascimento deste livro. Enfim, sem Décio Guzmán jamais teria me aventurado no mundo lusófono, na sua língua e no seu passado. A todos minha gratidão e minha amizade.

Lista de ilustrações

Plano da Cidade do México, 1628 28
A Batalha de Lepanto, início do século XVII 34-35
Mapa do mundo, início do século XVII 42-43
O mundo em 1580, cartografia AFDEC 47
A Espanha em socorro da religião, 1566-1575 54
Chegada de navios portugueses a Goa, século XVII 57
Um nobre português e sua mulher à mesa, Goa, por volta de 1540 60
Lisboa, Sevilha, Roma, Istambul, século XVII 62-63
Os mártires de Nagasaki, 1622 64
Portugueses em Macau, 1577 70
Theatrum orbis terrarum, 1571 74-75
Provisões cédulas de Sua Majestade, 1563 79
Arte de la lengua mexicana y castellana, 1571 81
O vendaval de Pantitlan, 1578 85
O mar da China, Taiwan e a costa oriental chinesa, 1575-1584 87
A terra sob a proteção de Júpiter e de Juno, 1520-1530 92
Vista do palácio do vice-rei na Cidade do México, 1660 100
O alfaiate indígena, 1578 102
O repartimiento, 1698 108
Vista do palácio do vice-rei na Cidade do México, 1660 112
América, 1618-1619 127
Giovanni Botero, *Le relationi universali*, 1595 131
Diego Fernandez, *Historia del Peru*, 1571 134
Catafalco de Carlos Quinto, 1560 137
"Cena pastoral", início do século XVII 144-145
A América do Sul, 1580 160
As minas de prata de Potosi, 1618-1619 166
Guineae nova descriptio, por volta de 1625 170
Soldados portugueses na África do Oeste, século XVI 172
Dia de mercado em Goa, 1599 175
Carrafa em forma de coração, século XVI 182
Salva de prata dourada, século XVI 183
Plano de Goa, por volta de 1600 191
Os caçadores de pássaros do lago, 1578 194
Iguana, lagarto e tucanos do Amazonas, 1627 197-198
Dois chineses submetendo suas petições ao mandarim, 1625 200
Mapa de Cabo Verde, 1585 207
Pizarro e Cortés, 1584 209
Missionário jesuíta, aproximadamente 1650 211
Papagaio, 1577-1591 215
Agave americano, 1577-1591 218
Mapa do Nordeste do Brasil, 1525 222-223
Panamá, Peru e Brasil, 1580 224
Repertorio de los tiempos, 1606 226
Mercado de escravos de Pernambuco, 1634 231
Ptolomeu, século XV 239
As manchas de lua, 1578 245
Páginas com escritas chinesas e latinas, 1574 250-251
Quipo 252
Credo escrito em hieróglifos, século XVII 254
Cerimônia de oferendas e procissões 267
Ostensório asteca 268
"Uma batalha..." e "Apo alanya e Chuqui Coni...", 1615 274
Vaso ritual "kero", por volta de 1650 284
Navios portugueses em Macau, 1577 287
Português a cavalo em Macau, por volta de 1650 289
Comerciante português no Japão, 1620 300
Português no Japão, início do século XVII 301
Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, 1604 308
Luís de Camões, *Os lusíadas*, 1597 314

Chegada dos espanhóis ao México, 1581 322
Chegada dos portugueses ao Japão, 1593-1600 324-325
Saleiro de Serra Leoa, séculos XV-XVI 327
Saleiro, elefante de cristal, 1550 330
Taça em chifre de rinoceronte, século XVI 336
Máscara em pedra-verde 337
Cristo Pantocrator, século XVI 339
Missa de São Gregório, 1539 342
Cofre de marfim, século XVI 345
A prece no jardim, primeiro terço do século XVII 352
A Virgem do polegar, fim do século XVI 354
Ulysses como um convidado da ninfa Calypso, 1616 357
Adoração dos reis magos, 1588 368
A Virgem da Imaculada Conceição, 1605-1607 370
O martírio de Santo Aproniano, 1612 372
Adoração dos reis magos, século XVII 375
Retrato de Sócrates, metade do século XVI 387
Afresco de Actopan, século XVI 398
Antonio Rubio, *Logica mexicana*, 1605 400
Alonso de la Vera Cruz, *Dialectica resolutio cum textu*, 1554 409
Manuel Álvarez, *De institutione gramatica*, 1595 409
Mateo Alemán, 1602 410
Emblema, 1642 414
Brasão, 1560 417
O Escorial, 1591 419
Bezoar, século XVII 436
Divindades hindus, século XVI 443
Matteo Ricci, 1602 446
Natureza-morta com globo e cacatua, 1658 449

PRÓLOGO

A Virgem e as duas torres

O planeta se mestiça, o mundo se globaliza e duas torres desabam em 11 de setembro de 2001. Algumas horas depois do ataque lançado contra o World Trade Center, de Nova York, em um velho restaurante do centro de Buenos Aires, o garçom nos traz a conta com um rosto transtornado. Acaba de perder quatro mil pesos, ou seja, quatro mil dólares, uma pequena mina em tempo de crise. Odeia-se por não ter jogado na combinação de três algarismos 2-86-56, que permitiu ao patrão levar a bolada ou *quiniela*:

2 = as torres

86 = a queda

56 = a bomba

Visto em tempo real, o atentado de Nova York não é mais que um palpite ganhador para apostadores argentinos. Em algumas horas apenas, uma tragédia transmitida por todas as mídias do planeta termina em drama de fundo de cozinha, em um restaurante do hemisfério Sul, à mercê de misteriosas equivalências cuja chave eu jamais teria.

A Virgem de Belém

A milhares de quilômetros de Nova York e de Buenos Aires, apenas um mês mais tarde, no sábado 13 e no domingo 14 de outubro de 2001, um rio de dois milhões de brasileiros invadiu as ruas escaldantes de Belém do Pará. Da metrópole da Amazônia, essa grandiosa manifestação religiosa responde ao ataque contra as Torres Gêmeas: a interminável procissão suplica à Virgem que traga paz à humanidade.

Como cada ano, sob um sol fulgurante, centenas de milhares de homens e mulheres participam da grande liturgia do *Círio da Virgem de Nazaré*, a peregrinação da Virgem de Nazaré. Partindo de Icoaraci, povoado vizinho, a

estátua da Virgem chega a Belém pelo rio, em um navio de guerra da marinha brasileira, escoltado por uma centena de embarcações de todos os tamanhos. Rodeado de autoridades eclesiásticas, bispos, arcebispo, cardeal, o ícone milagroso recebe a homenagem do prefeito da cidade. Dilúvio de flores brancas e amarelas, fogos de artifício, alvoradas das bandas militares, luz de uma brancura fulgurante e sol de chumbo... Aqueles e aquelas que fizeram um voto ou pagam uma promessa vão agarrar-se, durante horas, à gigantesca corda que puxa a berlinda, sobre a qual reina a estatueta milagrosa. No limiar do novo milênio, a antiga devoção aglutina o povo do estado do Pará, todas as classes se confundem, sob o olho vigilante dos párocos e com o auxílio solícito das grandes empresas que patrocinam o evento. A Igreja e o estado do Pará, os industriais e o Partido dos Trabalhadores se apertam em fileiras para não perder nada do entusiasmo popular que reúne a Amazônia brasileira.

O protesto maciço contra a destruição das duas torres desenrolou-se, pois, nos confins do Ocidente. Ele mobilizou rituais e objetos tão antigos quanto uma antiga festa religiosa, uma imagem milagrosa da Virgem, a Santa, e uma corda-fetiche, todas herdadas de um longínquo mundo barroco e português. Essa celebração expiatória passou, entretanto, despercebida das mídias internacionais, mais atraídas pelos índios da floresta do que pela manifestação inclassificável de uma herança colonial e mestiça, que não acaba nunca de renascer, ano após ano.

Neste domingo, 14 de outubro , a Virgem de Nazaré desembarca na Estação das Docas. Legado da idade de ouro da borracha, esses imensos entrepostos *Belle Époque* estão hoje transformados em um centro de entretenimento para uso da burguesia do Pará. Como a Estação das Docas de São Francisco ou de Londres, com sua fileira de butiques, de bares e de restaurantes, as Docas de Belém exibem os atrativos de um consumo refinado sob suas cúpulas invadidas por um frescor artificial. Uma judiciosa restauração desses vestígios do início do século XX plantou ali a decoração pós-moderna que faltava à capital do Pará. Os imensos vãos envidraçados permitem ao olhar do consumidor mergulhar no grande rio que a floresta margeia, mas isolam-no do mundo circundante. No interior, o ar condicionado opõe sua barreira invisível aos torpores do porto e à miséria da cidade. Se algumas butiques de artesanato indígena introduzem uma nota de exotismo, o nome do restaurante La Pomme d'Or [A maçã de ouro] lembra por si só que as docas de Belém são a vitrine do "Primeiro Mundo".

Talvez seja eu o único a espantar-me com a vitalidade dessa festa que data dos séculos em que Espanha e Portugal, barrocos e colonizadores, imperiais e católicos, dedicavam-se a expandir no mundo o culto da Virgem, do México aos Andes, passando pelo Japão, China, Índia e África. Em Belém, como alhures, o cristianismo da Igreja teve de acomodar-se às crenças dos índios, dos negros e dos caboclos, esses mestiços da Amazônia. Saindo ilesa das vagas da modernização que sacudiram o Brasil, depois do século XIX, nesses 13 e 14 de outubro de 2001, a Virgem de Belém é a encarnação viva, ao mesmo tempo, da mestiçagem e de uma mundialização velha de várias centenas de anos. Ela resiste à "primeira guerra do século XXI".

Olhares europeus

Três semanas após a peregrinação, em 3 de novembro de 2001, em um artigo do *Le Monde*, Jean Baudrillard questionava-se sobre a significação da catástrofe de 11 de setembro, "acontecimento único e imprevisível". Mostrava, sem dizê-lo, o perfil "mestiço" dos autores do atentado: "Eles assimilaram tudo da modernidade e da mundialidade, sem mudar de objetivo, que é destruí-las"; jogaram com a especulação da bolsa, com as tecnologias informáticas e aeronáuticas; exploraram a dimensão espetacular e as redes midiáticas, aproveitando imagens recebidas em tempo real de todo o planeta. A mundialização faz nascer todos os tipos de misturas, a tal ponto que mesmo as astúcias que se levantam contra ela, para tentarem destruí-la, são, elas também, mestiças. Usando conjuntamente "todos os meios modernos disponíveis", os terroristas atingiram uma eficácia simbólica sem precedente.

A essa "transfiguração da potência real em potência simbólica", o Ocidente não teria a opor senão sua racionalidade e seu desencanto, conclui o filósofo. Mas a Europa ocidental e os Estados Unidos não são senão uma parte do Ocidente. Caminhando, os dois milhões de peregrinos de Belém haviam demonstrado que o mundo ocidental não se resume nem ao vazio de uma Europa enfastiada nem à loucura pietista de uma América imperial.

Os "arcaísmos" da América Latina merecem, pois, toda nossa atenção. Em Belém do Pará, a Virgem de Nazaré irradia sua aura para exorcizar as ameaças de guerra que a queda de duas torres inscreveu no céu do globo e

nas telas das televisões. A presença da Virgem, fixada em seu nicho de vidro e madeira dourada, galvaniza as multidões em prece. No Brasil e na Argentina, cada um à sua maneira, os adoradores da Virgem ou os apostadores de Buenos Aires tentaram capturar o drama de 11 de setembro de 2001. Que elas se moldem na paixão do jogo ou na grande tradição mariana da América Latina, essas apropriações populares procuram "pensar o mundo", dar-lhe um sentido – aqui, unindo um acontecimento planetário a uma grande liturgia local; lá, associando o universo banal do cotidiano aos estilhaços de uma tragédia longínqua. Em Belém e em Buenos Aires, a onda de terror que percorreu o globo transformou-se de maneira imprevista, sublime ou prosaica. O global fundiu-se no local com base em ajustamentos e mestiçagens. O arcaísmo religioso de Belém, com sua apoteose mariana neobarroca, a modernidade tardia dos jogadores de Buenos Aires são reações espontâneas às ações dos camicases americanizados de Manhattan, que nenhuma ordem mediática veio mobilizar. Ou quase, porque a peregrinação de Belém é também uma festa patrocinada...

Essas experiências de um dia, esses índices recolhidos ao acaso das viagens estão no ponto de partida desta obra. Eles incitaram-me a refletir sobre a mundialização, a partir de uma terra que não seria nem a Europa nem os Estados Unidos, uma periferia que se tem ainda como um inesgotável reservatório de exotismos e de primitivismos. Como explicar os laços entre a mundialização e o amálgama generalizado dos homens e das sociedades sobre o planeta? Onde se detêm as mestiçagens? Em torno da Virgem, em Belém, cruzam-se todos os tipos de épocas, de multidões, de crenças, de tradições e de modernidades. Durante esse tempo, à beira do rio, distante das massas mescladas e pingando suor de se apertarem em torno da corda, o paraíso refrigerado e asseptizado das docas reserva aos mais favorecidos a ilusão de partilhar dos prazeres do "Primeiro Mundo". Como se existissem várias maneiras de entrar em mundialização, no meio das multidões de "caboclos desdentados" ou, a dois passos, transpondo as portas das docas. Porque nem tudo é mestiçagem no planeta. Por toda parte misturas se chocam contra barreiras e contra modelos de vida originários do Ocidente.

Para tentar penetrar nas relações ambíguas da mundialização e das mestiçagens, retomarei o caminho do passado, como o fiz em *La pensée métisse*.[1] A reação multitudinária da capital amazônica coloca-nos no rastro tão gigantesco quanto enigmático de uma história há muito tempo planetária: ela

remete a etapas mais antigas que concernem, ao mesmo tempo, à Europa, à África, à Ásia e à América. A mundialização teria conhecido precedentes em épocas e regiões que se tem demasiada tendência a ignorar? Para recuar nesse tempo, que aflora por todo lado nas avenidas de Belém, algumas ideias simples: abordar a mundialização partindo do México, do Brasil, das costas da Índia ou da África; descentrar o olhar esforçando-se para vencer as armadilhas do etnocentrismo; interrogar os atores desses fenômenos planetários; enfim, recolocar juntas regiões, seres, visões e imaginários que o tempo separou. Em resumo, mostrar que a história permanece uma maravilhosa caixa de ferramentas para compreender o que está em jogo, há vários séculos, entre ocidentalização, mestiçagem e mundialização.

Primeira parte

A mundialização ibérica

Pode-se percorrer o mundo
passando pelas terras de Felipe.

Lope de Vega, "La octava maravilla", 1618.

CAPÍTULO 1

Ventos do leste, ventos do oeste

Um índio pode ser moderno?

> É moderno aquele que é forçado a se perguntar o que fazem hoje os chineses e os islandeses.
>
> Peter Sloterdijk, *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*, 2001.

"Axcan miercoles yc 8tia metztli setiembre de 1610 años, y quacnican Mexico..." Na quarta-feira, 8 de setembro de 1610, a notícia chegou da Espanha ao México: soube-se que haviam assassinado o rei da França, Henrique IV, e quem o assassinou foi um vassalo, um de seus servidores e de seus pajens; não foi um cavaleiro nem um nobre, mas um homem do povo. Soube-se que o estrangulou em plena rua, quando o rei ia em sua carruagem em companhia do bispo núncio. Para estrangulá-lo, o servidor lhe remeteu uma carta em sua carruagem, a fim de que o rei se inclinasse para vê-la. Foi então que o estrangulou sem que se saiba por quê. O rei circulava na cidade; percorria uma rua a fim de ver se estava convenientemente decorada para as celebrações em honra de sua esposa, que ia ser coroada rainha da França.[1]

Por mais que o assassinato de Henrique IV tenha sido um dos mais célebres episódios da história da França, é surpreendente descobrir seu relato a milhares de quilômetros do reino dos lírios, em casa de um morador da Cidade do México e, mais ainda, na pena de um cronista indígena e na língua dos astecas. Foi, entretanto, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, nobre *chalca*,[2] que teve o trabalho de consignar o acontecimento em seu *Diário*, na data de 8 de setembro de 1610.

Plano da Cidade do México, Juan Gómez de Trasmonte, 1628.
Museu da Cidade do México, México. © Dagli Orti, Paris.

A morte do rei da França

As circunstâncias do atentado são bem conhecidas. Em 14 de maio de 1610, no início da tarde, o rei da França pega sua carruagem para visitar Sully, seu superintendente das Finanças. Sai do Louvre acompanhado dos duques de Épernon, de Montbazon, de La Force e do marechal de Lavardin e decide ir inspecionar as decorações preparadas para a entrada solene da rainha, Maria de Médicis. Na véspera, sua esposa havia sido coroada e consagrada em Saint-Denis. Na rua de La Ferronnerie, um ajuntamento obriga o cortejo a parar. Enquanto a magra escolta dispersou-se, um homem ruivo surgiu, passou por cima de Épernon e golpeou Henrique IV por três vezes. Os companheiros do rei reagiram tarde demais. Henrique perde a consciência e entrega sua alma a Deus.

A morte daquele que fora durante muito tempo o inimigo da casa da Áustria e que se preparava então para partir em campanha contra o imperador não deixou, pois, indiferente nosso memorialista mexicano. O relato que faz do assassinato do rei da França insere-se entre dois outros acontecimentos: um, dotado igualmente de ressonância internacional, o outro, puramente local. Em 31 de julho de 1610, o *Diário* de Chimalpahin consigna a consagração da igreja da casa professa da Companhia de Jesus, no México, e a proclamação da beatificação de Santo Inácio de Loyola.[3] Nesse dia, uma longa procissão abalou-se da catedral até a Igreja de Santo Agostinho, depois à do Hospital do Espírito Santo, antes de terminar no santuário da casa professa. Bascos participaram da cerimônia que trazia um dos seus sobre os altares da Igreja universal: "Vestiram-se de soldados e deram tiros de arcabuzes diante do [muito santo] sacramento." Como lembra Chimalpahin, "havia 55 anos que [Santo Inácio] morrera em Roma, capital do mundo". O cronista sublinha o fausto da celebração: "Ela se fez com grande solenidade, como nunca antes para nenhum santo",[4] ao mesmo tempo que exprime a espera impaciente de uma canonização anunciada.

Em 18 de setembro, justamente depois de ter relatado o assassinato de Henrique IV, Chimalpahin reteve um acontecimento aparentemente mais anódino: a ordenação de um dominicano, Tomás de Rivera. Tomás é um monge mestiço, oriundo da mesma nobreza que Chimalpahin, e descendente de um senhor de Chalco-Amecameca, dom Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin Teohuateuctli. É o arcebispo do México em pessoa, frei García Guerra, que celebra a missa. Esse pequeno acontecimento mundano lembra-nos, se fosse preciso, que a cidade do México é também uma cidade mestiça.[5]

Que um cronista indígena se interesse de perto pelas elites de sua província natal e pelo que se passa na cidade onde reside, tudo muito banal. Conquistada por Cortés em 1521, o México, capital do reino da Nova Espanha, depois de ter sido a do império Mexica, na entrada do século XVII, era uma das metrópoles mais prósperas do mundo hispânico. Que Chimalpahin demore na festa da beatificação de Santo Inácio de Loyola não é mais tão surpreendente, ainda que a festa se inscreva em um contexto diferentemente mais vasto, que evoca os laços que a cidade do México mantinha com Roma, *itzonteconpa yn cemanahuatl*, a "capital do mundo". Em compensação, espera-se menos que Chimalpahin registre uma notícia vinda, via Espanha, desse reino longínquo, desse país rival e religiosamente suspeito que é a França dos Bourbons.

Leituras de um crime

Como interpretar a recepção de semelhante notícia? No século XIX, a historiografia francesa havia feito do reino de Henrique IV uma etapa crucial do nascimento da França moderna. O assassinato do bom rei anunciava o fim de uma política de tolerância e de paz, e o gesto criminoso de Ravaillac era o símbolo do fanatismo. No século XX, em uma Sorbonne ainda poupada pelas turbulências de Maio de 1968, o professor Roland Mousnier decifrava no atentado a marcha do absolutismo.[6] No fim do século XX, visto dos Estados Unidos e passado pelo crivo da crítica pós-moderna, o acontecimento suscita comentários menos hexagonais, mas não menos exaltados. Ele se tornou uma das etapas emblemáticas da modernidade, o portal entre uma primeira fase humanista, dominada por Erasmo e Montaigne, e uma segunda, conduzida pela teoria e pelo racionalismo de Descartes.[7] Para Stephen Toulmin, existiria um forte vínculo "entre o assassinato de Henrique IV e a recepção do pensamento cartesiano". Manifestação do fracasso e do fim do Renascimento, signo do abandono sem volta das posições céticas de um Erasmo, de um Rabelais ou de um Montaigne, o atentado de 14 de maio e a Guerra dos Trinta Anos marcariam a entrada brutal na idade clássica e na modernidade cartesiana.

Que a repercussão do acontecimento possa ultrapassar as fronteiras do Velho Mundo[8] e atingir outros continentes, não toca mais o pesquisador americano que o mestre da Sorbonne. História factual, ainda que a mais atenta, ou leitura pós-moderna, as duas abordagens concordam em reduzir o mundo à Europa ocidental.[9]

Uma cultura histórica e uma longa tradição de etnocentrismo não incitam, com efeito, a levar em conta o olhar dos outros, menos ainda o de um cronista indígena do México espanhol: não queria o uso que fosse a Europa a olhar o resto do mundo, e não este a observá-la? A perspectiva mexicana revela-se, entretanto, tão instrutiva quanto a francesa ou a europeia. Mas que dimensão atribuir à recepção desse episódio no México? E, primeiramente, quais são os fatos que chegam aos ouvidos de Chimalpahin? Em vários detalhes, sua versão afasta-se da versão canônica da morte de Henrique IV. O núncio não estava presente no passeio; a rainha Maria de Médicis havia sido coroada na véspera; foi escutando a leitura de uma carta, e não recebendo-a das mãos de seu assassino, que Henrique IV sofre o golpe fatal.[10]

Ravaillac era mesmo um "homem do povo", como escreve Chimalpahin, mas não "um de seus servidores e de seus pajens".[11] O cronista indígena insiste na origem popular de Ravaillac, empregando a fórmula náuatle *amo pilli amo cavallero çan cuitlapilli atlapilli*,[12] que ele havia também aplicado a Antonio Valeriano, o primeiro governador plebeu dos índios da Cidade do México. Essa fórmula podia, pois, perfeitamente, designar um Ravaillac que havia sido "clérigo e camareiro" e cujos pais "viviam de esmola a maior parte do tempo".[13] A notícia, vinda de Paris, chega a Madri, depois a Sevilha, para terminar, enfim, na Cidade do México; modifica-se, pois, ao longo do caminho, mesmo se, quanto ao essencial, o relato mexicano permaneça fiel aos fatos. Ela nos revela a que velocidade a informação atravessa o oceano: é em menos de quatro meses – 14 maio-8 setembro – que ela chega ao coração do reino da Nova Espanha.

Qual foi o impacto da notícia na Cidade do México? Pela segunda vez, em pouco mais de 20 anos, um monarca francês morria pela faca de um regicida.[14] Para as elites da cidade, o horror suscitado pelo assassinato de um soberano legítimo e católico não era sem dúvida desprovido de segunda intenção. Talvez mesmo aí se misturasse uma secreta satisfação, tanto que a conversão do rei da França estava longe de ter convencido as outras potências católicas. Henrique IV não estaria se preparando para retomar as armas contra os aliados do imperador e da Espanha?[15] Em suma, o interesse pelos negócios da França não era novo no México: parece que, em 1600, o editor Antonio Ricardo aí tenha publicado um livro sobre o Cerco de Paris, *El Cerco de París por Enrico de Borbón*, no todo ou em parte devido ao cônego e poeta Bernardo de la Vega.[16] A emoção que provocou um ato tão sensacional tinha também do que interessar um Chimalpahin, que seguia a história dinástica europeia, como testemunham as últimas páginas de seu *Oitavo relatório*.[17]

Mas não é a recepção do acontecimento que reterá nossa atenção, nem a maneira como o relato do assassinato adulterou-se entre a Europa e as Índias ocidentais. Preferiremos fazer dele o ponto de partida de uma interrogação sobre os horizontes intercontinentais, revelados pela notícia, no México, da morte do rei da França e sobre os vínculos que a Nova Espanha mantinha com o resto do mundo.

Um índio pode ser moderno?

Por que um cronista local, *a priori* "fechado" em sua língua e em seu universo indígenas, teria experimentado a necessidade de consignar o drama parisiense? A curiosidade pessoal não explica tudo. Seu *Diário* talvez seja emblemático de uma outra "modernidade", que não se confundiria com a marcha irresistível para o absolutismo e menos ainda com a racionalização do pensamento europeu – Montaigne revezado por Descartes. Tal modernidade faria aflorar um estado de espírito, uma sensibilidade, um saber sobre o mundo nascidos da confrontação de uma dominação de visão planetária com outras sociedades e outras civilizações.

Um índio pode ser moderno? Talvez fosse preciso dar a esse termo uma ressonância particular, começando por interrogar os julgamentos de nosso memorialista. Quando Chimalpahin evoca costumes indígenas, como o calendário ou as crenças ligadas aos eclipses, ele os reporta sempre aos *huehuetque*, aos "antigos". No entanto, não o faz como herdeiro fiel da tradição ameríndia, mas como um letrado *chalca* que escolheu o cristianismo e que se obstina a distanciar-se de seu passado, sem nem por isso obliterá-lo. É sua maneira própria de se posicionar como "moderno". Sua explicação do eclipse do sol, de 10 de junho de 1611, vale seu peso em ouro.[18] Ela aparece também no *Diário* que nos deixou. Retomando as afirmações dos "astrólogos" e dos "filósofos" europeus, ele expõe a interpretação do fenômeno feita por eles.[19] O que o leva a criticar abertamente os antigos: "Nossos avós, os antigos, que eram ainda pagãos, não sabiam nada disso, e é por essa razão que ficaram tão perturbados."[20] Mas nem por isso se esquece de lembrar que os próprios sábios europeus erraram em seus cálculos: em vez de acontecer como previsto entre 11 e 14h, o eclipse se fez esperar até 14h 30min, semeando o pânico na grande cidade. Essa dupla distância, tomada em relação à ignorância dos antigos e aos erros dos europeus[21], é um dos indícios dessa modernidade planetária que nos propomos a cernir ao longo desta obra.

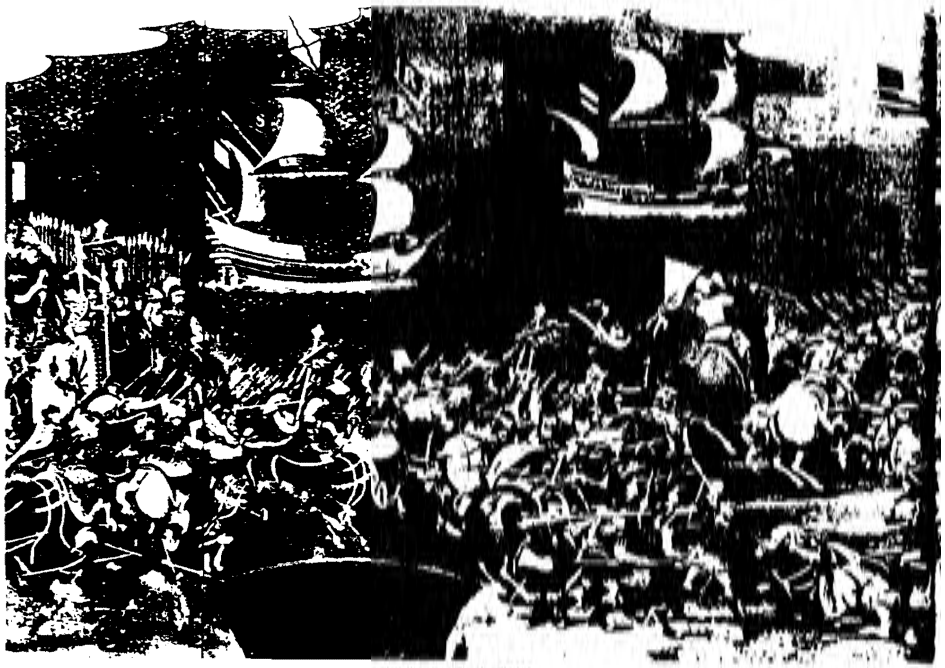
Os habitantes da Cidade do México não são os únicos a interessar-se pelo soberano francês. Na mesma época, do outro lado do Pacífico, pintores japoneses representam o rei Henrique IV em companhia de outros príncipes do mundo,[22] contribuindo, a seu modo, para a circulação planetária das coisas europeias. O monarca, vestido de vermelho, caracola em um cavalo negro sob

um céu de ouro. À esquerda, o imperador Carlos Quinto; à direita, o Grão-Turco e o rei da Etiópia (ou do Congo?). Os quatro soberanos encarnam os reinos de um globo, onde falta ainda a América. Inspirada em gravuras flamengas, a cena desenrola-se sobre uma ponte lançada por cima das águas sombrias. A passarela liga as diferentes partes do mundo. Como sugerem esse biombo e o *Diário* de Chimalpahin, de Paris à Cidade do México ou da Antuérpia a Nagasaki, imagens e notícias da França circulavam e faziam a volta na Terra. Em outros biombos ou *byobu* executados no mesmo período, entre 1600 e 1614, os amadores japoneses podiam admirar uma espetacular interpretação da batalha de Lepanto (7 de outubro de 1571) ou interrogar-se sobre mapas do mundo que metamorfoseavam os trabalhos do geógrafo Ortelius, em imensas composições multicores.[23] Como Chimalpahin, os artistas japoneses e seus nobres clientes percebem o planeta através da representação que dele fazem os Países Baixos espanhóis, e que os ibéricos exportam. Com a diferença de que o cronista mexicano teve também o privilégio de ver japoneses chegarem em carne e osso à Cidade do México.

O Japão de todas as esperanças

Se, no primeiro decênio do século XVIII, a capital da Nova Espanha não fica surda aos acontecimentos que se desenrolam do outro lado do Atlântico, é porque ela pertence a um mundo que ultrapassa de todas as partes o vale da Cidade do México e ignora tanto os limites do México quanto os das Índias ocidentais; um mundo que se abre às "quatro partes" do globo e sobre o qual reinava um rei, Felipe III, que Chimalpahin chamava, em sua língua náuatle, o Cemanahuac Tlahtohuani, o "Soberano Universal". Toda a obra do cronista transborda de anotações que desenham um imaginário planetário, cujas referências nos parecem muitas vezes inesperadas. Dois meses depois de ter evocado o assassinato do rei de França, em 15 de novembro de 1610, Chimalpahin dirige seu olhar para o Japão e anota:

> Dom Rodrigo de Vivero, vindo do Japão, perto da China, fez sua entrada na Cidade do México (...) Perdera-se no mar quando de sua volta ao México e toda sua carga, mas uma tempestade lançou seu navio nas costas do Japão; dom Rodrigo chegou diante do imperador do Japão, conversou com ele e fez-se seu amigo [tanto e tão bem que o imperador] emprestou-lhe a fortuna que Rodrigo trouxe à Cidade do México e levou, além disso, alguns japoneses com ele.[24]



A batalha de Lepanto. Biombo japonês, início do século XVII.
Kosetsu Museu de Arte, Japão (DR).

Um mês mais tarde, na ocasião em que a embaixada japonesa atravessa a Cidade do México, Chimalpahin relata as negociações de Rodrigo de Vivero com os japoneses, antes de descrever-nos esses seres nunca vistos, desfilando orgulhosamente pelas ruas da cidade.[25]

Todos estavam vestidos como se vestiam lá, com uma espécie de colete e um cinto em torno da cintura, onde levavam sua *katana* de aço, que é uma espécie de espada; tinham também uma mantilha; as sandálias que calçavam eram de um couro finamente curtido, que se chama pele de camelo; eram como luvas para os pés. Não se mostravam tímidos, não eram pessoas calmas ou humildes, tinham, ao contrário, o aspecto de águias ferozes. Tinham a testa brilhante, porque raspavam a metade do crânio; sua cabeleira partia das têmporas e fazia a volta da cabeça até a nuca; tinham os cabelos longos, porque os deixavam crescer até os ombros, não cortando senão as pontas; pareciam um pouco a moças, porque cobriam a cabeça; dos cabelos não muito longos da nuca, faziam uma pequena trança [atrás]; e como tinham a metade da cabeça raspada, davam a impressão de usar tonsura. Não tinham barba e seus rostos eram femininos, porque eram imberbes e pálidos; eis como eram fisicamente os japoneses, que não eram muito altos, como todos puderam apreciar.[26]

Não é a primeira vez que Chimalpahin interessava-se pelo arquipélago nipônico. Em dezembro de 1597, seu *Diário* torna-se o eco da notícia, no México, de um episódio tristemente célebre no Ocidente: a execução dos mártires de Nagasaki, em 5 de fevereiro do mesmo ano.[27] Seis franciscanos descalços, espanhóis, foram supliciados pelos japoneses: "Morreram crucificados, as mãos pregadas sobre uma cruz, e outros cristãos então morreram também, porque os mataram juntos; isso se fez sob as ordens do imperador do Japão."[28] Os despojos dos mártires chegaram à capital da Nova Espanha um ano mais tarde, em dezembro de 1598.[29] Um santuário da Nova Espanha guarda, pintados, alguns de seus traços. Tudo indica que os grandes afrescos do convento de Cuernavaca foram executados nessa época, a partir de pinturas feitas em Macau.[30] É verdade que se a monarquia mantinha ambições universais, o chefe do Japão de então, Hideyoshi, que dispunha de um dos melhores exércitos da Ásia, não deixava de ter projetos grandiosos. Em 1591, ele comunicou ao vice-rei da Índia sua intenção de apoderar-se da

China, e, em uma outra carta dirigida ao governador de Manila, anunciava que havia conquistado as ilhas Ryukyu e que desejava doravante submeter o império celeste. Um ano antes, ele havia até acrescentado a Índia a seu programa de conquista.[31]

Dezesseis anos mais tarde, em 4 de março de 1614, uma segunda embaixada japonesa faz sua entrada solene na capital da Nova Espanha. Ela ia a Roma visitar "o santo padre Paulo V e prestar obediência à santa Igreja, porque todos os japoneses querem se fazer cristãos."[32] Detalhes intrigam o memorialista, como estes "bastões finos e negros" que os enviados levam: "Seriam suas lanças? O que elas significam? Seriam [as insígnias] que precedem os senhores no Japão?"[33] O México indígena descobre novidades longínquas, mas desta vez elas não lhe vêm da Europa. Um ano antes, em abril de 1613, a multidão parisiense apertava-se para admirar os embaixadores tupinambás do Brasil, com a mesma curiosidade que os habitantes da Cidade do México para com os emissários japoneses. Pequeno planeta, onde os asiáticos desembarcam no México, depois que os ameríndios do Brasil pisaram o solo de Paris! A sincronização dos homens e das sociedades estava em bom caminho.

Nosso cronista cita pouco a França em seu *Diário*, prova que nessa data o reino do bom rei Henrique IV ainda estava longe de monopolizar a atenção do vasto mundo. Chimalpahin tem os olhos voltados muito mais para o continente de todas as esperanças, essa Ásia chinesa e japonesa, cuja conversão ao catolicismo parecia iminente. A embaixada de 1614 suscitou, aliás, o entusiasmo geral. Essa nova cristandade parecia a dois passos de liberar-se das garras do diabo e das malhas da idolatria:

> Todos os japoneses querem fazer-se cristãos [escreve Chimalpahin]. Queira Deus Nosso Senhor que tudo se passe bem, que neles se afirme constantemente a graça divina como desejam e querem, e se realmente eles vêm com sua inteira vontade, que Deus Nosso Senhor os ajude e os salve para que em Sua presença eles possam ser e viver eternamente. Amém.[34]

Os moradores da Cidade do México imaginam as autoridades japonesas com as melhores intenções a respeito do rei da Espanha – não lhe propunham, sem descanso, "não fazer guerra, mas estimarem-se"? As perspectivas espirituais e comerciais que se abriam aos dois reinos os encantavam. A paz não permitiria aos "japoneses virem à Cidade do México vender e fazer comércio"?[35]

Enquanto se espera, em 9 de abril de 1614, 20 japoneses fizeram-se batizar na Igreja de São Francisco, menos de um século depois dos primeiros batismos em terra mexicana. Quem podia então imaginar que as vias do Céu e do comércio se fechariam ao mesmo tempo, e que, isolando-se do mundo ocidental, o Japão dos Tokugawa voltaria as costas para Deus e para Nova Espanha?[36]

O mundo segundo Chimalpahin

O universo de nosso cronista assemelha-se ao dos letrados europeus, revisto por um olho indígena razoavelmente hispanizado. Um mundo que se compõe de quatro partes, como ele faz lembrar em seu *Segundo relatório*, quando interrompe o relato da origem de Aztlan, a cidade mítica de onde vieram os astecas: "Digamos um pouco, para tranquilizar os corações, qual é a grandeza dos mares e das terras." As explicações que ele oferece são quase literalmente retomadas de uma obra publicada na Cidade do México, em 1606, o *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, de Heinrich Martin.[37] "Todas as terras do mundo, que foram descobertas até hoje, dividem-se em quatro partes. Que o saibam aqueles que verão este papel escrito: a primeira é a Europa, a segunda é a Ásia, a terceira é a África e a quarta o Novo Mundo."[38]

O mundo do índio Chimalpahin tem uma "capital mundial", Roma, e um "soberano universal", o rei da Espanha. Sua cartografia mental aborda Portugal, privilegia a Espanha e Roma e, por razões eminentemente pessoais, a Itália e a França, terras de origem dos monges de San Antonio Abad, aos quais ele mesmo está ligado, porque se ocupa de sua capela.[39] Conduzindo-a pelo caminho traçado por esses religiosos, sua pena projeta-o em direção a terras sempre mais longínquas, "no Oriente, na Grécia, nas duas Armênias, a Grande e a Pequena, em Moscou e na Etiópia, que é reino do que se chama o 'Padre Jean'." Sua América estende-se do Novo México ao Peru, passando pela Califórnia, Flórida, Cuba, Santo Domingo, Guatemala, Honduras.[40] Sua Ásia abarca as Filipinas, Cebu, as Molucas, o Japão, a China. Sobre esse mapa do mundo, reconstituído a partir das anotações de seu *Diário*, chamam a atenção algumas ausências importantes, como a África ocidental, o Maghreb ou a Índia. Mas outros escritos do cronista corrigem essas lacunas, descrevendo uma África que corre " de Fez, do Marrocos, de Túnis e Tlemcen" ao Cabo da Boa Esperança via Líbia, Cabo Verde e a "Terra dos Negros".[41] Aí se representa uma Ásia forte da "Índia de Portugal" e da

"Grande China", da "Pérsia do Sofi", do império dos Tártaros e o do Grão-Turco.[42] A quantidade de referências livrescas, indiferentemente registradas, mistura-se aos verdadeiros interesses pessoais em certas partes do mundo. Os países estrangeiros que enumera não são forçosamente nomes vazios em listas que ele recopia. É testemunho disso sua breve história dos países europeus no século XVI, retraçada através dos grandes casamentos de príncipes do Renascimento, que não têm nenhum segredo para ele. Mas não nos deixemos enganar quanto a isso: são as regras da sucessão, e não os segredos de alcova, que cativam o cronista *chalca*.[43]

Chimalpahin seria um caso excepcional? Nascido em 1579, no vale da Cidade do México, pertence à pequena nobreza indígena de província. Tendo chegado cedo à capital da Nova Espanha, recebe uma educação de qualidade, provavelmente junto aos franciscanos, e frequenta círculos eclesiásticos. Em 1593, na qualidade de converso, ele tem a seu cargo a ermida extramuros de San Antonio Abad, em Xoloco, ao sul da cidade.[44] Essa capela é ligada à ordem dos Antoninos, dos cônegos regulares, que Chimalpahin sonha em ver implantar-se na Nova Espanha. Suas obrigações deixam-lhe bastante tempo livre para levar adiante sua obra de historiador, alternando "pesquisas de campo", leitura e escrita. Suas origens sociais são honoráveis, sem ser prestigiosas, e as funções que ocupa parecem relativamente modestas. Chimalpahin não pertence à aristocracia mexica, nem mesmo ao meio dos notáveis indígenas que distribuem entre si o governo dos índios da Cidade do México, e têm todas as razões de serem melhor informados que ele sobre os negócios da cidade, da Espanha e do mundo. Muitos dentre eles têm oportunidade de viajar entre a Espanha e o México. Mas Chimalpahin tem a seu favor as exigências de cronista e seu gosto imoderado pela escrita. Elas explicam a riqueza de suas referências, a diversidade de seus interesses, a extensão e os limites de seus conhecimentos. Mas esses mesmos limites valorizam também seu testemunho oriundo de fontes indígenas, que ele explora com mãos de mestre: é menos um historiador que um compilador de informações, recolhendo incansavelmente tudo o que circula na Cidade do México, livros, manuscritos, conversas, rumores. Donde uma chuva de referências clássicas – Platão, Diógenes Laércio, Sófocles, Lactance, Santo Agostinho... – que ele usa com a mesma segurança que seus colegas europeus, mestiços ou crioulos, e com o hábito, nos seus momentos mais rotineiros, de pilhar os contemporâneos. Uma de suas fontes favoritas é o *Repertorio de los tiempos* (1606),

um tratado de astronomia que oferecia grande quantidade de dados sobre a história e a geografia universais.

É por isso que seu testemunho comunica-nos uma imagem bastante fiel da maneira pela qual um habitante da capital, curioso e bem informado das coisas de seu tempo, representava o mundo. Chimalpahin está longe de dispor das informações políticas guardadas pelo círculo do vice-rei, pelo alto clero, pelos inquisidores ou pelos juízes de audiência, tampouco tem acesso aos conhecimentos que circulam entre os comerciantes portugueses, italianos e espanhóis. Mas, fora dos assuntos que o tocam diretamente – a história de seu senhorio, a história universal e a ordem de Santo Antônio –, ele capta tudo o que interessa dos meios abastados, sem negligenciar nada o que diverte ou apavora as multidões da capital mexicana: mexericos locais,[45] festas, "alegres entradas", tremores de terra,[46] inundações, eclipses, até as tempestades de neve sobre os grandes vulcões que dominam o vale.[47]

"Um reino universal"

O índio Chimalpahin é um escritor mestiço. Seu espírito e sua pena misturam tradições, ideias e palavras que vêm pelo menos de dois universos: a sociedade ameríndia e a Europa ocidental. Até mesmo de um terceiro, quando se interroga sobre as reações dos negros do México, ou de um quarto, quando introduz no seu relato termos japoneses e especula sobre o sentido dos costumes nipônicos.[48] A maneira como designa o rei da Espanha é reveladora dessas misturas. Em seu *Diário*, Felipe II aparece com o nome de Cemanahuac Tlahtohuani, o "Soberano Universal".[49] Ao sabor de uma dessas operações costumeiras[50] do pensamento mestiço, o cronista indígena combina e recicla termos de sua língua, o náuatle, emprestados do passado e da cosmologia pré-hispânica para designar uma forma inédita de poder: aquele de que dispõe o rei da Espanha desde que governa o "reino universal" (*altepetl cemanahuac*)[51], isto é, a monarquia católica.

Já em 1566, em uma carta em latim, dirigida ao rei Felipe II, um aristocrata mexicano, dom Pablo Nazareo, enriquecia a titulação do soberano, gratificando-o com um exótico e grandiloquente *Chinae Novi Mundi Regi*.[52] Os títulos atribuídos pela aristocracia mexicana a Felipe de Castela não são, no entanto, elucubrações indígenas. No mesmo ano, o agostiniano Andrés de

Urdaneta não se constrange em afirmar que a Espanha possuía "a maior e a melhor parte da China, assim como as ilhas de Riu-Kiu e dos japoneses",[53] o que, uma boa dezena de anos mais tarde, confirma o galego Bernardino de Escalante: "Este grande reino [a China] depende de distrito da conquista de nosso Rei Católico."[54]

As mestiçagens são indissociáveis dos contextos em que se desenvolvem, e estes são múltiplos e mutáveis. Chimalpahin reage primeiro às expectativas do meio no qual viveu e que poderiam se circunscrever à Cidade do México, até mesmo à sua capela de San Antonio Abad, a este círculo confortável e refinado de monges e de curas, entre os quais passará a maior parte de seus dias. Homem da cidade, Chimalpahin é igualmente muito ligado à sua região de origem, o sul do vale da Cidade do México, por muito tempo dominada pelo senhorio indígena de onde veio, Chalco-Amecameca. O que não o impede de transpor em pensamento os oceanos. Tanto porque se preocupa em inscrever a história de seu senhorio e do México em uma história universal e divina,[55] quanto porque é sensível ao mundo de seu tempo.

Na nota que consagra à morte de Felipe II, traduzindo em náuatle a ideia de "senhorio universal", Chimalpahin exprime claramente a consciência que tem de pertencer à monarquia católica, isto é, a um sistema político que reunia então as possessões da Espanha e as de Portugal, sob o cetro do rei Felipe II. Na verdade, desde 1580, a mesma dinastia reinava sobre uma parte da Europa, sobre as costas da África, Goa, Macau, Filipinas; ela dominava a América, da Terra do Fogo ao Novo México. Seus navios eram os senhores do Atlântico; singravam o oceano Índico; atravessavam o Pacífico. Antecipando novas extensões e gabando seus feitos, súditos da monarquia tinham realmente tendência a transformar esses avanços, nas "quatro partes do mundo", em senhorio universal ou em supremacia mundial. É o que faz Chimalpahin, em sua nota sobre o desaparecimento de Felipe II, e ele não é o único.

Encontra-se a mesma afirmação na Espanha[56] – ou na Itália, na pena de um ilustre contemporâneo, Tommaso Campanella, a seu modo também um observador periférico da monarquia. Na aurora do século XVII, o monge calabrês exalta-se evocando a imensidão da "monarquia da Espanha [que] suscita admiração e mostra-se de uma grande audácia, (...) na medida em que subjugou tantos mares, e fez a volta completa do mundo em pouco tempo, com mais arte e audácia do que as que mostraram os tírios, cartagineses e Salomão."[57]

Se Chimalpahin possui uma percepção livresca do planeta que se molda no esquema europeu das "quatro partes do mundo", os outros continentes são para ele muito mais que um quadro imaginário. Sua experiência pessoal, sua existência do dia a dia imergem-no em uma cidade com cerca de 100 mil habitantes, México, onde coexistem espanhóis, portugueses, flamengos, índios, mestiços, mulatos e negros da África,[58] sem contar franceses, italianos e mesmo algumas centenas, até mesmo um milhar de asiáticos desembarcados das Filipinas, da China ou do Japão. Uma sociedade colonial na qual as relações entre os grupos étnicos eram problemáticas e sempre suscetíveis de serem questionadas, como quase foi o caso, em 1609 ou em 1612, quando, tomados de pânico, os espanhóis temeram ser massacrados, até o último, por seus escravos africanos.[59]

Não se poderia, pois, falar de Chimalpahin e da Nova Espanha sem levar em conta essas dimensões planetárias. Estas não são, aliás, tão inesperadas, uma vez que o estudo dos fenômenos de aculturação, dos sincretismos religiosos e das imagens mestiças, no México espanhol, não cessou de confrontar-nos com o choque e o cruzamento dos mundos.[60] Nos textos, como nas pinturas, grande quantidade de seres e de objetos justapõe ou mistura traços vindos da Europa e de outros lugares.[61] Essa alquimia de mestiçagens artísticas confirma a intensidade das circulações e projeta-nos através dos espaços e dos tempos, desvendando paisagens misturadas, muitas vezes desorientadoras, sempre imprevisíveis.

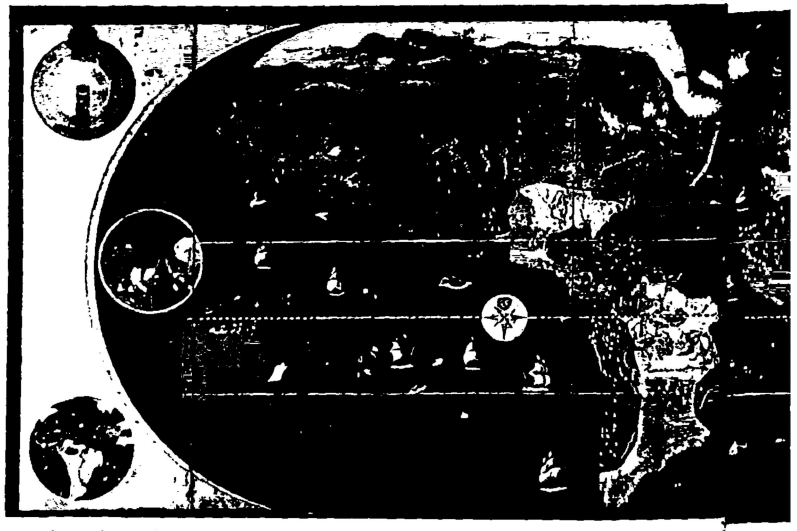
"Histórias conectadas"[62]

Como conceber as circulações e as relações entre mundos e histórias múltiplas, se o eurocentrismo, se não for o provincialismo, com seu gosto pelo exotismo e o primitivo, entrava ou parasitava a leitura dos passados não europeus? Os trabalhos dos historiadores da Europa ocidental não nos ajudam a olhar para além dos limites dessa porção do mundo, e seus colegas americanos, ainda muitas vezes presos a fronteiras herdadas do século XIX, não nos trazem mais ar fresco.[63] Quanto aos especialistas da história mundial, ou *world history*, se o exemplo deles nos encoraja a ultrapassar os velhos horizontes nacionais, seu procedimento nem sempre é despojado de etnocentrismo.[64] Julgado intelectualmente redutor e suspeito de intenções hegemônicas, o etnocentrismo europeu foi objeto ultra-Atlântico de ataques sistemáticos.[65] Essas críticas prestam-se tanto mais a reflexões quanto são,

muitas vezes, em grande parte merecidas. Mas uma outra razão, diferentemente mais poderosa, milita hoje pelo alargamento de nossos imaginários. A progressão da mundialização está a ponto de modificar as estruturas habituais de nosso pensamento. São nossos modos de revisitar o passado que se acham inexoravelmente abalados. Intercâmbios de todos os tipos desenvolvem-se entre as diferentes partes do globo e questionam radicalmente a centralidade de nosso Velho Mundo e de suas concepções.

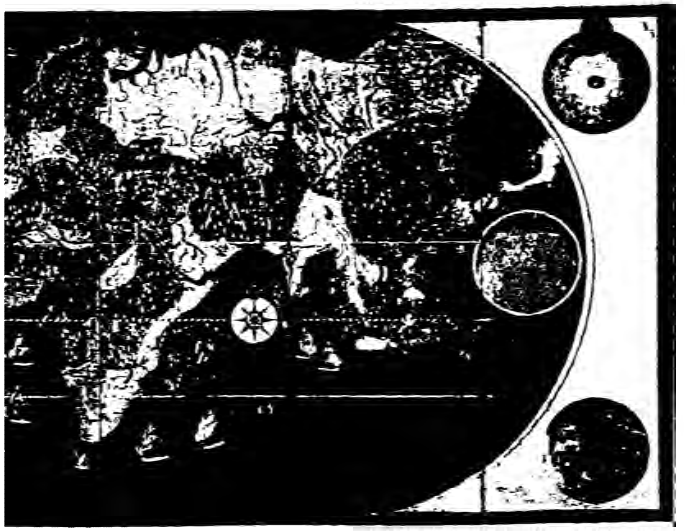
A evolução das técnicas, a aceleração das comunicações, mas também a criação artística, em todas as suas formas, não cessam de remeter-nos, dia após dia, a esses questionamentos. A produção cinematográfica asiática desses últimos anos, para não dar senão um exemplo, desorganiza todas as nossas noções de tradição e de modernidade. "Que o mundo chinês modernizado, sem renegar suas origens e suas singularidades, possa ser portador 'naturalmente' dos valores formais, aos quais tende a modernidade cinematográfica, é uma estranha promessa, não somente para o cinema."[66]

Semelhante desafio implica que se desconfie das historiografias nacionais que se esforçaram, por muito tempo, em escamotear essas circulações, impermeabilizando suas fronteiras. São testemunhas disso as que separam



Mapa do mundo. Biombo japonês, início do século XVII.
Museu da Cidade de Kobe, Japão.

ainda Portugal da Espanha e que levaram esses bloqueios até a caricatura.[67] As distâncias cavadas por gerações de historiadores, entre os passados dos dois países ibéricos, explicam que temos dificuldade em compreender, hoje, que grandes textos espanhóis[68] tenham podido ser publicados em Lisboa com "licenças" portuguesas, antes de o serem em Castela, ou que portugueses tenham exercido responsabilidades na América espanhola.[69] Esses confinamentos repercutem-se nas divisões da América Latina, cortando o Brasil de uma América hispânica, por sua vez fragmentada em uma ladainha de histórias nacionais nascidas das independências do século XIX. Mais recentes e mais capciosas ainda, as retóricas da alteridade – o discurso ou o olhar sobre o Outro, a visão do Outro – levantam obstáculos tão temíveis quanto as faltas de penetração e as estreitezas das historiografias locais. Diferenças e distâncias muitas vezes exageradas, reificadas, e às vezes até imaginadas em todos os detalhes acabam por enterrar as continuidades, escamotear as coincidências ou as passagens que tornavam viáveis, no dia a dia, a coexistência entre os seres e as sociedades.[70] Quanto à voga da micro-história – ou da microetno-história –, ela quase não contribuiu para alargar nossos horizontes.



Como conseguir repor juntos elementos aparentemente tão díspares quanto o assassinato do rei Henrique IV, a escrita indígena na Cidade do México espanhol e o interesse dos habitantes do México pelo Japão dos Tokugawa? Em outras palavras, como retomar o estudo dos "desencantonamentos planetários" (Pierre Chaunu)[71] ou dos "cruzamentos de civilizações" (Fernand Braudel)?[72] Em seu *Méditerranée*, Fernand Braudel já havia colocado o "problema fundamental do contato das civilizações e das culturas",[73] quando se interrogava sobre os vínculos entre a Europa cristã e o islã turco, esses "cruzamentos de civilizações" em ação, tanto na Península Ibérica quanto na dos Bálcãs.[74] Para compreender por que o índio *chalca* Domingo Chimalpahin interessa-se pelo Japão dos Tokugawa e pela França de Henrique IV, é preciso, pois, reaprender a transpor os oceanos tirando proveito, por exemplo, das lições de uma *world history*, tão salutar em tempo de retração, mas sem dela utilizar maquinalmente as vias, de tanto que essas aproximações macro-históricas sacrificam em profundidade o estudo das situações e dos seres que nos interessam.[75] As pistas de uma história cultural descentrada, atenta ao grau de permeabilidade dos mundos e aos cruzamentos de civilizações, podem igualmente revelar-se fecundas, com a condição de escapar às carências habituais dessa disciplina. Ancorada na esfera da arte e da cultura, essa história cultural ampliada não adquire todo seu sentido senão em um quadro mais vasto, capaz de explicar, para além das "histórias partilhadas",[76] como e a que preço os mundos se articulam.

Os laços que unem um cronista mexicano aos continentes europeu, asiático ou africano mostram, com efeito, que as circulações do Renascimento não se limitam à Europa e a seu vizinho otomano. A questão é, pois, planetária. A presença de um retábulo barroco em uma capela indígena do Novo México ou a inserção de um termo japonês no náuatle de Chimalpahin são dados de aparência microscópica, mas sua interpretação exige que se questione o modo de acoplamento de um mundo em outro, sem limitar-se aos laços atados pela Europa ocidental com o resto do globo. As relações entre as artes europeias e ameríndias, entre as mitologias do Velho e do Novo Mundo, dependem de uma mecânica complexa. Esses fenômenos desenvolvem-se de fato no seio de um campo mais amplo, o de uma história ainda a construir e que se apoiaria em *connected histories*, para retomar a fórmula do historiador da Ásia e de Portugal, Sanjay Subrahmanyam.[77] A exumação dessas "conexões" históricas pode servir para abolir as aproximações ou os *a priori* da história comparada, mas ela obriga também a admitir que as histórias são

múltiplas, mesmo se muitas vezes têm interesses comuns ou comunicam-se entre si. Os universos que a crônica de Chimalpahin reúne – a Ásia japonesa, a Europa de Roma e de Paris, o México profundo de Chalco-Amecameca – estão implicados em processos históricos de grande envergadura, que vão muito além das preocupações do autor e ultrapassam o domínio da história, tal como a compreendemos habitualmente, isto é, a história ocidental. À primeira vista, a tarefa é simples: trata-se de apreender ou restabelecer as conexões surgidas entre os mundos e as sociedades, um pouco à maneira de um eletricista que viria reparar o que o tempo e os historiadores desuniram.

Um teatro de observação: a monarquia católica (1580-1640)

Resta definir em que escala, em qual registro e em qual espaço intervir para analisar esses "contatos" ou esses "cruzamentos". Analisando os afrescos e visitando os ateliês dos pintores indígenas do México, na segunda metade do século XVI,[78] descobrimos que a fábula antiga, o estilo maneirista, a moda e a técnica dos grotescos serviam de liames e até de atratores entre crenças ameríndias e crenças cristãs. Entre os pintores *tlacuilos*, os nobres indígenas e os monges espanhóis, através dos motivos, das formas e das cores, detectamos uma dessas inumeráveis "histórias conectadas", que esclarecem a construção das sociedades coloniais na América Latina. É tempo agora de abrir outras investigações sobre horizontes mais vastos, definidos menos em função de recortes que seriam os nossos atuais – a Europa ocidental, a América Latina, o México, o Peru, o mundo hispânico... – do que a partir dos conjuntos políticos de visão planetária que existiram em certas épocas do passado.

As curiosidades do cronista Chimalpahin nos ensinaram como um letrado indígena podia representar um desses conjuntos planetários, vivê-lo e descrevê-lo. O conjunto que nos interessa aqui associa quatro continentes e constitui uma configuração política que os contemporâneos chamavam de "monarquia católica". A monarquia reunia imensos territórios sob o cetro de Felipe II. A partir de 1580, a "união das coroas" acrescentou Portugal e suas possessões de além-mar à herança de Carlos Quinto, diminuída do império: reinos tão distantes quanto Nápoles, Nova Espanha, Peru, cidades tão disseminadas sobre o globo quanto Goa, Manila, Salvador da Bahia, Lima, Potosi, Antuérpia, Madri, Milão, Nápoles encontraram-se assim sob o mesmo soberano. Depois de Felipe II, seus sucessores Felipe III e Felipe IV dominarão esse gigantesco espaço até 1640.

Durante esse longo meio século, a Península Ibérica em sua integralidade, uma boa parte da Itália, os Países Baixos meridionais, as Américas espanhola e portuguesa, da Califórnia à Terra do Fogo, as costas da África ocidental, regiões da Índia e do Japão, oceanos e mares longínquos compuseram o "planeta filipino" sobre o qual, a cada meia hora, a missa era celebrada. Esse aglomerado planetário apresenta-se primeiro como uma construção dinástica, política e ideológica, cujas origens e consequências foram frequentemente dissecadas. A herança do império romano e das experiências medievais, os arroubos da "conquista espiritual", a sombra perturbadora dos messianismos aí ocupam tanto espaço quanto as alianças matrimoniais, que aconteceram a favor dos reis católicos, antes de ser proveitosa aos Habsbourgos. O acaso atou e desatou as combinações matrimoniais que, no fim do século XV, punham a união das três coroas – Castela, Aragão e Portugal – na ordem das coisas vindouras.[79] Não podendo inscrever-se na tradição imperial da Europa medieval – Felipe II não é imperador –, a dominação filipina buscou fundar suas pretensões universais sobre sua extensão geográfica – "os reinos mais extensos..."[80] Os historiadores das instituições ensinaram-nos muito sobre essas questões. Os da economia não ficaram para trás, mostrando que a monarquia católica havia sido o berço de uma primeira economia-mundo.[81] Mas esses trabalhos não poderiam fazer esquecer outras facetas igualmente universais, a começar pelo desdobramento planetário das burocracias e das instituições que serviam, todas, à Coroa e à Igreja.[82] As redes trançadas pelas ordens mendicantes, a Companhia de Jesus, os banqueiros italianos ou ainda os homens de negócio marranos[83] ligavam igualmente as quatro partes do mundo sem confundir-se com a monarquia. A exploração de domínios aparentemente menos estratégicos, que sejam manifestações literárias, plásticas, arquiteturais ou musicais do domínio filipino, revela-se igualmente rica. Ela descobre o brilho internacional do maneirismo, a primeira arte a expandir-se em vários continentes ao mesmo tempo.

A monarquia católica singulariza-se também pelo espaço planetário que a constitui. Fragmentado demais e disperso demais sobre o globo, para deixar-se facilmente abarcar, esse espaço foi habitualmente escamoteado em proveito de abordagens centradas em Castela ou no Mediterrâneo ocidental.[84] Estudos italianos, frequentemente muito sugestivos, negligenciam igualmente o peso das Américas ibéricas, de Portugal e da Ásia portuguesa nos desenvolvimentos que dedicam ao *sistema imperiale*.[85] A tarefa, é verdade, não é fácil. Como o Mediterrâneo de Fernand Braudel, a monarquia

católica é um "personagem (...) complexo, embaraçador, fora de série, [que] escapa às nossas medidas e às nossas categorias".[86] Não somente é um mosaico planetário, constituído de peças importadas, cujo número, diversidade e articulações desafiam a exploração, mas esse conjunto, que merece o epíteto de efêmero, talvez tanto quanto o império de Carlos Quinto, não se inscreve em nenhuma longa duração. Esse conglomerado não sobreviverá à revolta de Portugal em 1640.[87]

Sem passado e sem precedente, desprovida da menor unidade geográfica, a monarquia está ao mesmo tempo enraizada em continentes – as Índias ocidentais – e instalada sobre os mares – o oceano Índico dos portugueses.[88] Ela apresenta uma outra singularidade: multiplica o face a face com as outras grandes civilizações do mundo; na América com os antigos impérios do México e dos Andes; na Ásia com a Turquia dos otomanos, a Índia dos Grãos-Mogóis, a China dos Ming, o Japão da era Momoyama e dos Tokugawa; na África com os reinos de Guiné, o império do Mandimansa, o império do Mali e o império da Etiópia.[89] Por toda parte, salvo na América, das Filipinas às costas da África, ela enfrenta um de seus inimigos mais irredutíveis: o islã.

O mundo em 1580, cartografia AFDEC.

O espaço da monarquia distingue-se, antes de tudo, pelas circulações planetárias que aí se desenrolam e que a irrigam através da "brassagem" dos homens, das sociedades e das civilizações.[90] Em todas as partes do mundo, a dominação ibérica aproxima, põe em relação ou interpenetra formas de governo, de exploração econômica e de organização social. Temporalidades são, de repente, ligadas entre si. Por toda parte, confrontam-se brutalmente instituições religiosas e sistemas de crenças, que nada os dispunha a coexistirem. O cristianismo romano opõe-se não somente ao islã, mas também ao que os ibéricos chamavam de "idolatrias", designando por esse termo tanto os cultos da América e da África quanto as grandes religiões asiáticas.[91] Aí se acrescenta a luta contra os judaizantes e os protestantes, que por toda parte acompanham a monarquia na sua mobilização planetária. Em Goa, México ou Lima, o Santo Ofício da Inquisição teve que aprender a medir-se com meios e imensidões que, por sua vez, transformaram inexoravelmente as modalidades e o alcance de sua ação.[92]

Mestiçagens e dominação planetária

As mestiçagens são, em grande parte, constitutivas da monarquia. Estão aí onipresentes. São fenômenos de ordem social, econômica, religiosa e, sobretudo, política, tanto senão mais que processos culturais.[93] A abordagem cultural não poderia dar conta da multiplicidade dos domínios no seio dos quais eles se desenvolvem. Especialmente, como dissociar as mestiçagens das relações de força em que elas surgem? Os empreendimentos de dominação que precipitam as mestiçagens, ou que, em certos momentos, paralisam-nas e apagam-nas, exercem-se em escalas muito diversas. Eles podem ser locais (Cidade do México), regionais (a Nova Espanha), coloniais (as relações com a metrópole), mas também globais (a monarquia). A monarquia católica e seus mundos mesclados são assim percorridos por miríades de interações, que remetem a formas múltiplas e móveis de dominação.[94] Em que medida essas ligações inscrevem-se em uma estratégia de conjunto, por mais ambiciosa que seja? A Igreja, a Coroa, as administrações ibéricas nutririam um grande projeto global ao qual se oporia uma infinidade de "histórias locais"?[95] Ou estaríamos em presença de realidades muito mais complexas? É nesse contexto histórico e retomando uma reflexão esboçada em meus trabalhos precedentes que me interrogarei sobre a proliferação das mestiçagens – mas também sobre sua limitação – em sociedades submetidas a uma

dominação de ambições universais.[96] Hoje, a questão talvez seja ainda mais crucial. Se pusermos em relação generalizada, "choque das civilizações", mistura das sociedades, os temas remetem invariavelmente à cena contemporânea, quer se identifique mundialização com "império americano", quer se interrogue sobre a homogeneização das sociedades e dos modos de vida sobre o planeta.[97]

Nada assegura que os processos atuantes na monarquia tenham estado diretamente na origem das transformações que acompanharam o fim do século XX. A busca das origens é uma velha obsessão da historiografia ocidental que, se não perdeu seu encantamento, atinge depressa seus limites. O exemplo do índio Domingo Chimalpahin encoraja-nos a visitar as "quatro partes do mundo" preferencialmente com as ferramentas do historiador e a curiosidade do cronista e, pois, a resgatar arquivos, a extrair das imagens e dos textos um outro passado, bloqueado entre as páginas que reconstruíram outras formas de história. Esse passado, tecido de "histórias conectadas", se não é mais revelador ou mais autêntico que as versões que o precederam, suscita interrogações que se cruzam muitas vezes com as nossas, com a distância crítica que impõem os séculos e os oceanos. E essas questões ultrapassam amplamente o campo da economia, das tecnologias e da comunicação, no qual se fecham habitualmente os *experts* da mundialização contemporânea.

Capítulo II

"Sem cessar ao redor do mundo"

Com o Peru, as Molucas e a China,
o persa, o cita, o mouro,
e outros povos, próximos ou distantes,
com a França, a Itália e seus tesouros,
com o Egito, o Grande Cairo e a Síria,
a Taprobana e a Queroneia de Ouro,
com a Espanha, a Berbéria,
a Ásia, a Etiópia, a África, a Guiné,
a Grã-Bretanha, a Grécia, Flandres e a Turquia,
com todos eles [México] comercia e corresponde.[1]

Esse quadro dos tesouros do globo e das rotas comerciais que sulcam o planeta tem, hoje, com que surpreender. Ele é tirado de um poema de circunstância, *Grandeza mexicana*, escrito à glória da Cidade do México, nos primeiros anos do século XVII. Seu autor, que encontraremos muitas vezes, é um espanhol, Bernardo de Balbuena. O poema é dedicado à sua bem amada dona Isabel de Tobar y Guzmán e publicado em 1604, na capital da Nova Espanha. Página após página, a imaginação de Balbuena arrasta-nos em um vertiginoso giro pelo globo que projeta a metrópole americana no coração da cena planetária:

A prata do Peru, o ouro do Chile,
chegam em nossas mãos como o cravo
de Ternate e a canela de Tidor,
os tecidos de Cambrai, o resgate de Quinsay,
o coral da Sicília, o nardo da Síria,
o incenso da Arábia e a granátea de Ormuz,
os diamantes da Índia e do cita valente,
os rubis e as finas esmeraldas,
o marfim de Goa, o negro ébano do Sião,

o melhor da Espanha, o que oferecem as Filipinas
de mais raro, de Macau o mais precioso,
e das duas Javas riquezas sem igual.[3]

Sob a pena de Balbuena, uma coorte de regiões longínquas, cada uma mais preciosa que a outra, gravita em torno da cidade mexicana. Na aurora do século XVII, a cidade de Chimalpahin sabe cultivar sua imagem. Não é nem um morno fim de mundo nem uma periferia do Ocidente petrificada na sua derrota, mas uma metrópole opulenta que permuta e comunica com as outras partes do planeta.[3] Sonho de poeta amoroso, candura indígena ou projeção local da mundialização ibérica?

A mobilização ibérica

À custa de explorações, de descobertas e de conquistas, os impérios espanhol e português precipitaram-se, ao longo de todo o século XVI, em uma mobilização militar, religiosa e econômica sem precedente. Violaram "Pois os vedados términos quebrantas / E navegar meus longos mares ousas / (...) / Pois vens ver os segredos escondidos / Da natureza e do húmido elemento, / A nenhum grande humano concedidos."[4] Na aurora do século XVII, para o dominicano Tommaso Campanella, o movimento não podia senão acelerar-se:

Para manter a união do Novo Mundo conosco, é preciso lançar ao mar tantas cidades de madeira quantas houver, sempre indo e vindo deles até nós, transportando mercadorias e carregamentos de comércio de uma margem à outra, e fazendo sem cessar a volta ao mundo (...) O rei da Espanha tem necessidade de mil navios, e tantas pessoas quantas necessárias para dirigi-los (...) a fim de apoderar-se rapidamente do senhorio do Novo Mundo, da África, das ilhas e das costas da Ásia, de Calicute, da China e do Japão.[5]

Estendendo sua dominação política e material, portugueses e espanhóis não cessaram de acumular novas experiências e novos saberes. Sua sede insaciável de escravos, de metais preciosos e de informações de todo tipo não teve igual senão em seus entusiasmados evangelizadores. Centenas de milhares de homens e mulheres deslocaram-se, vivendo a emigração ou sofrendo o tráfico negreiro, e com eles acionou-se um movimento incontrolável de objetos, de crenças e de ideias. As instituições ibéricas multiplicaram-se fora da Europa e, no fim do século XVI, no Novo Mundo, as cidades e os burgos fundados pelos europeus já se contavam às centenas.[6]

É significativo que um dos historiadores do domínio português, que melhor percebeu essa dinâmica, tenha falado de um mundo *on the move*.[7]

Essa mobilização em escala planetária projeta os imaginários dos contemporâneos para horizontes por muito tempo reputados inacessíveis, e esse movimento anima tanto poetas como Luís de Camões e Bernardo de Balbuena, e filósofos como Tommaso Campanella, quanto missionários como São Francisco Xavier. Mobilização mais que expansão ou "dilatação", para retomar a fórmula de Camões, quando evoca "As armas e os barões assinalados / Que da Ocidental praia Luzitana / Por mares nunca de antes navegados / Passaram ainda além da Taprobana."[8] O termo consagrado "expansão" não oferece senão uma visão parcial e unidirecional, para não dizer eurocêntrica, dos deslocamentos em cadeia, impulsionados pelos espanhóis e pelos portugueses. É uma mobilização em profundidade, pelo que provoca de movimentos e entusiasmos imponderados que se precipitam, uns e outros, sobre todo o globo;[9] ela escapa mesmo ao controle dos homens, quando espalha no mais fundo das Américas os micróbios das outras partes do mundo.[10] E esse movimento não conhece limite: enquanto a união das duas coroas perde fôlego e quase chega a seu fim, enquanto os ibéricos já invadiram muitas outras regiões do planeta, um entusiasta da Amazônia, Cristóbal de Acuña, retoma o refrão: "Um novo mundo, novos povos, novos reinos, novas tarefas, uma nova maneira de viver e, para dizê-lo em uma palavra, um rio de água doce navegável de mais de trezentas mil léguas, de sua nascente à sua desembocadura, transbordando coisas novas."[11]

A mobilização ibérica galvaniza as subjetividades na medida em que lança ao desconhecido as frotas e os exércitos; infunde uma força nova aos velhos milenarismos, aos sonhos e às lendas. Recuando indefinidamente os horizontes, multiplicando os confrontos e os descentramentos críticos, ela relativiza os saberes dos antigos e, ao mesmo tempo, planetariza a Antiguidade.[12] À força de colocar no mesmo plano sociedades pré-hispânicas da América e as do mundo antigo, os escritos do dominicano Bartolomé de las Casas estendem à esfera planetária uma Antiguidade recomposta, que desestabiliza as fronteiras dos antigos, tão caras aos humanistas. Para os portugueses Garcia da Orta e Gaspar da Cruz, ou para o espanhol González de Mendoza, a China milenar impõe sua inevitável presença diante da Grécia e de Roma. A mobilização coloca igualmente em questão as certezas dos modernos presas ao Velho Mundo. Nem o presente nem o passado saem ilesos. Nem os objetos, nem as ideias e nem os imaginários.

A Espanha em socorro da religião, Ticiano, 1572-1575.
Museu do Prado, Madri, akg-images

Pensador da monarquia da Espanha, Tommaso Campanella elabora, a partir da *navegazione*, uma verdadeira teoria da "mobilização católica", de filiação messiânica e milenarista. Antes dele, o galego Bernardino de Escalante havia construído sua história da expansão portuguesa, dando conta "da navegação que fazem os portugueses às províncias do Oriente". Quanto à história das descobertas do português António Galvão, ela descrevia as expedições de Lisboa para o Oriente e de Castela para o Ocidente como um duplo movimento que fechava progressivamente o globo entre sua tenazes.[13] A mobilização não se desenrola somente na cena marítima; manifesta-se também, mais discretamente, no circuito das páginas de um diário íntimo, no grande desvio que efetua o imaginário de Chimalpahin, entre a França de Henrique IV e o Japão dos Tokugawa. A todos a mobilização impõe o grande ângulo, ao médico García da Orta, que procura estender a Ásia do Mar Vermelho às Molucas, como a Tommaso Campanella, que se exercita em dar volta à Terra, em espírito. No coração de uma de suas comédias, Lope de Vega lança a seu leitor: "Pode-se percorrer o mundo passando pelas terras de Felipe."[14]

O movimento dos homens

No Renascimento, homens e mulheres circulam às dezenas de milhares entre as quatro partes do mundo.[15] São os primeiros atores dessa mobilização generalizada. Descobridores, conquistadores, missionários e burocratas, comerciantes e aventureiros de todo tipo, andarilhos e expatriados atravessam o Atlântico entre a Europa e a América. Entre 1506 e 1600, perto de 250 mil emigrantes teriam passado da Península ao Novo Mundo, e cerca de 200 mil nos 50 anos seguintes.[16] Uma boa parte jamais verá novamente sua terra natal. Assim também os 250 a 300 mil escravos africanos, principalmente vindos da Senegâmbia, do Congo e de Angola. Em 1600, 50 mil escravos africanos tocaram o solo do Brasil.[17]

Para alguns, os deslocamentos condicionam sua existência inteira.[18] Ao longo de sua carreira, o cronista espanhol Gonzalo Fernández de Oviedo não realiza menos de cinco idas e vindas entre a Espanha e as Índias ocidentais. Isso é verdade tanto para os espanhóis quanto para os portugueses que "se lançam como desesperados nessas regiões, para encontrar do que viver, seguindo caminhos inesperados, no meio de tantas provas e perigos".[19] Seus deslocamentos não se limitam a viagens entre a Europa e a América, pois as frotas ibéricas, castelhanas e portuguesas sulcam "toda a superfície da terra".[20] Um movimento leva a outro, um horizonte descobre um outro, mais vasto ainda. As expedições que Hernán Cortés lança ao Pacífico são a imagem desses perpétuos descortinamentos. Mal o conquistador pôs a mão no centro do México e já planejava atravessar o "Mar do Sul", para abrir o caminho das ilhas às especiarias. O vencedor da Cidade do México nunca atingirá a Ásia, mas até sua morte organiza empreendimentos em direção ao Peru e à costa noroeste da América do Norte.

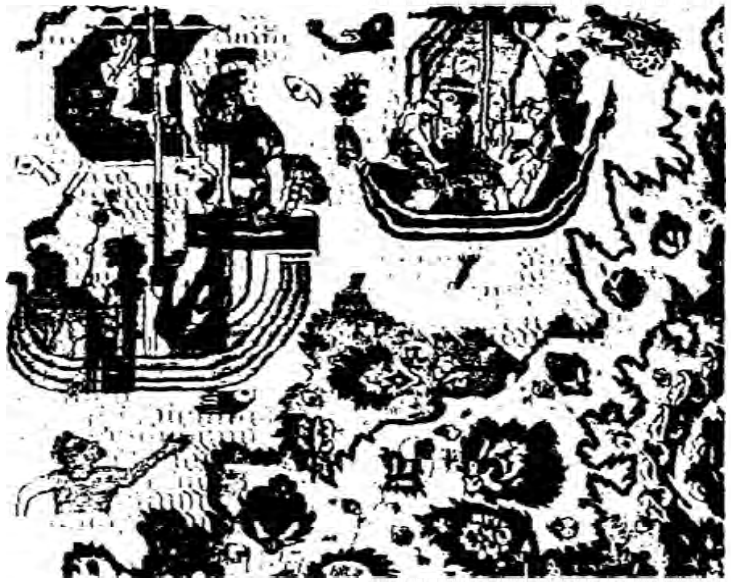
Um personagem de envergadura bem menor, Guido de Labezaris, desprovido dos meios e das loucas ambições do conquistador do México, dá prova de uma mobilidade ainda mais espetacular. Guido deixa Sevilha para ir vender livros no México. Lá, ele se lança em um empreendimento de mineração antes de engajar-se, em 1542, na expedição de Ruy López de Villalobos, em direção às "ilhas do Poente". A expedição fracassa, mas ele sobrevive à travessia do Pacífico. Depois de intermináveis viagens, via Lisboa e Sevilha, volta ao México, onde toma parte em duas expedições pela Flórida, antes de reembarcar para a Ásia como tesoureiro das Filipinas, na

frota de López de Legaspi (1564). Termina sua carreira no arquipélago asiático, lutando contra o corsário chinês Limahong. Labezaris não se contentou em correr o mundo; introduziu no México "a raiz de gengibre, que é uma das boas especiarias da Índia. Trouxe-a sob grande segredo da Índia de Portugal, onde ele e seus companheiros foram detidos prisioneiros (...) Não havia senão três plantas de gengibre, e há tantas hoje, que se pode encher o mundo inteiro."[21] Em 1574, Labezaris havia também enviado a Felipe II um mapa chinês figurando o Império do Meio e o Japão, onde se encontravam informações de primeira mão sobre a maneira pela qual os chineses imaginavam seus vizinhos asiáticos.[22]

As Filipinas atraem os andarilhos. No início do século XVII, um monge agostiniano, que tomou o hábito em um convento de Manila, luta como um leão contra os chineses revoltados da cidade: "Ele matou mais de três mil *sangleyes* e pôs em fuga o que restou", e com razão: "Natural de Estremadura, havia sido soldado em Flandres, cativo dos turcos durante mais de 20 anos, e, do fundo da Turquia, conseguira livrar-se, rivalizando em coragem e astúcia."[23] Ao lado dessas histórias de vida pescadas ao longo das crônicas, outras narrativas, famosas em seu tempo, contam odisseias que editores inteligentes tentam explorar, como as de Fernão Mendes Pinto[24] ou de Pedro Ordóñez de Ceballos,[25] pontas emergindo de um enorme *iceberg*, reunindo milhares de seres anônimos excitados pelo demônio do nomadismo. Nessas obras, os algarismos chovem como se seus autores procurassem preencher um imaginário livro de recordes. Escutemos Pedro Ordóñez de Ceballos: "Desde a idade de nove anos (...) até 47 anos, estive de um lugar a outro e vi o mundo percorrendo mais de 30 mil léguas."[26] Ou Fernão Mendes Pinto: "Em 21 anos (...) fui 13 vezes cativo e 17 vezes vendido nas regiões da Índia, da Etiópia, da Arábia feliz, da China, da Tartária, de Macassar, de Sumatra e em muitas outras províncias desse arquipélago oriental."[27] Comparado a esses gigantes da errância planetária, o alemão Hans Staden, que vive com os antropófagos do Brasil, faz modesta figura, mesmo que a aventura conheça também um belo sucesso de livraria (1557).[28] Em tal escala, compreende-se que essas façanhas tenham incitado o triunfalismo: "Nossos espanhóis não deixaram quase nada sobre toda a face da terra (mares, ilhas e reinos) que que não tenham percorrido ou de que não tenham tido conhecimento."[29]

Mobilização rima com mundialização. Que seja em Lima, no México ou em Goa, a chegada do vice-rei, a partida de um arcebispo ou de um inquisidor

são acontecimentos tão memoráveis quanto sua morte. Em seu *Diário*, Chimalpahin não deixa de consignar esses deslocamentos que ritmam a vida da Nova Espanha e ligam-na à Europa e à América do Sul. Em 1594, o arcebispo do México muda de hemisfério e parte para inspecionar o reino do Peru; no ano seguinte, é a vez do vice-rei Luis de Velasco deixar a Nova Espanha, depois de quase seis anos de reinado, para encontrar-se em Lima, a Cidade dos Reis. A cada vez, espanhóis e portugueses percorrem milhares de quilômetros longe do Velho Mundo. Na primavera de 1596, tropas saem da capital mexicana: umas dirigem-se à China, outras à Califórnia ou ainda ao Novo México, Havana e Flórida. No mesmo ano, o arcebispo da China, Ignacio de Millas, faz escala no México e aproveita para pregar, por ocasião de um grande auto de fé.[30]



Chegada de navios portugueses a Goa. Tapete persa, século XVII.
Österreichisches Museum für angewandte Kunst, Viena. Erich Lessing, akg-images

"Movimento para movimento, movimento para mais movimento, movimento para uma maior aptidão ao movimento."[31] Lançando sempre para mais longe europeus, africanos, asiáticos e mesmo amerindios, a mobilização dos seres aproxima os dois hemisférios e as quatro partes do mundo. As distâncias a percorrer, os riscos da viagem e do transplante, os obstáculos

de toda natureza não desencorajam os menos temerários. É verdade que esse tempo ignora a solidão. Quase sempre viaja-se em grupo. Nada de longos deslocamentos sem parceiro de viagem, amigo, parente, companheira, escravo ou doméstico.[32] Mesmo os mais audaciosos não são nunca navegadores solitários. Na trilha dos soldados, dos monges e dos comerciantes, artistas e letrados deixam-se também tentar pelos horizontes recuados da América e da Ásia. Mesmo o latim atravessa os oceanos, e não somente nos missais dos missionários: homens da arte aceitam difundir sua ciência em outras latitudes. Tomé Dias Caiado é enviado a Goa, em 1542, para ensinar o latim.[33] Em 1550, com a idade de 36 anos, o humanista espanhol Cervantes de Salazar instala-se no México, participa da fundação da universidade e inaugura brilhantemente a cadeira de retórica. Simon Pereyns, que se fixa também na Nova Espanha, era originário da Antuérpia; João Baptista, que pinta nos colégios jesuítas de Olinda e de Salvador da Bahia, era nativo de Hoorn, em Flandres.[34]

Na segunda metade do século XVI, enquanto um galeão liga regularmente Acapulco a Manila, novas gerações batem recordes de distância e de mobilidade, fazendo várias vezes a volta ao globo. É o caso do franciscano Martín Ignacio de Loyola, cujas atividades de missionário levam-no a deslocar-se do Extremo Oriente à América do Sul.[35] Os europeus não são os únicos a mudar de continente. Índios e mestiços da América são encontrados no Velho Mundo, muitos como escravos. Alguns são mais afortunados: o mestiço Muñoz Camargo vai à corte para oferecer a Felipe II a história que escreveu. O neto do imperador Montezuma, dom Diego Luiz de Motecuzoma, casou-se na Espanha, onde morreu em outubro de 1607, pranteado pela nobreza indígena da Cidade do México.[36] Esta precisou se acostumar a receber da Península notícias da família imperial. Na mesma época, o inca Garcilaso de la Vega, filho da princesa Isabelle Chimpu Occlo, residia em Montilla, em um povoado da Andaluzia, enquanto o mestiço Diego Valadés passou a segunda parte de sua existência no coração da Itália, junto ao soberano pontífice. Entre os novos habitantes da América, que são os crioulos, vários se dirigem à Espanha para ali fazer seus estudos, seguir sua carreira ou publicar livros; outros decidem dar as costas à Europa e ganhar a Ásia. Foi somente uma simples viagem para Felipe de Jesús, que sofreu o martírio em Nagasaki, em 1597, ou para o bispo de Cebu, Pedro de Agurto, morto em 1608, na sua diocese filipina.[37]

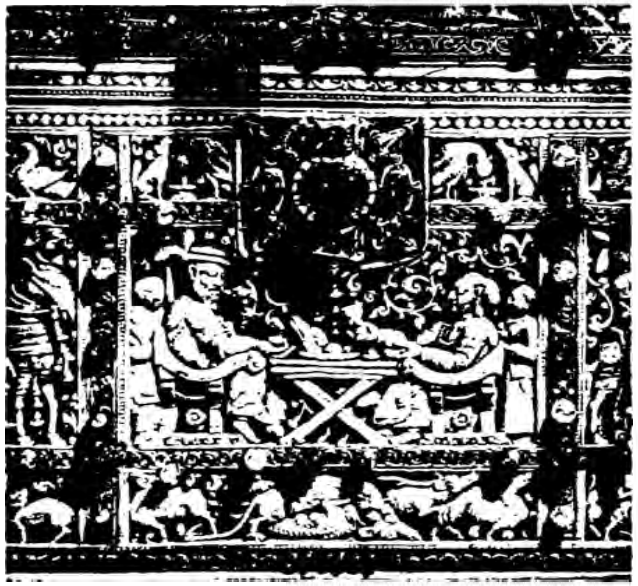
A bem da verdade, os súditos da monarquia católica sabiam que outros antes deles já haviam atravessado os oceanos. O Renascimento era uma época menos amnésica que a nossa. O movimento restaura na memória outros movimentos. Em Goa, o médico português Garcia da Orta evoca várias vezes em seus colóquios as grandes expedições chinesas que penetraram no oceano Índico. Na Nova Espanha e no Peru, por ocasião dos debates sobre o povoamento da América, os sábios levantam uma lista dos povos candidatos à viagem e às expedições de longo alcance. As migrações dos hebreus, as expedições dos cartagineses, a presença dos gregos da Atlântida, o périplo de Hanon ou a travessia do Pacífico pelos asiáticos excitam os melhores espíritos nos dois mundos.[38]

A busca dos antecedentes históricos não concerne somente às migrações de povos. Tendo tido a oportunidade de ter sob os olhos produções artísticas realizadas nas diferentes partes do mundo, o artista português Francisco de Holanda fica impressionado com suas semelhanças e formula a hipótese de que a arte antiga conheceu uma primeira difusão planetária. Fundamentando-se em amostras chinesas, indianas, marroquinas, brasileiras e peruanas que pôde observar, ele afirma que há séculos a arte da Antiguidade clássica distribuiu-se por toda parte, e que em sua trilha "os preceitos da pintura antiga estariam já semeados por todo o mundo até os antípodas".[39] A uniformização artística parece-nos hoje uma ameaça para o futuro, mas na metade do século XVI, a Holanda percebe-a como um fenômeno do passado. Os homens do Renascimento eram mais sensíveis a uma pré-história do mundo, feita de deslocamentos de longo alcance, de migrações transoceânicas e de influências intercontinentais, de acordo, aliás, com a tradição que os textos bíblicos e a Igreja ensinavam aos cristãos do mundo inteiro.

A caça aos tesouros

Outro sinal da mobilidade dos homens são os formidáveis fluxos de mercadorias que transitam de um mundo a outro. Sua descrição hiperbólica faz, aqui e ali, a *Grandeza mexicana* parecer um catálogo de magazine de luxo para festas de fim de ano. A nossos olhos enfastiados desfilam o ouro e a prata das Américas, as especiarias das Molucas, as sedas e as porcelanas da China, os marfins de Goa, os relógios de Flandres, as gravuras romanas... A Cidade do México é o entreposto onde vêm juntar-se o que o mundo tem de mais refinado e mais precioso. A circulação das mercadorias, de um extremo

a outro do planeta, constitui um lugar comum nas crônicas da época. Um meio século antes de Balbuena, em Goa, o médico português Garcia da Orta, sublinha a paixão de seus compatriotas pelo grande comércio: "Os Portugueses, que navegam muita parte do mundo, onde vão nam procurão de saber senam como farão milhor sus mercadorias, e que levaram pera lá quando forem, e que traram da torna-viagem."[40] A expansão portuguesa na África e na Ásia, depois a colonização espanhola na América, lançou ao mar frotas carregadas de mercadorias e de metais preciosos que esses continentes forneciam à Europa, quer quisessem, quer não. O dinheiro americano atravessa o Atlântico para encher os cofres europeus, quando não escapa mais ou menos clandestinamente para a China. As especiarias asiáticas tomam o caminho do oceano Índico, contornam a África, sobem o Atlântico sul para amontoar-se nos entrepostos de Lisboa e da Antuérpia. Uma mercadoria humana, as "peças" vindas da África alimentam os circuitos negreiros que ligam os portos da Guiné, de Angola e do Cabo Verde ao Brasil dos portugueses, às Índias ocidentais e às terras do Oriente.



Um nobre português e sua mulher à mesa. *Detalhe de um cofre em marfim e pedras preciosas*, Goa, por volta de 1540
Residenznuseum, Schatzkammer, Munique. Werner Forman, akg-images

Nessas rotas marítimas circulam, em número sempre crescente, objetos raros, que vão guarnecer as coleções dos príncipes e os gabinetes europeus de curiosidades. Nas lojas de Lisboa, o galego Bernardino de Escalante extasia-se diante dos objetos fabricados pelos artesãos chineses, que são "grandes pintores de plantas, de pássaros e de animais selvagens, como mostram os leitos, as mesas, os pratos, os escudos e outras bugigangas levadas da China para Portugal".[41] Na Cidade do México, Balbuena apaixona-se pelas pérolas, pelas pedras bezoares "dos Andes selvagens", pelo âmbar de Malabar, pelos tapetes persas, pela "fina louça do Sangley temeroso", pelos diamantes das Índias e pelo ébano negro do Sião.[42]

Ao longo de todo o século XVI, as mercadorias vindas da Ásia conquistaram o mercado americano, encontrando compradores tanto no México, Lima ou Salvador da Bahia, quanto na Antuérpia, Lisboa, Roma ou Sevilha. A América indígena despoja-se, também ela, de seus tesouros. Em 1539, a nobreza indígena do México oferece um faustoso mosaico de plumas ao papa Paulo III. No fim do século, ela continua a expedir peças raras e preciosas para a corte de Castela, como esses dois "gatos selvagens em pedra" e essas "capas suntuosas (...) uma ornada com um sol vermelho (...) e a outra bordada com pelo de gato selvagem, e com orlas guarnecidas de esmeraldas",[43] destinadas ao rei Felipe II.

Na Europa, em uma das extremidades da cadeia, os tesouros acumulam-se. Em Florença, os Médicis, curiosos e afortunados, colecionam os objetos mexicanos: códices pintados e manuscritos, mosaicos de turquesa, mitras em plumas multicores, peças de jade e de obsidiana.[44] A origem dessas peças não perturba seus possuidores: os inventários florentinos de 1539 e de 1553 obstinam-se em atribuir uma proveniência asiática a objetos claramente ameríndios – "plumas da Índia", "máscara vinda da Índia" –, e de Florença ao Tirol o emprego recorrente dos adjetivos *indiano* ou *mouresco* basta para assinalar a origem longínqua das aquisições.[45]

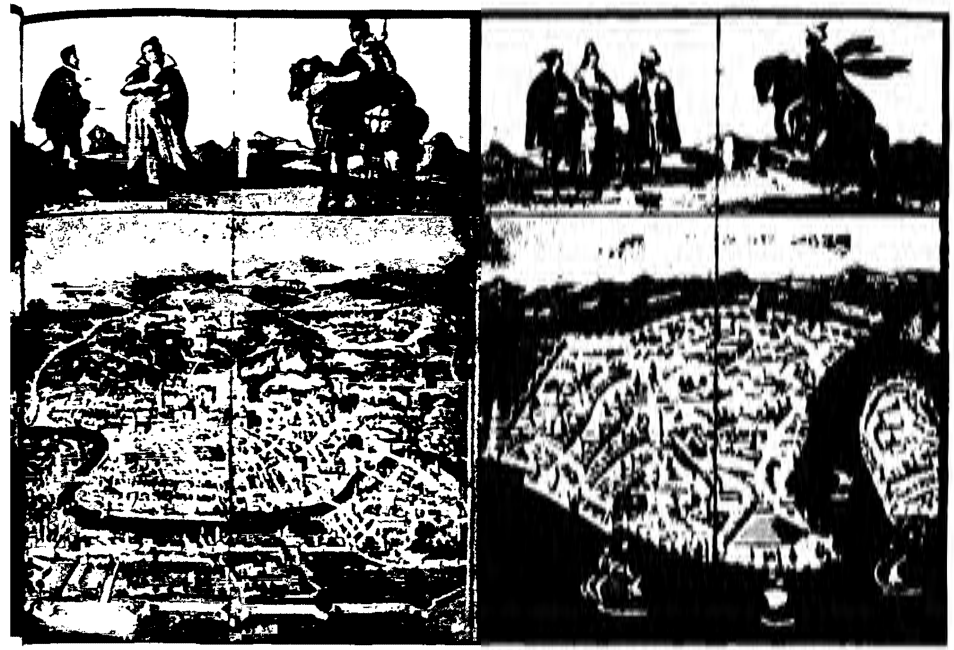
Mediram-se as remessas de metais preciosos para a Europa, especulou-se muito sobre as repercussões de suas chegadas.[46] Vista de frente, a circulação das *mirabilia* e das *curiosa* não tem, entretanto, nada de um epifenômeno. Seus desembarques podem ser avaliados em centenas e até milhares quando se trata de peças de porcelana. Desde o início do século XVI, os armazéns reais de Lisboa recebem enormes quantidades de objetos, perto de 700 entre 1511 e 1514.

Lisboa, Sevilha, Roma, Istambul. Biombo japonês, século XVII.
Museu da Cidade de Kobe, Japão.

Embarcadas no Oriente com destino a Lisboa, e daí para o resto da Europa, as porcelanas eram contadas en corjas, isto é, em grupos de 20 unidades, cada um, estimando-se que cada nau trouxesse entre 2.000 e 3.000 corjas, o que dá mais ou menos cerca de 50.000 peças transportadas por cada nau.[47]

Compreende-se que, em 1580, a cidade de Lisboa não conte menos de seis lojas de porcelana da China, situadas à Rua Nova dos Mercadores.[48]

As peças impressionam os espíritos, suscitam as descrições, quando não tentam os piratas franceses ou ingleses, que as interceptam quando de seu transporte. Em seu tratado sobre a China publicado em 1569, o dominicano Gaspar da Cruz lembra que imagens de dragões, bordadas com fios de ouro e importadas da China,[49] decoram as igrejas portuguesas. Esses desembarques maciços lançam modas novas. Em 1565, o banquete de casamento de Alexandre Farnèse e da princesa Maria, neta de dom Manuel, é servido na



porcelana azul e branca. Pratos são preparados por cozinheiros indianos, e até se oferece aos convivas águas do Ganges e do Indo, dos grandes rios africanos e das Molucas.[50] Em 1563, o embaixador de Portugal, no Concílio de Trento, critica o uso ostentatório da louça de ouro e de prata e sugere que o emprego da porcelana da China conviria melhor ao espírito da reforma que sopra sobre a Igreja. Alguns anos mais tarde, a Roma dos papas seguirá seus conselhos e, como Portugal, almoçará em pratos chineses.

Em sentido inverso, as artes europeias, pinturas, esculturas e gravuras, vidrarias de Veneza, tecidos preciosos da Itália, lançam-se à conquista do mundo. No fim do século XVI, uma embaixada espanhola, fazendo escala nas Filipinas, traz presentes para o xógum do Japão, entre os quais louça de prata, americana ou europeia, que fez sensação, e um elefante "negro", que o governador de Manila havia recebido do Camboja.[51] Essas trocas recíprocas multiplicam-se. Fáceis de transportar a longas distâncias, as produções da arte europeia seguem itinerários por vezes surpreendentes. A multiplicação dos intermediários explica a complexidade dos percursos, como aquele utilizado pela imagem andaluza de Nuestra Señora de la Antigua. Na partida, uma

tela espanhola representando a Virgem de Sevilha inspira uma gravura do flamengo Jan Wierix. Depois, essa gravura faz uma meia volta ao mundo e chega ao Japão na missão jesuíta de Arima, onde, em 1597, é reproduzida no interior do ateliê do padre Niccolò. A cópia japonesa é, em seguida, expedida a Macau, quando os portugueses e a Companhia acampam às portas da China. Pouco depois, o padre Ricci leva-a em sua bagagem a Pequim e oferece a cópia japonesa a um letrado, Ch'eng Dayu, que, por sua vez, a utiliza como motivo para *inkcakes* na coleção intitulada *Ch'eng-shih mo-yüan* (1606).[52] Como essa Virgem sevilhana, que passa alternadamente por mãos espanholas, flamengas, japonesas, italianas e chinesas, objetos viajam pelas quatro partes do mundo, sem deter-se nas fronteiras da monarquia católica.

Os mártires de Nagasaki, pintor japonês, 1622.
Igreja de Jesus, Roma. Pirozzi, akg-images.

Circulações espirituais e travessias místicas

Outro componente, e não dos menores, da mundialização ibérica: o retorno para a Europa. O martírio dos franciscanos de Nagasaki[53] inspirou primeiramente telas realizadas em Macau, para mostrar o drama aos portugueses e seus hóspedes chineses e para acompanhar as cerimônias locais.

Pintores tiraram dela várias cópias que as autoridades expediram ao México e à Espanha. Depois Roma os retomou sob forma de gravuras às quais a Companhia de Jesus assegurou uma difusão universal. Virgem de Sevilha ou mártires do Japão, as imagens circulavam a "grande velocidade" de leste a oeste e de oeste a leste.

Em dezembro de 1598, mais de um ano após as execuções de Nagasaki, o México recebe as pinturas feitas em Macau. O *Diário* de Chimalpahin faz-se seu eco:

> Dependuraram quatro telas pintadas na Igreja de São José, que todos, espanhóis e naturais, vieram admirar. À tarde [chegaram] os restos dos padres descalços mortos no Japão, nas terras da China; foi à tarde também que chegaram os monges que traziam nos ombros as caixas onde jaziam os restos.

Ajuntando-se aos produtos de luxo e aos metais preciosos, objetos dotados de uma forte carga espiritual atravessam os oceanos. Em 1578, o México festeja a chegada das "relíquias e ossadas dos santos vindas de Roma".[54] A Companhia de Jesus havia obtido das igrejas de Roma um número impressionante de restos de santos e de mártires, 214 peças ao todo, em torno das quais organizou uma cerimônia grandiosa. Seu detalhe nos é conhecido por uma carta publicada na Cidade do México, em 1579,[55] para prolongar o brilho das festas. O translado das relíquias, um verdadeiro "tesouro", sacralizava sua terra como terra de acolhimento, ao engrandecer o papel da Companhia nas quatro partes do mundo. "Ossa fides merito sanctorum portat ad Indes" [É justo que a fé transporte às Índias os ossos dos santos]. A Cidade do México atingia o nível de terra prometida, onde, por sua vez, emigravam os santos,[56] enquanto, no mesmo momento, a Alemanha infiel caía no pecado de heresia. Na imaginação dos jesuítas, o translado das relíquias ocasionava o movimento dos astros do céu. Uma pintura dependurada a uma das arquiteturas efêmeras, erguidas para a ocasião, dizia-o explicitamente: "Essas novas luminárias, mais resplandecentes que o sol, penetram em nosso hemisfério americano." Com as relíquias, o céu inteiro se deslocava para a América, violando as leis da natureza: "A constelação fixa dos astros / deixou seu lugar antigo, / abandonou as cidades orientais / para que o Ocidente se ilumine."[57]

Concebido em um quadro planetário, o translado das relíquias, explica o autor da carta, ressoa "de um polo a outro". É em italiano, uma das línguas

universais do Renascimento e dos jesuítas, que ele proclama a divisão continental do trabalho espiritual: "Goa a Giapone México a la China / Osse Sancte darán e gente fina" [Goa ao Japão e México à China / darão santas ossadas e pessoas de exceção].

Estendida entre a Índia e o Japão, e entre o México e a China, essa trama enxerta-se nas bases que a Companhia adquiriu na Ásia portuguesa e no arquipélago das Filipinas. Missionários e candidatos ao martírio estão prontos para converter a China dos Ming e o Japão. E para quem não soube compreender a mensagem, a estátua do filósofo, instalada sobre um dos arcos do triunfo edificados para a cerimônia, esclarecia o futuro: "Essas relíquias não viriam sozinhas sobre a terra, porque Sua Santidade enviaria muito mais para que elas passem daqui à China (...) Virão então os tempos em que elas irão ainda mais longe, em frente."[58]

Como os homens e as mercadorias, as relíquias antigas e medievais são impulsionadas ao outro extremo do globo. Elas viajam ao ritmo dos tons proféticos do Antigo Testamento: "Seu som se espalha por toda a terra"[59] (Salmo 18), podia-se ler sob um quadro macabro, que mostrava um púlpito onde ossadas tinham ocupado o lugar do pregador. Vinte anos mais tarde, em 1598, a profecia cumpre-se, quando os restos dos mártires do Japão atravessam a Nova Espanha para enriquecer os santuários europeus. Fecha-se assim o giro inédito do globo, que une espiritualmente o Oriente ao Ocidente, o Ocidente ao Oriente e consagra uma nova geografia do cristianismo romano no seio da qual a Cidade do México, a antiga metrópole pagã, apresenta-se como etapa obrigatória e revezamento consagrado. Seis anos mais tarde, em 1604, Balbuena regozija-se com essa mundialização: "Em ti juntam-se a Espanha e a China / a Itália e o Japão..."

Nesse entusiasmo hispânico explode a mesma energia cinética que anima os objetivos planetários da Companhia de Jesus, mesmo que o poeta sonhe mais com riquezas materiais e com os olhos de sua bela que com os tesouros da fé.

"Da China acaba de chegar a notícia"

"Yquac ohualla tlahtolli in la China omachiztico."[60] Informações e rumores circulam de um mundo a outro. Da Cidade do México, os flamengos da cidade seguem discretamente os acontecimentos dos Países Baixos e

comentam a guerra de corsó a que se entregam os navios espanhóis e os do príncipe de Orange ao largo do Middelbourg e Flessingue.[61] Em 1585, em Granada, na Nicarágua, um alfaiate flamengo apaixona-se tanto pelos "negócios dos estados de Flandres",[62] que a Inquisição da Cidade do México inquieta-se.

Na primeira metade do século XVI, incidentes, aparentemente menores, revelam que circuitos sem precedentes esboçam-se pouco a pouco entre as Américas e a Ásia, ligação capital para a instauração da mundialização ibérica. Ao fim dos anos de 1530, um rumor insólito e inquietante chega à fortaleza de Malaca, a propósito de uma expedição que teria partido das costas do México, ou seja, perto de 10 mil quilômetros de lá. Não é, entretanto, a primeira vez que navios espanhóis procuram atingir a Ásia pelo Pacífico.[63] Para sorte dos portugueses que temiam, como a peste, a concorrência castelhana nessa região do globo, a expedição mexicana fracassou como as precedentes. Um dos dois navios naufragou e os sobreviventes do outro, um marinheiro de Palos, Juan Camacho, e um nicense, de uns 30 anos, Miguel Nobre,[64] acabaram por cair nas mãos do governador das Molucas, António Galvão. Este último interroga o sobrevivente nicense, que lhe revela os preparativos que levaram os espanhóis à costa pacífica da América. O português em serviço no extremo da Ásia, e que nunca visitara as Índias ocidentais, sabe, de repente, o que se trama na América, e que poderia bem pôr em perigo a presença de seu mestre na Ásia. Pela boca dos resgatados, ele descobre que foi o marquês del Valle, Hernán Cortés, em pessoa, quem mandou construir os dois navios no porto mexicano de Tehuantepec. O nicense passa-lhe indicações sobre a tonelagem e os equipamentos dos navios, sobre o itinerário e os portos de embarque. Ele lhe informa sobre outros preparativos montados pelo "governador da Guatemala", Jorge de Alavarado e pelo vice-rei do México, dom Antonio de Mendoza, que acabava de assumir suas funções. O espectro do avanço dos castelhanos no Pacífico surgiu desses interrogatórios, carregando os horizontes do levante de ameaças alarmantes e concretas. O governador português já imagina frotas de galeões construídos "nesta parte do sul", e vogando em direção "à China, às ilhas Lequios [Ryukyu], às Molucas, para descobrir um outro novo mundo".[65] Enquanto os portugueses chegaram ao Oriente pelo cabo da Boa Esperança[66] e pelo oceano Índico, os espanhóis tentam um impulso concorrente em sentido inverso, a partir do Novo Mundo. Estes últimos ainda não descobriram a rota que lhes permitirá atravessar o Pacífico nos dois

sentidos e estabelecerem-se nas Filipinas. Mas já as informações ultrapassam a barreira do gigantesco oceano, pulverizando os horizontes físicos e mentais para operar a junção dos mundos.

De modo mais banal, as informações circulam de um continente a outro pelos correios oficiais, as cartas de particulares, os relatos dos viajantes ou as capturas de intrusos, como acabamos de ver nas Molucas. As redes das administrações portuguesa e espanhola, da Igreja, das ordens religiosas, dos comerciantes, dos marranos[67] e velhos cristãos religam as diferentes partes do globo. Em 1547, o monge agostiniano Gerónimo de Santiesteban informa ao vice-rei do México que os membros da expedição dirigida por Villalobos chegaram até Malaca e que ele mesmo encontra-se em Cochin, na Índia portuguesa.[68] A duração das viagens parece-nos hoje considerável. Para a época, ela é revolucionária, se levarmos em conta o fato de que não existia a menor comunicação entre essas regiões até o fim do século XV/À ausência de qualquer movimento sucedem-se circulações repetidas, regulares, segundo prazos que não se calculam mais que em meses ou mesmo em semanas. Em maio de 1592, a Cidade do México tem conhecimento de que seu antigo arcebispo Pedro Moyá de Contreras morreu em Castela, três meses antes. O anúncio da morte de Felipe II chega em quatro meses à Cidade do México. Sob Felipe III, a capital da Nova Espanha conhece, em cinco meses, o nascimento do príncipe herdeiro. Oficiais ou particulares, as notícias vão e vêm entre o México e a Europa. Quando são oficiais, não passam nunca desapercebidas das populações: quando da morte do arcebispo, Chimalpahin observa que "em 29 de maio, os sinos de todas as igrejas da Cidade do México se puseram a tocar o luto, e assim fizeram por 18 dias seguidos em toda a cidade". Por ocasião do desaparecimento do rei, em fevereiro de 1599, quando os sinos retomaram seu concerto fúnebre, "os espanhóis receberam a ordem de jejuar e usar luto".[69] Mas a Cidade do México não recebe somente notícias da metrópole; toma conhecimento regularmente do que se passa no Peru, em Manila, no golfo do Caribe, ou até na África, através dos negreiros portugueses. Em 8 de dezembro de 1605, Chimalpahin retoma, em seu *Diário* os negócios da Ásia: "Soube-se que houve [muitos] mortos na China[70] quando, um ano antes, lutou-se durante a festa de São Francisco; não houve vítimas espanholas, mas pereceu grande quantidade de nativos dessas regiões chamados *sangleyes*."[71] A revolta dos chineses de Manila (ou *sangleyes*) de 1605 foi efetivamente aniquilada em sangue, deixando 23 mortos entre os rebeldes.

A Cidade do México não é senão uma malha entre outras nos circuitos que se irradiam a partir de Manila. À via pacífica e mexicana em direção à Espanha acrescenta-se a via terrestre e asiática. Depois do massacre dos chineses rebeldes, o governador de Manila decide enviar dois agostinianos a Castela, "pela via da Índia oriental, (...) via Goa, Pérsia, Babilônia, Turquia e Itália", e dois outros embaixadores à China via Macau, "para dar conta do acontecimento e saber como ele tinha sido acolhido nesse reino".[72] Não foi trabalho perdido. "Pelos navios da China" o governador das Filipinas recebeu três cartas do "vice-rei" chinês das províncias de Chincheo, que acusava recebimento da missiva de Manila.[73] Esse acontecimento local é, pois, conhecido em escala planetária e sua difusão ultrapassa mesmo por várias vezes os confins da monarquia católica, para tocar ou atravessar quase todos os grandes impérios do globo, sejam eles português, persa, otomano ou chinês. Certamente, a eficácia e a segurança das redes de comunicação deixam ainda muito a desejar: os monges que partiram de Manila para atingir a Espanha levaram três anos para chegar à Península, ao preço de "tribulações infinitas".[74] Entretanto, o essencial está aqui: o esforço para pôr em órbita uma informação local e a atenção dirigida à sua recepção na imensa China, sinais da espantosa abertura dos horizontes ibéricos.

Para quem se limita a imaginar o globo a partir das costas da Europa ocidental, Manila está, sem dúvida alguma, no "fim do mundo"; mas quem se arriscaria ainda a designar assim um posto avançado voltado para a China, o Japão, a Coreia e a Ásia do Sudeste? As Molucas dos portugueses, as Filipinas espanholas e o México destacam-se como os revezamentos mais importantes de uma informação que se mundializa e cuja fonte pode estar em Manila ou Paris. Em outubro de 1606, a capital da Nova Espanha comenta uma outra notícia da Ásia, que inflama imediatamente os espíritos: "Soube-se então que os espanhóis haviam feito a conquista da província de Molucas, e que ela pertence agora ao rei Felipe III, que se acha na Espanha; soube-se também que os cristãos haviam feito prisioneiro o rei que governava as Molucas."[75] Em seu *Diário*, Chimalpahin reúne em duas linhas a Europa de Felipe, a Ásia das Molucas e a América mexicana. Essa pequena frase mostra que a Cidade do México tornou-se uma das passagens obrigatórias das notícias que circulam nos quatro cantos do planeta. Instalado quase a meio caminho entre teatros separados por milhares de quilômetros, entre a extrema Ásia e a Europa ocidental, sempre de sentinela em sua ermida de San Antonio

Abad, Domingo de San Anton Miñon Chimalpahin coleta as notícias dos gigantescos espaços que percorrem os ibéricos.

Portugueses em Macau. Detalhe de um biombo japonês, 1577.
Werner Forman, akg-images.

Embora a monarquia católica não tenha o monopólio das informações, suas fronteiras deixam filtrar grande quantidade de notícias, mesmo nos domínios mais sensíveis. No início do século XVI, o império otomano interessa-se pelo Novo Mundo.[76] Eis como, em 1513, o famoso mapa do mundo, de Piri Reis apresenta em Istambul a descoberta do Brasil:

> Indo em direção à província de Hint [Índia] um navio português encontrou um vento contrário que o afastou da costa. Depois de ter sido levado por uma tempestade em direção ao sul, viram um litoral diante deles (...) e pessoas no litoral que estavam nuas. Mas elas lançavam flechas dotadas de pontas com osso de peixe.[77]

O mapa do Novo Mundo passa aos piores adversários dos ibéricos uma imagem, muito precisa para a época, das margens do oceano Atlântico. Na Ásia dos portugueses, os frágeis muros do Estado da Índia têm ouvidos. "O zamorim [o rajá Samudri] (...) e os outros conhecem imediatamente o que se decide no conselho e as instruções da frota que se dirige a Malabar e alhures (...) Em Daboul e Surat, no mesmo instante, sabe-se tudo da frota portuguesa que parte para vigiar os navios que vão e vêm para Meca."[78] Em outros lugares, os horizontes ancestrais conhecem dilatações gigantescas. O Brasil entra na mira do Grão-Mogol, e o México sonha obsessivamente com o arquipélago nipônico. No fim do século XVI, as autoridades japonesas seguem com atenção o destino da Nova Espanha, esperando encontrar ali um novo parceiro comercial e uma outra abertura para as terras dos "Bárbaros do Sul", ou pressentindo o destino lamentável que os espera em caso de conquista espanhola. Assim como elas não sabem nada dos negócios europeus, quer se trate das intrigas de Antonio, o pretendente ao trono de Portugal, quer se trate dos conflitos que opõem Espanha, Inglaterra e Turquia.[79] Também por toda parte, portugueses que passaram além das fronteiras da monarquia, renegados, comerciantes ou mercenários, divulgam o que sabem do mundo dos ibéricos.

Capítulo III

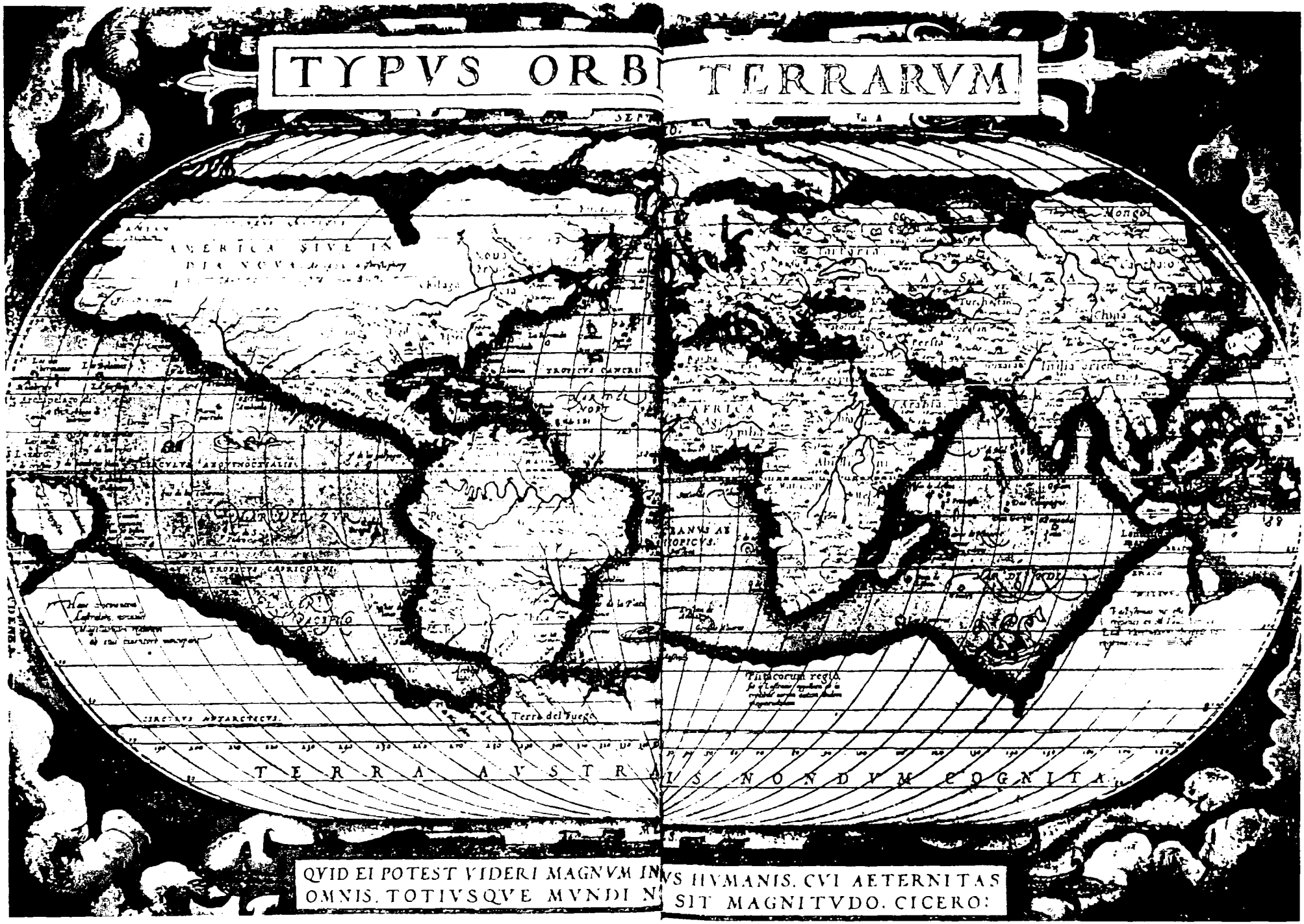
Uma outra modernidade

> [O rei deve] enviar grandes matemáticos flamengos e alemães para dar a volta ao mundo a fim de medir a posição das estrelas, sua configuração (...) e a profundidade dos mares.
>
> Tommaso Campanella, *La Monarchia di Spagna*, 1598.

As cifras estão aí. Em 1605, os livreiros castelhanos expediram uma boa parte da primeira edição de *Dom Quixote* ao Novo Mundo, ou seja, perto de 300 exemplares para Nova Espanha e uma centena para Cartagena das Índias. Uma parte da tiragem desapareceu em naufrágios sobrevindos ao largo de Havana e de Santa Margarita, mas ao menos 72 exemplares do romance de Miguel de Cervantes chegaram a Lima, às mãos do livreiro Miguel Méndez. Dali, volumes tomaram o caminho de Cuzco e das regiões afastadas dos Andes. O mesmo movimento levou para a América do Sul a primeira edição das *Comédias*, de Lope de Vega.[1] No século XVI, outras partes do mundo se acostumaram a receber e a ler a literatura europeia, tanto seus clássicos quanto suas novidades, tanto suas obras-primas quanto sua produção medíocre. A mobilização ibérica provocou uma revolução na história do livro europeu, cuja dimensão começa a ser percebida.[2]

Livros ao redor do mundo

As referências eruditas de Chimalpahin, as alusões literárias de Balbuena ou as citações abundantes na cerimônia das relíquias, na Cidade do México, em 1578, permaneceriam inconcebíveis sem essa circulação da imprensa. A difusão transoceânica dos livros europeus é a ilustração mais concreta do movimento que invade todas as bases intelectuais do Renascimento. Mas os livros fazem



Theatrum orbis terrarum, Antuérpia, Abraham Ortelius, 1571, akg-images.

mais que exportar a modernidade europeia: contribuem para modelar uma outra, surgida do enfrentamento dos ibéricos com as outras partes do mundo.

No início do século XVI, partindo, por sua vez, à conquista das terras atingidas pelos ibéricos, o livro europeu atravessa o Atlântico com os conquistadores, os missionários e os representantes da Coroa, assim como havia seguido os portugueses na África e ao longo das costas da Índia. Mais tarde, ele se introduzirá no Japão e na China, com os jesuítas portugueses e italianos. Pela primeira vez em sua história, os livros, como os navios, circulam em todos os oceanos. É difícil avaliar numericamente essas exportações. As fontes permitem indicar mais de oito mil livros partidos da Espanha para as Índias ocidentais, entre 1558 e o fim do século XVII, mas provavelmente é preciso multiplicar essa quantidade por dez, para levar em conta o contrabando e tudo o que escapou ao olhar das administrações ibéricas.[3] No entanto, a mobilização do fundo europeu não é apenas uma transferência mecânica. Acarreta uma série de efeitos secundários, de reações ou de retornos à Europa, que seria muito difícil de prever ou de orquestrar. Um exemplo: graças à tradução, os clássicos da literatura europeia se reproduziram sob outros céus. Por volta de 1520, quando Duarte de Rezende parte para assumir suas funções de feitor do rei de Portugal nas Molucas, leva consigo obras de Cícero que traduziu no decorrer de suas intermináveis travessias;[4] de volta a Portugal, publica sua versão em Coimbra com o título *Marco Túlio Ciceron de Amicicia, paradoxos e sonho de Scipião*. Um outro português, Henrique Garcés, especialista em minas e técnicas de extração de prata, sulca a América espanhola levando em sua bagagem as obras de Camões e de Petrarca, as quais ele se dedica a traduzir para o castelhano, ao longo de suas viagens entre os dois hemisférios.

Assim como as imagens, os livros impressos na Europa dão a volta ao mundo e ultrapassam as fronteiras da monarquia católica. Um exemplar do *Teatro do mundo* (1579), do geógrafo antuerpiense, Abraham Ortelius, chega ao Japão, antes de ser oferecido ao imperador da China por Matteo Ricci.[5] A *Topografia da cidade de Roma* (Frankfurt, 1597), de Théodore de Bry,[6] consagrada aos esplendores da Roma antiga, ou ainda as vistas de cidades publicadas por Georg Braun e Frans Hogenberg, em seus *Civitates orbis terrarum* (Colônia, 1575-1583), conhecem o mesmo destino.[7] Os livros se exportam e circulam com seus leitores. Bibliotecas acompanham seus proprietários pelos oceanos do globo. Lê-se nos barcos para matar o tempo, para si ou em voz alta para os companheiros de viagem. A voga de um autor, a habilidade comercial dos livreiros fazem com que se devorem, muitas vezes, as mesmas obras nas diferentes partes do mundo, a milhares de quilômetros da Europa. Amadores dispersos entre a África, a Ásia e a América formam um novo leitorado que se interessa pelos mesmos títulos, obras de piedade, clássicos latinos ou romances de sucesso. Em 1583, a biblioteca de um espanhol de Manila continha 23 obras literárias, entre elas o *Orlando furioso*, de Ariosto, na tradução de Jerónimo de Urrea, e a *Arcádia*, de Jacopo Sannazaro.[8] Os livros que atravessam os mares nem sempre são aqueles que a posteridade reteve. Quem se lembra hoje, deste lado dos Pirineus, da *Diana*, de Jorge de Montemayor, e das sequências que lhe foram dadas? Na Espanha de Cervantes, o cura, que examinava a biblioteca de Dom Quixote, havia pedido que as chamas poupassem essa famosa obra "que teve a honra de ser a primeira desse gênero de livros".[9] É esse romance pastoral, *best-seller avant la lettre*, que os agentes da Inquisição descobrem nas mãos dos portugueses de Salvador da Bahia (1591) e dos espanhóis das Filipinas (1583).[10] Que a quarta parte da *Diana*, publicada na Espanha, em 1582, possa ser lida em Manila, apenas um ano mais tarde, diz muito sobre a rapidez da circulação das obras, muitas vezes superior a que se observa hoje.

Espanhóis, mestiços e índios letrados da América são bem numerosos, no fim do século XVI, para constituir um mercado que interesse aos livreiros da Península. Se uma boa parte da primeira edição de *Dom Quixote* viaja pelo mar para a América e o Peru, é que os volumes recentemente editados, os livreiros o sabem, ali serão vendidos a melhor preço. Mesmo os "maus livros" exportam-se. Aliás, muito bem. A dificuldade e, muitas vezes, os riscos que havia em expandir certos títulos, proibidos na Espanha, incitam os livreiros a se livrar deles, expedindo-os discretamente para o outro lado do oceano, graças a redes de cumplicidades. Foi o caso, por exemplo, da Bíblia de Vatable, de que podemos seguir as tribulações de Medina del Campo até a Cidade do México. A *Selva de aventuras*, de Jerónimo Contreras, que figura no Índex das obras *proibidas*, enfrenta dois oceanos antes de ancorar em Manila. No início dos anos de 1590, o Brasil português acolhe títulos tão suspeitos quanto a *Diana*, as *Metamorfoses* de Ovídio ou ainda a comédia *Eufrozina*, de Jorge Ferreira de Vasconcelos (1555), no entanto, proibidos pela Inquisição lisboeta.[11] Onde quer que se encontrem, os comissários do Santo Ofício devem abrir os olhos: "Os livros são uma das principais razões da inspeção dos navios, especialmente das caixas que fazem parte da carga."[12]

Ao mesmo tempo que os livros, línguas europeias se mundializam. O século XVI é a era da difusão das línguas antigas, como o latim e o grego, ou modernas, como o castelhano, o português e o italiano. Na Cidade do México, os estudantes indígenas do Colégio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco aprendem o latim desde 1536, como logo o farão os de Goa; e no fim do século, os jovens japoneses do Colégio de Arie (93 alunos em 1596).[13] A emergência desse novo leitorado revela que a circulação planetária do livro não obedece apenas à abertura das rotas marítimas e ao acaso das viagens.

Imprensas da América e da Ásia

A fabricação local do livro europeu exige o envio de um material dispendioso, a instalação de ateliês de impressão, a presença de tipógrafos experimentados, tão curiosos do mundo quanto das novas línguas nas quais terão de trabalhar.[14] A Cidade do México acolhe lombardos, como Giovanni Paoli, torinenses, como Antonio Ricardo, rouanenses, como Pierre Ochart. Goa emprega flamengos, como Johannes de Endem, ou ainda castelhanos, como Juan Gonzáles e Juan de Bustamante.[15] Eles admitirão assistentes indígenas, logo familiarizados com a arte da tipografia.[16]

Foi na Cidade do México que se sentiu, pela primeira vez, a necessidade de se produzirem no local obras adaptadas às exigências da evangelização. Em 1538, com o apoio técnico e financeiro dos Cromberger de Sevilha e sob o estímulo do bispo da Cidade do México e do vice-rei, abre-se a primeira imprensa das Américas.[17] Uns 40 anos mais tarde, o exemplo é seguido por Lima, onde se estabelece o piemontês Antonio Ricardo, vindo da Cidade do México.[18] Na Ásia, em Goa, menos de 20 anos depois da capital da Nova Espanha, as imprensas do colégio jesuíta publicam sua primeira obra, as *Conclusiones philosophicas*.[19] Em 1561, a Companhia edita livros em língua indígena, o concani, com uma *Cartilha de doutrina christã*.[20] Em 1588, Macau imprime seu primeiro livro com caracteres móveis à moda europeia, o *Christiani pueri institutio*, de Juan Bonifácio,[21] quatro anos depois que o jesuíta italiano Michele Ruggieri editou um catecismo em caracteres chineses em uma prensa xilográfica. A primeira imprensa europeia é instalada no Japão em 1590:[22] mais de 80 livros sairão dali, graças aos esforços dos jesuítas.[23] As Filipinas espanholas abrigam uma atividade mais modesta: Manila espera 1593 para publicar uma *Doctrina christiana en lengua española y tagala*.[24] Com 23 títulos publicados, entre a metade do século

XVI e 1636,[25] a Índia portuguesa ocupa o terceiro lugar, depois da Cidade do México (aproximadamente 300 títulos) e do Japão (mais de 80).[26]

Provisões cédulas de Sua Majestade, Cidade do México, Pierre Ochart, 1563.

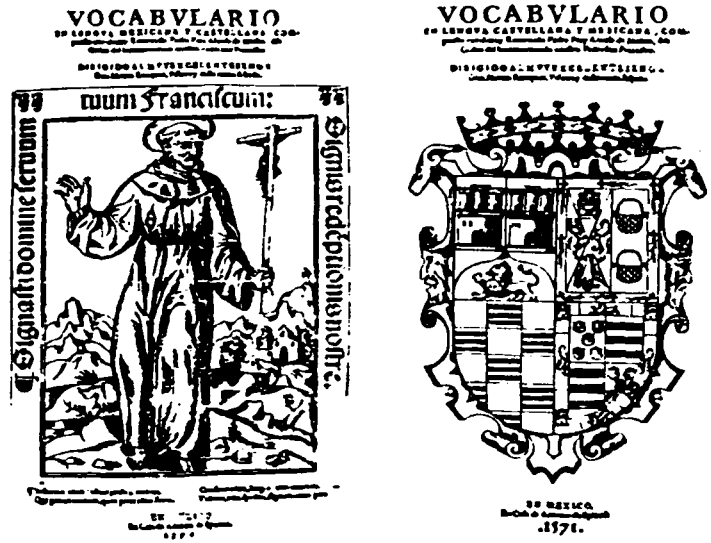
Esses intercâmbios técnicos implantam-se paralelamente nas duas extremidades do mundo. Goa publica uma primeira obra de filosofia nos anos de 1550, no momento em que a Cidade do México edita os grandes tratados do agostiniano Alonso de la Vera Cruz, sua *Recognitio summularum* (1554), sua *Resolutio dialectica* (1554) e sua *Physica speculatio* (1557). As constituições do arcebispado da Cidade do México vêm à luz em 1556, e as do arcebispado de Goa, 12 anos mais tarde.[27] Paralelismo e sincronia igualmente entre o Japão e o México: é no mesmo ano, em 1594, que um instrumento linguístico de importância, a gramática latina do português Manuel Álvarez, é publicada na Cidade do México e no Japão.[28]

Sem que se possa falar em política organizada e menos ainda em rede, as imprensas de origem ibérica estimulam o desenvolvimento de uma literatura cristã em língua local, acelerando a circulação dos textos, das ideias e das crenças europeias. Por toda parte, o objetivo prioritário continua sendo

o doutrinamento dos indígenas. Nesse sentido, os esforços do arcebispo da Cidade do México, Juan de Zumárraga, prefiguram os do arcebispo de Goa e do jesuíta Valignano, no Japão. Os catecismos e os dicionários publicados em Goa, em Macau ou em Amacusa são os correspondentes asiáticos dos dicionários e dos manuais de confissão que Alonso de Molina e Marturino Gilberti compõem no México, em náuatle e em purepecha.

A mundialização das línguas europeias é acompanhada de uma outra forma de penetração. Pouco a pouco traduzidos nas línguas ameríndias e asiáticas, fragmentos do patrimônio clássico e um bom número de textos cristãos tornam-se acessíveis a sociedades até então totalmente estranhas à tradição europeia. As *Fábulas* de Esopo são traduzidas para o náuatle na Cidade do México e para o japonês em Nagasaki. Um exemplar da versão nipônica, ornado de gravuras realizadas pelos discípulos japoneses do jesuíta Nicolo, chegará mesmo às mãos de Matteo Ricci, que, por sua vez, a oferecerá a um mandarim da corte do imperador da China.[29] Como consequência dessa dinâmica da tradução, as línguas ameríndias – as quais nenhuma, até então, se escreviam[30] – são transcritas foneticamente e adquirem uma existência material na forma de livros ou de folhas soltas. Isso é verdade particularmente no que diz respeito ao náuatle, do maia, do quéchua, do tupi do Brasil ou do timucua da Flórida.[31] A mobilização ibérica impulsiona a escrita latina e os caracteres de imprensa europeus em todas as partes do mundo. A dinâmica inaugurada na América, relançada em Goa, ganha a Extrema Ásia. O japonês é transcrito em caracteres latinos. Mesmo destino para o tagalog, uma das línguas das Filipinas, uma vez que o editor ladino Tomás Pinpin, um filipino bilíngue, empreende a publicação, em 1610, de seu método de castelhano, *Librong Pagaaralan nang manga Tagalog nang uicang Castila*, utilizando o alfabeto latino.[32] As palavras viajam com os livros. O livro à europeia (*libro* em castelhano) torna-se *librong* em tagalog, ao passo que é a palavra náuatle *amoxtli* – que designava outrora as antigas pinturas pictográficas – que se retém na Nova Espanha.

A impressão local de livros dá oportunidade para se mestiçar as línguas locais, fixando-as tipograficamente, tomando-as nas redes da gramática latina,[33] modelo na Europa de toda língua por excelência, e submetendo-as aos comandos e entradas de dicionários concebidos segundo o modelo do dicionário de Ambrosius Calepinus. Na América e na Ásia, monges, ávidos por comunicar-se com suas futuras ovelhas, multiplicam as "artes" como outras tantas chaves para entrar nas línguas do mundo: *Arte de la lengua mexicana y castellana*, do franciscano Alonso de Molina; *Arte de lingua de Japam*, do jesuíta João Rodrigues (Nagasaki, 1608).[34] Os dicionários representam produções ainda mais ambiciosas: o de Alonso de Molina – castelhano/náuatle e náuatle/castelhano – é publicado na Cidade do México em 1571,[35] enquanto um *Dictionarium latino lusitanicum ac japonicum* é publicado em Amacusa, 24 anos mais tarde.[36] Os primeiros vocabulários, obras de devoção e antologia de textos de origem europeia, que aparecem na América e na Ásia, reúnem-se às numerosas obras que as imprensas e livrarias ibéricas exportam para as quatro partes do mundo. Graças a todos esses livros, que respondiam, antes de tudo, às ambições de um empreendimento evangelizador levado à escala do globo, a imprensa e a literatura europeias se mundializam.



Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, Cidade do México, Pierre Ochart, 1571.

O retorno de novos saberes à Europa

Impulsionada a partir da Europa, a mobilização ibérica não deixa habitualmente senão um papel puramente local a seus mediadores americanos e asiáticos. Nesse contexto, o retorno do impresso americano ou asiático ao Velho Mundo faz, e ainda por muito tempo, figura de exceção. O destino dos *Colóquios dos simples*, a suma sobre a botânica indiana, publicada em Goa, em 1563, pelo médico português Garcia da Orta, merece, entretanto,

que aí nos detenhamos. Concebida na forma de um diálogo entre o autor e um espanhol curioso quanto aos remédios das Índias, a obra dirige-se a um público europeu do qual ela se empenha em corrigir os erros e as ignorâncias. Seu sucesso é estrondoso: em 1567, é traduzida para o latim por Charles de l'Escluse (Clusius), depois para o italiano por Annibale Briganti (Veneza, 1575), e muito cedo integrada às publicações europeias, a começar pelas de Juan Fragoso (Alcalá de Henares, 1566) e de Cristóvão de Acosta (Burgos, 1578).[37]

A chegada das "drogas" exóticas no mercado europeu e sua adoção no seio das farmacopeias ocidentais despertam uma grande curiosidade e atiçam demais os interesses comerciais para que as informações não sejam rapidamente divulgadas. A mobilização inverte-se então: saberes novos são exportados para a Europa explorando os mediadores técnicos recentemente implantados nas terras longínquas.

Excepcional por seu sucesso europeu, a obra de Garcia da Orta não é, entretanto, um caso isolado. Na segunda metade do século XVI, médicos espanhóis haviam publicado, no México, obras que se dirigiam ao leitor europeu. Em suas *Opera medicinalia* (1570), Francisco Bravo atacou abertamente seu colega sevilhano Nicolás Monardes, a respeito de uma cirurgia, e discutia a posição do italiano Fracastoro sobre a febre tifoide.[38] Juan de Cárdenas fará de seus *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591)[39] uma antologia de curiosidades à glória do Novo Mundo, na firme intenção de tirar "do abismo do esquecimento as singulares e excelentes propriedades que todas essas províncias ocultam".[40] No entanto, nem Bravo nem Cárdenas, que estavam longe de ter o gênio de Garcia da Orta, chegaram a conquistar o mercado europeu e a reunir os apoios indispensáveis a uma difusão ibérica e continental.

Muito mais que o impresso americano ou asiático, são os manuscritos compilados nos territórios da monarquia católica que asseguram um retorno de informações ao Velho Mundo, trazendo-lhe dados de uma riqueza sem precedente. Os letrados europeus podem descobrir os textos, muitas vezes acompanhados de imagens, dos missionários Bernardino de Sahagún e Diego Durán sobre o México; as crônicas de Pedro Cieza de León e de Guamán Poma de Ayala sobre o antigo Peru; as cartas dos jesuítas Nóbrega e Anchieta sobre o Brasil; os escritos de Luís Fróis sobre o Japão. Os manuscritos expedidos na Europa terminam, às vezes, nas imprensas do Velho Mundo, em vez de se acumularem nas prateleiras das grandes bibliotecas, onde

muitas vezes se perdem. Assim é quanto às cartas dos jesuítas, cuja difusão[41] a Companhia orquestra cuidadosamente; quanto às traduções castelhanas de Henrique Garcés, que publica seu Camões e seu Petrarca em Madri, em 1591; e assim quanto à epopeia de Balbuena, *El Bernardo*, publicada em 1624, ou seja, mais de 20 anos depois de ter sido terminada no México.[42] É o destino também, depois de muitas peripécias, da *História natural*, de Francisco Hernández, uma suma sobre o México, revisada e publicada em Roma, em latim.[43] Mesmo os trabalhos dos mestiços, como Garcilaso de la Vega ou Diego Valadés, recebem as honras da impressão, em Lisboa para o primeiro, em Roma e Perúgia para o segundo.[44]

Ao lado dos manuscritos redigidos por índios, mestiços ou europeus, um mesmo movimento leva à Europa objetos estranhos que confrontam os sábios do Velho Mundo com outros modos de expressão: os livros da China e seus ideogramas, as "pinturas" pictográficas do México, os quipos peruanos com seus nós dispostos sobre cordões coloridos. Nos anos de 1570, a rainha Catarina de Portugal possuía dois livros em chinês, "impressos e de conteúdo histórico".[45]

Em Lisboa, Bernardino de Escalante tem o privilégio de observar obras chinesas, nas quais inspira-se para editar ideogramas, em seu tratado sobre a navegação portuguesa.[46] Os códices mexicanos transitam entre as cortes europeias e os gabinetes de curiosidades, passando às vezes das mãos dos piratas às dos bibliotecários reais. São copiados em Roma – é o caso do *Códice Rios* – e em Florença, onde o pintor Ludovico Butti povoa seus afrescos da Antica Armeria (hoje os Ofícios) de pássaros tropicais e de guerreiros mexicanos, misturando sem complexo elementos americanos e empréstimos asiáticos.[47] Uma dezena de anos depois de Bernardino de Escalante, o franciscano Diego Valadés manda imprimir em sua *Rhetorica christiana* pictografias mexicanas, que propõe explorar com fins mnemotécnicos. O frontispício da crônica dos índios, atribuída a Antonio de Herrera, orna-se de desenhos tirados de um códice mexicano hoje conservado em Paris, o *Telleriano Remensis*.

Escalas planetárias

O século XVI não se limita, pois, à mobilização dos recursos do Ocidente para o resto do globo. Em retorno, a expansão ibérica multiplica os efeitos, e não somente no domínio das especiarias e dos metais preciosos. Informações,

textos, traduções, testemunhos, vindos das outras partes do mundo, enriquecem as bibliotecas e as coleções da Europa ocidental, central e mesmo oriental, tecendo uma tela planetária. Os primeiros grandes textos sobre a América, a África e a Ásia viajam com os ibéricos. Os escritos de López de Gómara e de Fernández de Oviedo, para ater-se aos mais famosos cronistas do Novo Mundo, são lidos em toda a Europa, no império otomano e até na Ásia portuguesa, enquanto Garcia da Orta e Albuquerque são comentados na América. As relações intercontinentais não se limitam a um colóquio com a Europa, mesmo que inevitavelmente a Península constitua um de seus polos dominantes.

No interior da monarquia católica criam-se outros circuitos. Os portugueses e os mulatos do continente africano preocupam-se com as coisas da Índia e do Brasil. Em seu *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde* (1594), André Álvares de Almada evoca tanto o Caribe quanto o Estado da Índia. Os portugueses do Brasil não podem ignorar seu vizinho africano, de onde tiram seus escravos; por sua vez, a Nova Espanha cobiça o dinheiro das terras do Peru, tanto quanto se exalta a ideia de conquistar seus longínquos confins setentrionais. E, na Cidade do México, o índio Chimalpahin não é o único a se voltar para a Ásia. É sintomático que o primeiro livro de história política, consagrado às Filipinas, tenha sido publicado pelas imprensas da cidade, em 1609, por Antonio de Morga.[48]

À força de estender-se e intensificar-se em diversas partes do globo, a mobilização dos homens e das coisas adota uma escala planetária. Os limites reais ou imaginários do domínio ibérico, os confins do "imenso poder da monarquia da Espanha",[49] evocada tão bem por Giulio Cesar Capaccio, em seu elogio a Nápoles, são constantemente contestados. Se, na origem, as Colunas de Hércules erguiam-se "à beira do mar de Cádiz", elas desabaram, em seguida, sob os golpes do imperador Carlos Quinto, antes de serem reerguidas sobre a outra face do globo, no arquipélago das Filipinas.[50] Essa planetarização dos horizontes explica as inúmeras referências às "quatro partes do mundo", na pena dos contemporâneos. Ao longo das páginas, encontram-se avaliações contabilizadas de percursos sempre mais consideráveis. Nos anos de 1530, o português António Galvão faz um balanço das riquezas potenciais do sudeste asiático, enumerando distâncias que não parecem de maneira alguma inquietá-lo, como se os trajetos longos e difíceis se banalizassem: "De Sumatra às Molucas, não *mais que* 400 léguas de travessia (...) e o mar

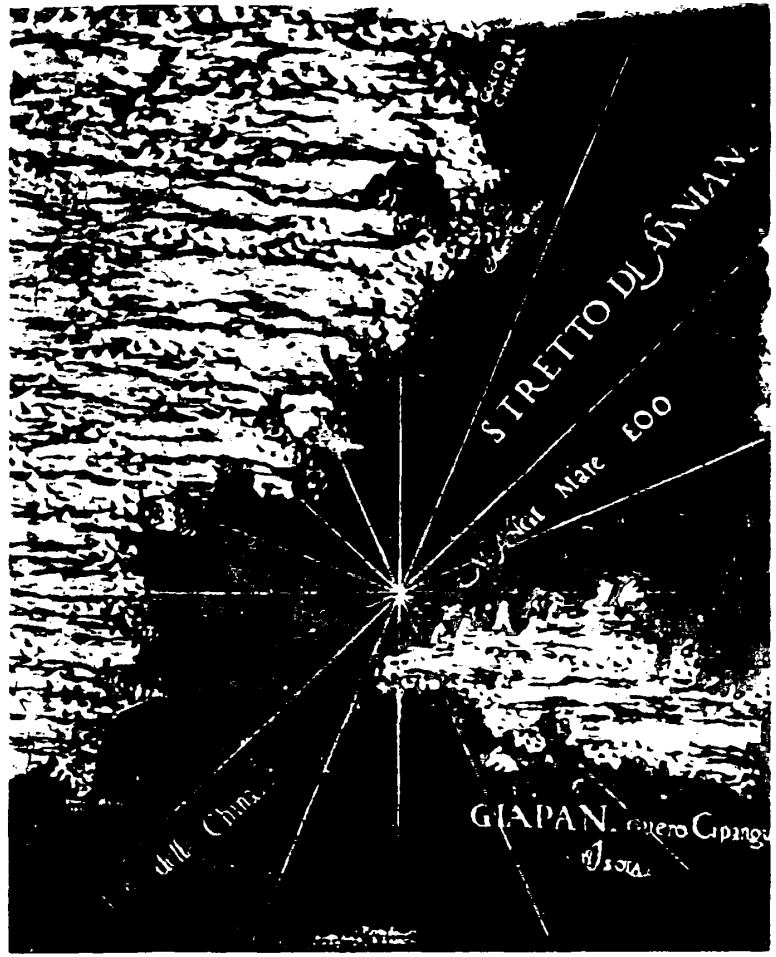
O vendaval de Pantitlan.
Códice de Florença, Florença, Biblioteca Mediceu Laurenziana, 1578, v. I, f° 35 r°.

calmo como um lago; há outras tantas para a China e um pouco mais para as ilhas Lequios."[51]

Quando, 40 anos mais tarde, o cosmógrafo López de Velasco avalia a extensão das costas da América, a constelação de algarismos com a qual se defronta não tem mais nada em comum com as dimensões de Castela, nem mesmo com as da Península Ibérica: "Este território cobre uma distância de 3.150 léguas do norte ao sul, e outras tantas de leste a oeste, sobre as quais contam-se, de terra firme descoberta, 2.200 léguas de comprimento, do norte ao sul, e aproximadamente 1.000 léguas de largura no máximo."[52] Sua *Geografia e descrição universal das Índias* (1574) oferece um exemplo espetacular desse insaciável apetite de informações, de algarismos, medidas, nomes, territórios. Passando as páginas da obra, tem-se a impressão de que o mundo se estende ao infinito. Depois de ter percorrido a descrição dos territórios submetidos à Coroa de Castela, descobre-se um novo capítulo sobre o Brasil, depois um outro sobre as *Islas del Poniente* e a *Especiería* (a "Épicerie" [especiarias] no francês da época), e um outro ainda sobre as Filipinas, tendo, à guisa de conclusão, uma "Corografia da costa da China", tirada de uma descrição do Japão, antes de algumas páginas – as últimas, desta vez – sobre a Nova Guiné e as ilhas Salomão.[53] Adotar uma escala planetária não é um simples exercício de aritmética. Os europeus devem então habituar-se a novas experiências humanas ligadas a todas as facetas da mobilização. Se os andarilhos, no sentido próprio do termo, permanecem ainda a exceção, inúmeros são os missionários, os comerciantes ou os burocratas que aprendem a organizar suas atividades entre o México e o Peru, as Filipinas e Castela, ou entre Goa, África, Brasil e Lisboa. Outros espaços, outras raízes, outras rupturas...

A mobilidade dos horizontes

"Nosso mundo acaba de achar um outro..."[54] Desencravando a Europa e várias partes do mundo, a mobilização dos seres e das coisas cria, no mesmo instante, distâncias e proximidades inéditas. Isso é verdade quanto ao mundo dos objetos, ao dos imaginários e ao dos modos de vida. O desconhecido ontem torna-se hoje familiar; o inacessível está doravante disponível; e o longínquo pode repentinamente irromper do próximo. Nos cais de Rouen ou nos mercados de escravos de Castela, os europeus cruzam-se com índios do Brasil. Enquanto os cosmógrafos jogam com distâncias outrora



O mar da China, Taiwan e a costa oriental chinesa, Stefano Buonsignori, 1575-1584.
Rabatti – Domingie, akg-images.

inconcebíveis, os hábitos vencem as barreiras marítimas e as fronteiras da civilização. As novas formas de consumo não escapam disso. Ao longo do século XVI, os amadores de leques ou os consumidores de tabaco, que eram numerosos entre as populações ameríndias, fazem novos adeptos neste lado aqui do mundo. Em sentido inverso, os índios do Novo Mundo descobrem

os prazeres inebriantes e dispendiosos dos álcoois europeus e do vinho da Espanha; e os negros da África devem habituar-se à mandioca brasileira.

O domínio das ciências e da medicina ilustra a amplitude dos deslocamentos e a velocidade das acelerações. Sábios, traficantes e comerciantes, essas cadeias de intermediários revelam-nos uma outra manifestação concreta do movimento que leva os mundos uns para os outros. A "raiz de *Michoacán*" [mandioca] ou "ruibarbo das Índias" cresce no México, na região de Colima. No início dos anos de 1540, 20 anos depois da conquista do país, ela chama a atenção dos espanhóis que a enviam à Cidade do México, depois fazem-na atravessar o Atlântico. Um médico de Sevilha, doutor Nicolás Bautista Monardes,[55] a experimenta e descreve as etapas sucessivas da difusão da planta, estabelecendo o que chamaríamos hoje sua "traçabilidade".[56] Seus efeitos salutares sobre inúmeros pacientes convencem o médico sevilhano, após algumas resistências, a adotar seu uso, e a "raiz de *Michoacán*" obtém um sucesso espantoso "no mundo inteiro".

> Purga-se com o ruibarbo das Índias não somente na Nova Espanha e nas províncias do Peru, mas também na Nova Espanha, na Itália, na Alemanha e em Flandres. Expedi longos relatórios sobre ela para quase toda a Europa, tanto em latim quanto em nossa língua (...) Os espanhóis compram as plantas e enviam-nas à Espanha como mercadorias (...) Seu uso já é tão corrente que a trazem em grande quantidade, como uma mercadoria essencial, cuja venda rende muito dinheiro.[57]

Não é preciso dizer que a difusão dessas novidades passa por sua comercialização. A mobilização ibérica tanto é questão de rentabilidade quanto de interesse científico, ou de curiosidade.

Ela é também questão de imaginação. Em 1577, em sua obra sobre a expansão portuguesa, Bernardino de Escalante manifesta o desejo de uma pronta conversão da China ao catolicismo, invocando a facilidade da viagem e a relativa proximidade desse reino.[58] A ouvi-lo, bastaria atravessar o Pacífico, partindo de um dos dois portos mexicanos, Acapulco ou Navidad, e deixar-se levar pelas brisas que sopram de outubro ao fim de abril! A distância não parece mais assustar os adversários da monarquia católica. No fim do século XVI, o xógum japonês Hideyoshi, encorajado por suas conquistas na Coreia, excita a ameaça de represálias militares contra Castela: "Mesmo que essas regiões sejam afastadas e distantes, se alguém levanta-se contra minhas ordens, enviarei lá meus excelentes capitães para domá-los."[59]

O otimismo de Bernardino de Escalante revela-nos que os espaços cobiçados pelos ibéricos são tão gigantescos quanto imprecisos. Em 1493, pelas bulas alexandrinas, depois no ano seguinte pelo tratado das Tordesilhas, Castela e Portugal partilharam entre si o mundo conhecido e a conhecer em duas partes iguais, segundo uma linha situada a aproximadamente 370 léguas a oeste do arquipélago do Cabo Verde. Na verdade, os *experts* dos dois países não chegaram nunca a um acordo sobre a posição exata desse meridiano, e os espaços planetários assim delimitados permaneceram entidades abstratas de contornos imprecisos e controvertidos.

Na sua imensa maioria, os espanhóis, os portugueses, os italianos ou os flamengos que atravessavam o oceano não eram nem pilotos nem cosmógrafos e mantinham uma ideia muito confusa dos limites que separavam os novos territórios. Os contornos dos reinos ibéricos não eram forçosamente mais nítidos em suas mentes, uma vez que o primeiro mapa de Portugal remonta a 1561.[60] A circulação dos portugueses em Andaluzia, em Estremadura ou na Galícia, prolongava-se naturalmente além do Atlântico. Nenhuma fronteira física travava a mobilização dos homens e das coisas, em particular no Atlântico Sul e no rio da Prata, que eram frequentados indiferentemente por castelhanos e portugueses. A circulação dos homens não se acompanhava, pois, necessariamente, de uma representação precisa dos impérios e menos ainda de uma divulgação sistemática das informações. Isso talvez explica em grande parte a audácia das expedições de Colombo ou os entusiasmos asiáticos de Cortés e do arcebispo Zumárraga. Uma avaliação mais exata das coisas teria provavelmente retardado muitas partidas. Poucos mapas atualizados circulavam, e um fidalgo português de Elvas embarcava tão facilmente para a Flórida dos espanhóis quanto para Goa.[61]

Compreende-se então melhor que grande quantidade de indivíduos de Lisboa tenha tomado parte em empreendimentos de descoberta e de colonização da América espanhola[62] ou que, aproveitando essa flexibilidade, sem esperar a união das duas coroas, o cosmógrafo Juan López de Velasco tenha incluído a integralidade do Brasil português na sua descrição das Índias ocidentais. É também por essa razão que descobrimos, na pena do carmelita Vázquez de Espinosa, uma espantosa descrição da Amazônia brasileira, entregue às explorações de um espanhol do México – episódio muito tempo esquecido pela historiografia luso-brasileira. Será necessário que se

constitua melhor a representação do Estado-nação e do território que lhe corresponde para que a mundialização europeia siga um outro curso.[63]

À imprecisão dos limites acrescenta-se uma percepção igualmente imprecisa das distâncias reais (o Pacífico) e dos obstáculos a vencer (a China). Essas "faltas" não provêm unicamente dos "atrasos técnicos" ou das incapacidades da época. As ideias do Renascimento também contribuíram poderosamente. O mundo aparecia como uma criação inacabada, ao passo que a velha noção de metamorfose continuava a consignar ao movimento dos seres e das coisas uma extensão quase infinita, antes que a ciência do século XVII europeu tivesse fixado suas leis e seus limites. A ausência de uma representação estabilizada do planeta incitava sábios e humanistas a cultivar a percepção de um mundo móvel, o que, por sua vez, alimentava a mobilização dos homens e dos imaginários.[64] Nada de surpreendente que os mapas de então possam prometer tanto de desconhecido quanto de conhecido.

Local/global ou a "pátria" e o "mundo"

A raiz de *Michoacán* que encalha nos herboristas de Castela, de Flandres e da Itália adquire, de repente, uma "visibilidade" europeia, deixando de ser uma erva local, utilizada por obscuros curandeiros de Colima, para ser levada aos altares da história natural e da medicina europeia. A mobilização ibérica provoca constantes mudanças de escala que repercutem tanto no destino dos seres quanto no das coisas. Os testemunhos mais diversos distinguem três espaços: o lugar de onde se vem (e, às vezes, de onde se retorna), aquele onde se fixa, e a esfera no interior da qual se desloca. O primeiro se chama pátria, o *patrio nido*; é a referência local para onde se voltará depois de ter percorrido o mundo e os continentes, "como o pássaro ausente do ninho que é sua pátria", escreverá Pedro Ordóñez de Ceballos, andarilho impenitente, de volta ao seu Jaén natal, em 1614.[65] Com a idade de 28 anos e estabelecido na Cidade do México há 14 anos, o médico Juan de Cárdenas não consegue esquecer sua "doce e querida pátria Constantina, recriação de Sevilha, jardim da Espanha, agradável e delicioso bosque da Europa", e sonha com "campos felizes, montes e pastagens de Constantina".[66] O português Francisco Rodrigues Silveira, familiar das margens do oceano Índico, não pode evocar Lamego, sua terra de origem, sem chamá-la de "minha patria". Acaba por se retirar dali, depois de sua permanência na Ásia.[67]

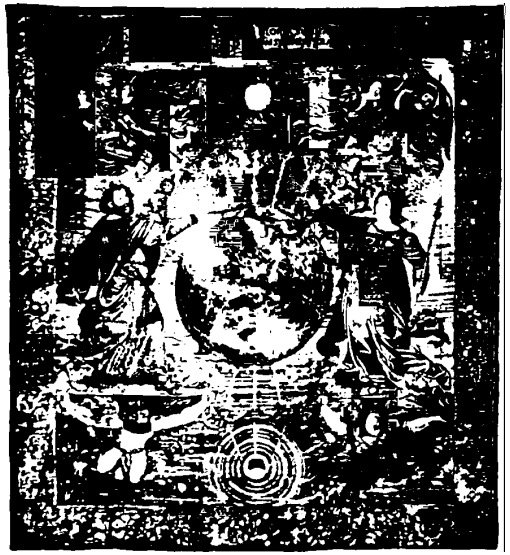
Em face da "pátria" deixada na Península, projeta-se um espaço que se alarga progressivamente às dimensões da Terra inteira. Magalhães, El Cano e Pigafetta chegaram a fazer do mundo um globo no qual se pode fazer a volta de barco. É, desde então, uma realidade física, vivida a dimensões materialmente verificáveis. Na mesma época, defendendo o heliocentrismo, Copérnico banaliza igualmente o mundo terrestre, que não é mais que um astro entre os outros. Na segunda metade do século XVI, a conquista das Filipinas pela Coroa de Castela e a descoberta da rota de retorno rompem definitivamente a barreira do "Mar do Sul", abrindo caminho às primeiras ligações regulares através do Pacífico. "Sobre toda a redondeza do mundo":[68] essa fórmula grandiosa aplica-se, pois, perfeitamente à mobilização ibérica, apenas alguns anos antes da unificação das duas coroas. Pouco a pouco, o domínio das rotas planetárias pelos ibéricos vai transformar a façanha excepcional e a aventura fantástica em um exercício de rotina de alto risco.[69] Como constata Tommaso Campanella, graças aos progressos da navegação, a monarquia católica chegou a "fazer a volta ao mundo inteiro em tão pouco tempo".[70]

As conquistas exteriores[71] tanto quanto a navegação, o desvio da tradição imperial assim como o expansionismo ibérico, as ambições universalistas do cristianismo, a ostentação das riquezas contribuíram assim para forjar uma outra abordagem do mundo, doravante concebido como um conjunto de terras ligadas entre si e submetidas a um mesmo príncipe.[72] A mobilização dos imaginários nutriu-se também das esperanças messiânicas e milenaristas que sustentam os empreendimentos de Cristóvão Colombo, as políticas dos reis católicos e do rei de Portugal, dom Manuel, antes de aflorar nas especulações ligadas à figura imperial de Carlos Quinto e a de seu sucessor Felipe. Essa dinâmica percorre quantidade de escritos tão diferentes quanto a crônica mexicana do franciscano Mendieta; a *Monarchia di Spagna*, de Tommaso Campanella, ou *Os lusíadas*, de Camões: "Via estar todo o Céu determinado / De fazer de Lisboa nova Roma."[73] Essa visão do mundo e de seu destino circula, então, igualmente, sob outras formas, no império otomano, no império mongol e até no seio da corte japonesa.[74] Essas palpitações planetárias lembram-nos que a mobilização ibérica não é um fenômeno único na cena mundial, mesmo que seja a única a desenrolar-se em volta do globo.

É nesse contexto que o termo *mundo* surge nas penas mais diversas. O cosmógrafo alemão, estabelecido na Cidade do México, Heinrich Martin, tem os olhos fixos na Nova Espanha e nas "outras partes do mundo".[75] Falando

da difusão de novas espécies de plantas, o médico sevilhano Monardes explicará que "seu uso não é apenas [difundido] na nossa Espanha, mas no mundo inteiro".[76] Na *Città del Sole*, o informante genovês de O Hospitalário gaba-se "de ter dado volta ao mundo inteiro (*il mondo tutto*)".[77] Quando Mateo Alemán toma a decisão de publicar seu tratado ortográfico na Cidade do México, é "para que ele faça conhecer ao mundo que de uma terra nova, ontem conquistada, surge uma maneira nova e verdadeira de escrever bem, que se dirige a todos os povos".[78] Os relatos dos cronistas abrem-se doravante a um mundo que não é mais somente o do Gênesis, o dos profetas, o de Ptolomeu e o da Idade Média, mas a soma de suas "quatro partes" emergidas – Europa, América, África, Ásia –, distribuídas nos dois hemisférios em vias de serem ocupados, medidos e conquistados.[79]

Os sábios e os artesãos do Renascimento oferecem uma visualização sempre mais admirável da ideia de mundo e de suas mais acessíveis representações materiais: o pequeno globo terrestre e o majestoso mapa do mundo. Mapas-múndi e esferas armilares dão o mundo a ver e a admirar em seus contornos físicos e sua integralidade.



A Terra sob a proteção de Júpiter e de Juno, Bernard Van Orley, 1520-1530. Museu do Patrimônio Nacional, Madri.

Sobre uma grande tapeçaria executada no ateliê de Bernard Van Orley, em Bruxelas, *A Terra sob a proteção de Júpiter e de Juno*,[80] o império português está ilustrado nas suas extensões americanas, africanas e asiáticas, sobre um globo branco e azulado, de uma inquietante beleza. A literatura, tanto quanto a arte dos pintores e a ciência dos cosmógrafos, sabe também infundir um novo conteúdo ao termo *mundo*. Os poetas de Portugal e de Castela inventam heróis que descrevem a vasta terra que percorrem:

Entre a Zona que o Cancro senhoreia,
Meta Setentrional do Sol luzente,
E aquela que por fria se arreceia
Tanto como a do meio por ardente,
Jaz a soberba Europa, a quem rodeia,
Pela parte do Arcturo e do Ocidente,
Com suas salsas ondas o Oceano,
E, pela Austral, o Mar Mediterrano.

Da parte donde o dia vem nascendo,
Com Ásia se avizinha; mas o rio
Que dos montes Rifeios vai correndo
Na alagoa Meótis, curvo e frio,
As divide, e o mar que, fero e horrendo,
Viu dos Gregos o irado senhorio,
Onde agora de Troia triunfante
Não vê mais que a memória o navegante.[81]

Mais longe, Camões imagina o rei João III levado por um sonho: "Parecia-lhe então que subia tão alto que tocava a primeira esfera de onde via em frente vários mundos, nações populosas, estranhas e bárbaras."[82] Outros, menos talentosos, como o castelhano Bernardo de Balbuena, mas igualmente imaginativos, concebem viagens aéreas em volta do globo, que revelam ao passageiro elevado o alto dos céus:

(...) do Brasil as extensões incultas,
os Andes, o Eldorado e os temíveis
desertos do Darien cheios de emboscadas,
embora então frescos e floridos.[83]

Se hoje a palavra *global* propulsa-nos no espaço e coloca-nos fora de nosso planeta, olhando o "navio Terra",[84] essa definição poderia já aplicar-se a artistas como Van Orley, Camões ou Balbuena, que figuram incontestavelmente entre os portadores dessa "nova perspectiva".

Não mais ontem que hoje, as relações entre "local" e "global" não são fáceis de desenredar. Ao longo do século XVI, a relação entre a pátria e o *mundo* modifica-se à medida que esses dois termos mudam de conteúdo e de escala, esposando os ritmos da mobilização ibérica. O europeu que se enraíza em seu novo espaço não tem mais a mesma concepção do "local", enquanto "global" tende cada vez mais a confundir-se com as quatro partes do mundo. No México, invasores como invadidos viram-se constrangidos a redefinir o território. Com os anos e a distância, os laços que os conquistadores mantinham com sua comunidade de origem distendem-se ou rompem-se: para alguns deles, sua *pátria* longínqua, situada em algum lugar de Castela, na Andaluzia ou no País Basco,[85] não é mais que uma lembrança. Quanto às relações que puderam tecer no Caribe, resumem-se muitas vezes a vínculos efêmeros. As novas raízes criadas no solo das Índias esboçam um "neolocal" americano que se apresenta primeiro como uma entidade institucional, transplantada da Península. A fundação da cidade de Veracruz pelos conquistadores oficializa, pela primeira vez, essa reterritorialização à moda castelhana no solo do México. Pouco a pouco, o viver cotidiano, o contato com os nativos, as companheiras índias, as crianças de sangue mesclado dão a esse "neolocal" uma espessura humana e mestiça que o distingue cada vez mais da "pátria" de origem, sem apagar sua memória ou sua nostalgia. Ainda que o insucesso da implantação possa manifestar-se por um retorno à situação inicial.

Nas sociedades indígenas, uma série de turbulências de uma outra ordem afeta igualmente os laços entre os nativos e seu *pueblo*. A criação das *repúblicas de índios*, que conjuga instituições ibéricas e heranças ameríndias, o desenvolvimento de novas cidades hispânicas modificam os quadros de vida e de referência. Mas é, sobretudo, o recorte dos espaços étnicos e as políticas de "congregações" e de "reduções" que desencadeia processos de relocalização, deportando populações para novos lugares. A retirada do território traduz-se muitas vezes em hecatombes humanas e choca-se com muitas resistências. Durante esse tempo, índios descobrem que por trás dos

horizontes de sua comunidade e do Anahuac, outrora uma terra que se confundia com o espaço mexicano, existe uma dominação universal e longínqua da qual não poderiam subtrair-se.

A essas transferências que se operam em condições muitas vezes desastrosas e aos esforços das elites indígenas para adaptar-se ao quadro ibérico, opõe-se a adoção entusiasta de um novo espaço do qual se exaltam as grandezas, à maneira de um Bernardo de Balbuena, em *Grandeza mexicana*, ou de um Gabriel Soarez de Souza, o chantre português de Salvador da Bahia, que domina "a maior e mais formosa baía que se sabe pelo mundo".[86] A mobilização de um indivíduo se jogaria em torno de três polos: o ponto de partida, o lugar em que se fixa no resto do mundo e o horizonte planetário – *el mundo* – no qual esse indivíduo evolui. O "local" desdobra-se no oposto dos esquemas dualistas que se limitam a fazer dele o polo antagônico do "global". A avaliação do espaço e do tempo depende da maneira como se conjugam essas três referências ao longo da vida. A esses seres que vão por toda parte ou quase, poder-se-ia aplicar a definição que Fredric Jameson deu outrora do dilema da pós-modernidade: "Ele implica nossa inserção como sujeitos individuais em um conjunto multidimensional de realidades radicalmente descontínuas."[87] Esse dilema não é provavelmente tão "novo e historicamente específico" como pretende o sociólogo norte-americano. Os ibéricos e os que estão associados a seus empreendimentos – europeus, ameríndios, asiáticos ou mestiços – mostraram-se tão móveis e empreendedores quanto os "pós-modernos" do fim do último século.

Uma outra modernidade

Escalas planetárias, compressão dos espaços intercontinentais, mobilização sem limite dos seres e das coisas: a modernidade dos ibéricos não se realiza no solo da Península, e não está, em absoluto, de acordo com a ideia que temos habitualmente da modernidade. Ela não toma o percurso obrigatório que corre direto da Itália para a França, a fim de atingir a Inglaterra e os países do norte, evitando uma Europa meridional, invariavelmente apreendida como arcaica e obscurantista.[88] Essa modernidade não passa tampouco pela construção do Estado-nação nem pela marcha em direção ao absolutismo cartesiano. Ela põe em jogo outros espaços, outras configurações políticas – a monarquia católica –, outros imaginários e, sobretudo, outros atores, que

não são mais somente europeus, mas índios, como Chimalpahin, filipinos, japoneses, mulatos da África. Eis-nos longe das fronteiras da Europa ocidental.

Os historiadores da Espanha têm nos lembrado que a modernidade política europeia se deve ao velho projeto da monarquia universal, de que a monarquia católica teria sido a versão mais perfeita.[89] Mas essa revalorização da experiência hispano-portuguesa, por indispensável que seja, não oferece ainda senão uma genealogia corrigida da modernidade clássica. Ela não escapa ao enquadramento etnocêntrico de uma história intelectual da Europa. Conservadores, modernos ou pós-modernos, os especialistas do Velho Mundo continuam a enfrentar-se em debates nos quais o resto do globo é apenas um cenário, um objeto exótico, e nunca um ator. As elites indígenas, mestiças e crioulas do Novo Mundo nunca têm voz no capítulo. Embora David Brading tenha mostrado que, no século XVI, a América espanhola havia abrigado uma vida intelectual de notável riqueza, a modernidade permanece imprensada em uma perspectiva eurocêntrica.[90] Ela muda radicalmente de conteúdo se a considerarmos a partir dos confins da monarquia, por toda parte onde o domínio ibérico choca-se com outras civilizações e outros modos de vida. É evidente, então, que essa outra modernidade está ligada a seus mediadores e aos espaços intermediários em que ela se desenvolve, esses *middle-grounds* para onde convergem forças locais e globais, sistemas de símbolos e concepções do mundo, estratégias de dominação, de adaptação e de resistência, onde nascem sociedades e grupos sem precedentes na história, onde perfilam as misturas e onde instalam-se as barreiras destinadas a contê-las.[91] A aproximação de painéis de mundos, que se transformam ao contato de uns com os outros, comanda os inícios da grande nomadização e questiona diretamente a *territorial fallacy*, a "impostura territorial", sobre a qual tantas sociedades e ideologias edificaram-se.[92] Se, segundo Peter Sloterdijk, a "mobilização infinita" é bem "um processo fundamental dos tempos modernos", se ela é tão "particularmente apta a descrever o processo de civilização",[93] quanto invariavelmente carregada de "conotações inquietantes, até mesmo desastrosas", a dinâmica ibérica constitui incontestavelmente um dos indícios mais espetaculares da modernidade que as margens da monarquia católica abrigam.[94]

A MODERNIDADE EUROPEIA PASSA PELO PROJETO IBÉRICO DE UMA MONARQUIA UNIVERSAL CATÓLICA

↓

ESSE PROJETO INSERE A AMÉRICA NA MODERNIDADE, NÃO APENAS COMO PANO DE FUNDO EM UMA VISÃO EUROCÊNTRICA COMO GERALMENTE É PENSADA

POR ISSO TRAZER OS ESCRITOS DE CHIMALPAHIN (CRONISTA INDÍGENA)

↓

SE PENSARMOS A MOBILIZAÇÃO HUMANA COMO UM PROCESSO FUNDAMENTAL DOS TEMPOS MODERNOS, NÃO PODEMOS DEIXAR DE LADO ESSA DINÂMICA IBÉRICA

SEGUNDA PARTE

A cadeia dos mundos

Manter encadeado o mundo inteiro.

Bernardo Balbuena, *A grandeza mexicana*, 1604.

Capítulo IV

México

O mundo e a cidade

Diversos pelo andar e diversos pelos gestos
semblantes, faces, fisionomias diversas
de homens diversos com pensamentos diversos;
(...) homens e mulheres
de cores e profissões diversas,
diferentes por suas línguas e suas origens,
por suas intenções, seus fins e seus desejos
e às vezes suas crenças e suas opiniões,
e todos, por todos os tipos de caminhos,
desaparecem nesta grande cidade,
como gigantes tornando-se pigmeus.[1]

Em 1604, a Cidade do México tornou-se o formigueiro humano que era antes da conquista. As ruas e as calçadas que transbordam da capital da Nova Espanha são repletas de gente. "Oh! mar imenso!", exclama Bernardo de Balbuena. Era preciso o olho panorâmico do poeta para descrever o formidável movimento browniano que impulsiona todos esses seres antes que sejam apanhados em uma massa anônima. As origens e as cores misturam-se, mas também as línguas e as atividades, as crenças e as ideias. Os seres e as coisas aproximam-se como jamais haviam feito antes.

De um extremo a outro do planeta, os ibéricos enfrentam sociedades oriundas de outras histórias e misturam-se com elas, quando não as destroem. As cidades são os cadinhos onde se modelam os liames entre as quatro partes do mundo. E, mais que nenhuma outra, as metrópoles coloniais da América, da África e da Ásia. Cidade do México, Lima, Potosi, Salvador da Bahia, Manila, Goa, Santiago do Cabo Verde são cenas privilegiadas de coexistência, de afrontamentos e de mestiçagens. Ou ainda esses estabelecimentos

comerciais como Diu, na costa da Índia, onde se acha "um bom porto, muito bonito, muito frequentado por grande quantidade de comerciantes, venezianos e gregos, turcos e persas, anatolianos e árabes".[2] Lima, a capital do reino do Peru, torna-se uma cidade meio africana no último decênio do século XVI, e assim permanecerá por todo o século seguinte.[3] As repercussões da mobilização e do choque dos mundos não poupam mais os grandes portos da Europa do Sul, Lisboa, Sevilha, Cádiz, Gênova, Nápoles, onde proliferam outros tipos de cruzamentos e de mesclas. Elas chegam mesmo a tocar o coração setentrional da monarquia católica, Antuérpia, onde Rubens pinta suas cabeças de negros e onde os altares das igrejas ornam-se de insólitas espigas de milho.

Vista do palácio do vice-rei na Cidade do México, anônimo, 1660. Detalhe de um biombo (inv. 207). Museu da América, Madri.

A mobilização dos *savoir-faire* indígenas

Detenhamo-nos na Cidade do México. Contrariamente a Lima, a cidade hispânica insere-se em uma colossal cidade indígena que era provavelmente a mais populosa do mundo às vésperas da invasão espanhola. Essa situação excepcional torna mais espetacular ainda a série de reações em cadeia que transformam pouco a pouco a sociedade autóctone. A mundialização ibérica tem repercussões em todos os domínios da vida cotidiana, sem nenhuma exceção. A começar pelo mundo do trabalho. Em algumas dezenas de anos, os índios aprendem os ofícios europeus, e isso tanto mais rapidamente, porque eles são os herdeiros de velhas tradições artesanais e mostram-se curiosos das novidades da Península. Nos primeiros tempos da ocupação espanhola, objetos de tipo europeu saem de suas mãos. O primeiro ofício espanhol adotado pelos índios é o de alfaiate, "porque não era difícil demais". Outros se põem a fabricar cadeiras e todos os tipos de instrumentos de música: "Fazem flautas e fundem saquebutes de boa qualidade." Outros ainda aprendem a manejar teares de Castela. Em 1543, o cronista franciscano Motolínia faz um balanço entusiasta: "Eram incontáveis os índios ferreiros, serralheiros, fabricantes de freios, cuteleiros." As ferramentas em ferro do Velho Mundo já substituem as ferramentas tradicionais: outrora os índios

> tinham tesouras de madeira, e em vez de verrumas ou brocas, empregavam espécies de buris quadrados; para fazer essas ferramentas, fundiam o cobre misturando nele estanho (...) Desde que os carpinteiros chegaram da Espanha com suas ferramentas, os índios trabalham como os espanhóis.[5]

Adquirindo as técnicas europeias, os "naturais" se familiarizam com novas matérias: a lã, o couro, o ferro, o papel, os pigmentos de origem espanhola.[6] Acostumam-se com gestos, formas de trabalho e modos de vida que não conheciam. Em certos casos, os novos ofícios invertem a distribuição sexual das tarefas: a tecelagem deixa de ser uma ocupação exclusivamente feminina, para ser confiada aos homens que sabem utilizar os teares importados de além-mar.

De maneira tão paradoxal quanto inesperada, os índios aprendem as técnicas europeias graças ao apoio de homens da Igreja, em princípio exclusivamente dedicados à ação missionária. Se os monges acentuam tão frequentemente a "habilidade" dos índios nos "ofícios manuais", se são tão conscientes do valor das tradições artesanais dos indígenas e admiram tanto seu *savoir-faire*,[7] é

porque eles tiveram um papel determinante na transmissão das novas técnicas europeias ou na adaptação daquelas que já existiam quando de sua chegada.[8] Um papel também premeditado, porque disso dependia sua autoridade sobre esses dóceis trabalhadores cristãos. É no interior do grande convento de São Francisco da Cidade do México, nos ateliês da capela de San José de los Naturales, que os monges formam índios que haviam acabado de se converter. Essa capela foi "o primeiro e único seminário em Nova Espanha para todos os tipos de ofícios, e não somente aqueles ligados à Igreja, explica o franciscano Juan de Torquemada, mas também os que servem ao mundo dos leigos".[9]

O alfaiate indígena.
Códice de Florença, Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, 1578, v. III, f° 25 r°.

Ao contrário dos monges, os artesãos espanhóis, recentemente desembarcados, empenham-se em proteger, por todos os meios, os "segredos de seu ofício". Não desejam a preço algum que ele se vá "pelas ruas para chegar às mãos dos índios". Indígenas, entretanto, conseguem vencer essas resistências e descobrir os gestos que os espanhóis queriam ocultar-lhes: "Eles levaram os ofícios em suas cabeças." Espionam os artesãos espanhóis e aprendem a roubar tudo o que pode ajudá-los a compreender as técnicas novas, em particular a arte de "bater o ouro" ou de trabalhar o couro, e acabam por fabricar marroquins e "tudo o que se faz com essa matéria: sapatos, sandálias, coturnos, alpercatas e chapéus desmontáveis".[10]

Nem todos os índios têm essa chance, porque os conquistadores exploram à vontade o grosso da mão de obra autóctone, quando não a reduzem pura e simplesmente à escravidão. A reação dos artesãos indígenas esclarece uma dimensão menos visível da mobilização ibérica: a participação ativa dos vencidos na implantação da nova organização do trabalho por atitudes de iniciativa e pelo voluntarismo da aprendizagem. Os franciscanos prestam-lhes ajuda de boa vontade, fazendo-se de informadores improvisados. "Onde se vende isto? Se nós podemos proporcioná-lo, mesmo se o espanhol esconde o que faz, faremos também marroquins." Aos índios que os atormentam de perguntas e recolhem amostras dos materiais que o artesão espanhol joga fora, os monges indicam os lugares em que podem obtê-los. "Depressa, apoderam-se do ofício e em poucos dias ei-los transformados em mestres."[11] Não contentes em apropriar-se das técnicas europeias, os artesãos indígenas assimilam-nas tão bem que se tornam capazes de abaixar os preços e fazer concorrência "aos artesãos de Castela, que vendem muito caro na Nova Espanha". Daí a multiplicação dos artesãos hispanizados ou, se preferirmos, a "indigenização" acelerada dos ofícios europeus. A crer no dominicano Bartolomé de las Casas, na Cidade do México, em 1539, "não há nenhum ofício, seja os que existiam antes desses reinos ou os que os nossos trouxeram de Castela, que essa gente não conhecesse tão bem e mesmo melhor e mais perfeitamente que os artesãos de nosso país".[12] Mas os índios não conseguem por muito tempo preservar sua relativa autonomia. Nos anos de 1540, a transferência do *savoir-faire* é proveitosa aos invasores. Depois de terem sido enganados pelos indígenas, os mestres espanhóis transformam-se em patrões exploradores. Para os franciscanos, a operação termina com uma reviravolta imprevista: ensinando os saberes e os gestos europeus, os monges acreditaram reforçar sua autoridade sobre a população indígena, enquanto

abriam-lhe as portas da "república dos espanhóis" e integravam essa mão de obra nova à produção e ao mercado colonial. Os índios tornam-se, aliás, aprendizes tão notáveis que os patrões europeus apressam-se em fazê-los trabalhar em seu lugar, armados com suas novas ferramentas: os pedreiros indígenas são

> aqueles que fazem tudo e é por suas mãos que passam os canteiros de obra confiados aos espanhóis (...) São os índios que fabricam o que há de melhor em todos os tipos de ofícios, e os mestres espanhóis contentam-se muitas vezes em remeter o trabalho aos indígenas e dar-lhes instruções; os índios trabalham com uma perfeição tal que não se poderia ultrapassá-la.[13]

Mestiçagens linguísticas

O que se passava nos ateliês indígenas da cidade? Em 1604, os versos de Balbuena estetizam à vontade o mundo do trabalho colonial:

> O ouro que se fia, cujas hastes voláteis
> que iluminam o ar ocupam
> mil belas mãos e mil horas solitárias (...)
> fornos ardentes, no meio dos quais
> se ela vive entre as chamas
> diverte-se a salamandra
> perto de suas belas vidrarias.[14]

Como apreender concretamente as reações dos trabalhadores indígenas às novas técnicas e às novas condições de trabalho? As fontes escritas em náuatle revelam-nos de que maneira eles utilizaram todos os recursos de sua língua para dar nome aos novos objetos e comunicar-se com os espanhóis, no interior dos ateliês! Na Cidade do México, como no resto da monarquia católica, a dominação europeia não passa pela imposição aos indígenas do espanhol ou do português, mesmo que essas duas línguas sejam as das autoridades, do clero, dos mercadores, dos mestiços e das elites autóctones que colaboram com os ibéricos. No entanto, nenhuma língua e nenhum grupo escapam aos efeitos da mundialização. Dia após dia, nas ruas, nos mercados, no ateliê ou no lar, os europeus assimilam rudimentos de língua indígena, e não somente os padres encarregados da instrução religiosa dos indígenas. Manuais de conversação, como o que Pedro de Arenas publica na Cidade do México, em 1611, revelam a frequência dessa aprendizagem em sentido inverso, que familiariza os recém-chegados com as línguas locais.[15]

À força de se tocarem umas nas outras, línguas locais e línguas ibéricas modificam-se. As segundas, polidas pelas experiências comparáveis em terra ibérica, africana e caribenha, usam grande quantidade de vocábulos que designam as coisas do país. Quanto às primeiras, elas sofrem transformações que nem sempre são fáceis de recensear. Cartas, atos de venda e testamentos em náuatle expressam, entretanto, uma miríade de indícios sobre as modificações sociais, econômicas e religiosas em ação ao longo do século XVI e na primeira metade do seguinte.

Um vocabulário novo, em particular, toma forma no interior dos ateliês, que se tornam verdadeiros laboratórios linguísticos. Em um primeiro tempo, os índios utilizam termos indígenas para designar material novo. Mobilizam todos os recursos da língua náuatle para enfrentar o inédito. *Tepoztli* (cobre) serve para nomear o ferro, depois o metal em geral e todos os tipos de ferramentas, uma vez que as sociedades da Meso-América não conheciam nem o ferro nem o aço. Os índios criam neologismos para designar objetos de origem europeia: *tlatlapaloni*, "ferramenta que abre", por chave; *tlatemmelahualoni*, "ferramenta que põe em pé o lado de alguma coisa", para o nivelador de carpinteiro; *ehuatlepitzaloni*, "instrumento de pele que sopra o fogo", para o fole; *tlequiquiztli*, "trombeta de fogo", para arma de fogo[16] etc. Outros vocábulos são diretamente extraídos do espanhol. A proliferação de neologismos derivados da palavra *tepoztli* (ferro ou metal) introduz-nos no interior da forja colonial, diante de seus "fornos ardentes", diria Balbuena,[17] em que os ferreiros (*tepotzpitzqui*) trabalham na bigorna (*tepoztlatzotzonaloni*) e forjam pregos (*tepozhuiztli*), mas também no ateliê do impressor (*tepoztlacuilo*) ou ainda do carpinteiro, que sabe doravante manejar tanto o machado europeu (*tepozquauhxexeloni*) quanto a tesoura (*tepoztlacuicuihuani*).[18] Deslocamento de sentido e rosários de neologismos são o quinhão comum dos anos de 1530 e 1540, a época pioneira da descoberta das técnicas europeias, do ensino franciscano e da espionagem artesanal. Eles refletem as primeiras reações linguísticas de trabalhadores ou de domésticos cotidianamente expostos à novidade, mas ainda capazes de absorvê-la na linguagem indígena.[19]

Na segunda metade do século XVI, quando a mão de obra indígena torna-se rara por causa das epidemias, começa uma outra etapa. Invenções de primeira hora devem ceder o passo diante do termo castelhano, ~~que acaba~~ por impor-se.[20] O dicionário náuatle-castelhano, de Molina, explica que foi preciso introduzir

nas duas partes entradas compostas a partir de nossa língua e da língua mexicana, que os naturais inventaram por falta de ter, antigamente, o uso das coisas que empregam hoje. Por exemplo, *nitel*calça*scopina*, que quer dizer "descalçar" ou tirar as "calças" de alguém.[21]

Desde então, os empréstimos ao espanhol não param de multiplicar-se. Objetos e ferramentas novas tornaram-se tão familiares que não se tem mais necessidade de anotar sua origem castelhana acompanhando-os do epíteto *caxtillan*, como se fazia outrora. É natural, doravante, que *amate* designe o papel europeu, e não mais somente a fibra de agave de que eram feitos os antigos códices. Uma multidão de palavras espanholas faz então irrupção na língua dos artesãos e da vida cotidiana: *hacha* (machado), *cuchillo* (faca), *escoplo* (tesoura), *camisa* (camisa), *zaragüelles* (calças), *silla* (sela), *chirimía* (canudo). Os nomes espanhóis das roupas expandiram-se à medida que os índios puseram-se a fabricar vestimentas de tipo ibérico, a vestir-se à europeia ou a combinar peças tradicionais (a capa *tilmatli* dos homens, a blusa *huipil* das mulheres) com vocábulos peninsulares. Ao mesmo tempo, os índios familiarizam-se com as palavras do calendário cristão (*año*, *mes*...), com as diferentes medidas de capacidade da Península (*fanega*, *almude*, *libra*...), com os nomes das moedas (*tomín*, *médio*...).

Através de infinitos tateios, essa aculturação linguística leva os índios a habituarem-se com o castelhano e com o universo que ele introduzia. A hispanização da língua é uma das formas da mobilização ibérica. Provocando reações em cadeia, que escapam a todo controle, *a fortiori* em um domínio que não é objeto de nenhuma supervisão particular, essa hispanização dá lugar a uma grande quantidade de apropriações ou de deformações: assim, a palavra espanhola *tomín*, empregada primeiro para designar uma peça de moeda, acaba por designar as espécies e o dinheiro em geral. Em compensação, paradoxalmente, o termo castelhano *dinero*, "dinheiro", nunca passou na língua náuatle.[22] Se a língua não é o espelho de uma sociedade, essas inflexões não a revelam menos. A rapidez dos empréstimos ao castelhano, feitos pelos índios, e o pragmatismo linguístico lembram a maneira como os artesãos indígenas apropriaram-se das técnicas importadas da Europa, na primeira metade do século. A língua indígena evolui ao mesmo tempo que um número crescente de índios trabalha para seus mestres europeus. A aprendizagem linguística teria favorecido o acesso ao novo mundo do trabalho ou teria sido, ao contrário, a aculturação técnica que influenciou a maneira

de falar e de escrever? A resposta varia segundo as gerações e os meios. Os trabalhadores indígenas, sem experiência "pré-hispânica", não reagem da mesma maneira, face às técnicas e ao vocabulário ibérico, que os artesãos, solidamente formados antes da conquista. Os empregados indígenas alocados em casas espanholas, onde o castelhano é a língua usual, sofrem uma imersão infinitamente mais forte que os trabalhadores recrutados, dentre dezenas de outros, nos canteiros de obras da cidade.

Essas transformações forjaram-se às custas de aproximações mais ou menos sólidas, mas houve também verdadeiros mediadores linguísticos. Além dos espanhóis que falavam o náuatle, como o autor do manual de conversação, Pedro de Arenas, os monges frequentemente agiam como intermediários e tradutores competentes. Os índios das elites hispanizadas, como os informadores do franciscano Bernardino de Sahagún ou o cronista Chimalpahin, conheciam bastante os dois mundos para assumir esse papel.[23] Assim também os mestiços, de dupla origem, estavam naturalmente em condição de atuarem como intermediários entre as duas comunidades. Sem esquecer os trabalhadores indígenas mais modestos, que faziam do trabalho os meios de compreender seus mestres ou de fazer-se entender. A comunicação e a invenção linguísticas não exigem talentos universitários, mas as invenções dos humildes raramente deixam traços.

Do mercado ao ateliê-prisão

A colonização espanhola teria logo desmoronado se tivesse sido apenas imposição brutal. Seduzidos pela novidade ou levados pelo instinto de conservação, grande número de artesãos indígenas sacudiu pouco a pouco os quadros ancestrais, nos quais os encerravam a nobreza e as autoridades da comunidade. Adaptaram-se às condições do novo mercado à medida que se tornavam capazes se explicar em castelhano e oferecer produtos de qualidade a menor preço que seus rivais europeus. Enquanto as tarefas coletivas prescritas pelo costume pré-hispânico pesavam-lhes cada vez mais,[24] pois, para eles, doravante, toda tarefa era merecedora de salário. O trabalho – as "artes mecânicas" – contribuiu, assim, poderosamente, para fazer explodir as fronteiras espaciais, linguísticas e legais que separavam, em princípio, as duas comunidades: nenhum obstáculo material impedia verdadeiramente os índios de estabelecerem-se na cidade espanhola, desde que estivessem prontos a oferecer aos espanhóis sua força de trabalho e suas habilidades.

O repartimiento, prancha de Miguel e Juan Gonzáles, 1698.
Museu da América, Madri, akg-images.

obrajes e repartimientos

Mas a mundialização ibérica está longe de exercer-se uniformemente sobre os seres e as coisas. Seus efeitos variam segundo as relações que os índios mantêm com os invasores, quer se trate do patrão de um ateliê, de um superior de convento, de um representante da Coroa ou dos caprichos de uma dona de casa. Variam também segundo os modos de vida. Os índios que expõem sua mercadoria sobre um *tianguis* ou no canto de uma rua conservam uma relativa margem de iniciativa em relação ao mundo hispânico. Nos mercados, onde os europeus depressa adquiriram o hábito de abastecerem-se, usos antigos e práticas ibéricas misturam-se. O freguês pode aí encontrar mercadorias tradicionais, mas também objetos de proveniência europeia, como as camisas, os colarinhos, as velas, as guitarras, o sabão, o pão de fermento e muitas outras coisas ainda.[25] Os *tianguis* são lugares de convivência que excitam a imaginação dos poetas espanhóis: "Vamos nos divertir, / senhores, se agrada a todos, / vamos num tianguis que há agora, / onde os senhores terão muitas coisas a ver."[26]

Os vendedores mestiços, mulatos e até mesmo espanhóis não hesitam mais em instalarem-se ali, e as índias continuam a desempenhar nos *tianguis* um papel tão ativo que são elas que, em 1592, se opõem vigorosamente à reforma dos mercados da Cidade do México.[27]

A mobilização da mão de obra toma formas diferentemente mais constrangedoras para os índios forçados ao *repartimiento*, uma instituição colonial que organiza a distribuição, por revezamento, de trabalhadores nos principais canteiros de obras da Cidade do México e nas residências dos eclesiásticos e dos representantes da Coroa. A permanência nos ateliês ou entre os domésticos dos notáveis, a participação nos trabalhos de construção e manutenção da cidade põem continuamente os indígenas em contato com as técnicas do mundo hispânico, mas eles devem adaptar-se aos ritmos de trabalho, aos hábitos e às exigências de qualidade e rentabilidade dos vencedores.

Os índios que trabalham no interior desses ateliês fechados, que são os *obrajes*, sofrem uma variante singularmente brutal desses processos de aprendizagem e de condicionamento. Fábricas (*obrajes*) de tecidos, ateliês de chapeleiros e padarias são verdadeiras prisões, donde muitas vezes não saem mais e onde sobrevivem em condições próximas da escravidão.[28] Seu aprisionamento é acompanhado de uma ruptura com sua família e sua comunidade, diferentemente do *repartimiento* que recruta, em princípio, índios pertecentes a um mesmo grupo. A se crer nos patrões espanhóis,

longe de atentar contra a liberdade de circulação dos indivíduos, a *obraje* teria fornecido meios de existência a índios sem recursos, e estes jamais deixaram de ser "pessoas livres que se oferecem espontaneamente para viver em nossas casas".[29] As repetidas denúncias recebidas pela Coroa de Castela demonstram, ao contrário, que eles eram entregues com pés e mãos amarrados a seu empregador. Os índios viviam na promiscuidade ao lado de mestiços, mulatos, negros ou condenados pela justiça de origem europeia, e esses espaços tornaram-se um dos cadinhos, entre os mais abjetos, da mestiçagem.

Diante dos choques e ajustes, engendrados pela mobilização ibérica e pela integração ao mundo do trabalho colonial, os índios não ficam nunca passivos. Cada vez que têm os meios, reagem às pressões de que são objeto, multiplicando extravios, adaptações e resistências. Esse não é o caso, seguramente, das massas indígenas engajadas, logo após a conquista, na reconstrução da cidade, "legalmente" ou não, reduzidas à escravidão. Somente uma parte da população autóctone, sob o cajado dos franciscanos, transformou-se em uma mão de obra qualificada adaptada às exigências européias. São esses artesãos indígenas, que agrupam os "alfaiates, cardadores, carpinteiros, sapateiros, pedreiros e muitos outros",[30] que interessam prioritariamente às autoridades indígenas e espanholas, porque eles lhes são "absolutamente indispensáveis". Se a distinção entre um "setor qualificado" e o resto da população ativa remonta à época pré-hispânica, ela duplica-se doravante uma separação inédita entre os trabalhadores habituados às técnicas européias e os outros.

A plebe da Cidade do México

Esses ajustes e essas transformações participam de uma lenta metamorfose ao longo do século XVI. Nas vésperas da conquista espanhola, a Cidade do México-Tenochtitlán abrigava a população urbana mais importante do globo, se aceitarmos que a aglomeração beirava os 400 mil habitantes. Essa massa humana compunha-se de *macehuales*, uma palavra que designava os plebeus, e reunia categorias sociais muito diversas: *macehuales*, propriamente ditos, e *mayeques*, escravos *tlacotin*.[31] Todos estavam colocados sob o domínio dos nobres *pipiltin*, que falavam deles como do "rabo" ou da "asa" de uma sociedade que concebiam sob a forma de uma águia. O *macehual*[32] é *pacholoni*, "aquele que pode ser protegido", "aquele que pode ser levado, que pode ser carregado", "ele deseja ser governado". Para traduzir "vassalo ou pessoas da plebe", o franciscano Alonso de Molina busca esclarecimento junto a seus informantes indígenas, que lhe propõem uma série de formulações mais desprezíveis umas que as outras: "Aquele que vive entre as ervas, aquele que vive entre as árvores, aquele que tem dificuldade de prover seu alimento noturno, seu alimento matinal para um dia, para dois dias."

As autoridades espanholas conservaram, primeiro, essa concepção dualista da sociedade, colocando em prática um quadro jurídico e institucional que justapunha duas entidades políticas, a "república dos índios" e a "república dos espanhóis", ambas colocadas sob a autoridade do rei da Espanha e de seu representante, o vice-rei. Mudança na continuidade: as quatro divisões pré-hispânicas da Cidade do México-Tenochtitlán tornaram-se então os quatro bairros (*barrios*) de San Sebastián, Santa Maria, San Juan e San Pablo,[33] enquanto um nobre mexicano era nomeado governador da população indígena. Do fim dos anos de 1530 a 1565, a função permaneceu nas mãos dos herdeiros de Montezuma, o poderoso *tlatoani*, que havia enfrentado Hernán Cortés. Quanto à nobreza autóctone, ela pode conservar sua posição dominante com a condição de servir de correia de transmissão entre os vencedores e os nativos. Ela consegue isso à custa de acomodamentos e compromissos, até a metade do século XVI.

O *status quo ante* seria viável? Os informantes de Molina em vão cultivaram a visão tradicional das coisas, e a antiga classe dirigente em vão apoiou-se sobre o que lhe restava de privilégios; o domínio espanhol provocou transformações logo tornadas irreversíveis. A cidade européia que se instalou no centro das quatro antigas divisões juntou-se primeiro ao centro pré-hispânico, depois substituiu-se a ele, enquanto, ao mesmo tempo, a demanda constante de mão de obra incitou e obrigou grande número de *macehuales*, de Tenochtitlán, a trabalhar e, às vezes, a residir fora da "república dos índios". A reconstrução da cidade fazia afluir braços de todo o vale da Cidade do México e de mais longe ainda. Mas, apesar dessas contribuições exteriores, a população indígena da cidade não cessou de decrescer ao longo do século XVI. No início dos anos de 1560, restavam pouco mais de 75 mil[34] habitantes, um terço e um quinto do que contava a Cidade do México-Tenochtitlán antes da conquista, aos quais é preciso provavelmente ajuntar 2 mil mestiços e uns mil mulatos.[35] Depois o declínio acelerou-se: menos de

35 mil índios, em 1569, apenas 25 mil no início dos anos de 1580. A mobilização humana provocada pela expansão ibérica espalhou miríades de vírus e micróbios que dizimaram indígenas desprovidos de sistema de defesa imunológico. Todas as terras americanas foram atingidas, mesmo aquelas que ainda escapavam da presença europeia. As devastações das doenças apagaram as memórias e minaram por toda parte as resistências, mais certamente que os canhões e aqueles cães de invasores.

Vista do palácio do vice-rei na Cidade do México, anônimo, 1660. Detalhe de um biombo. Rodrigo Rivero Lake Antiguidades, Cidade do México (DR).

Crise na Europa e distúrbios na Cidade do México

Uma crise sobrevinda a milhares de quilômetros dali contribuiu para abalar a velha sociedade indígena. Em 1559, a França e a Espanha apressaram-se em concluir a paz de Cateau-Cambrésis, para tentar fazer face aos desastres financeiros que as afligiam. Castela encontrava-se em uma situação catastrófica.[36] Nem os Países Baixos, nem a Itália, nem as assembleias dos diversos reinos da Península estavam em condição de trazer ajuda suficiente.[37] Os banqueiros genoveses e alemães mostravam-se sempre mais exigentes, mas restava um expediente: oprimir as populações das Índias, em vez de manterem-se na política mais comedida, seguida até então.[38]

A execução dessa política coube a Jerónimo de Valderrama, um membro do Conselho das Índias, em 1560, nomeado *visitador* da Nova Espanha, em dezembro de 1562. Valderrama foi uma das raras figuras desse organismo a atravessar o oceano e a visitar pessoalmente as Américas.[39] Assim que chega, o *visitador* submete a impostos grupos indígenas que trabalhavam a serviço dos nobres e eram até então isentos deles. Duplo recuo para as elites indígenas, que perdem a faculdade de reservar para si uma parte do tributo e veem diminuir sua autoridade sobre milhares de índios tributáveis à vontade.[40] Doravante, a Coroa de Castela, e somente ela, fixa as regras do jogo fiscal.

As dificuldades financeiras de Filipe II fazem outras vítimas, diferentemente mais frágeis: os *macehuales* da capital e das proximidades. Até então, esses não tinham que verter tributo em dinheiro e em milho para a Coroa espanhola, porque faziam regularmente trabalhos pesados e gratuitos a serviço da cidade.[41] Invocando a "humana e cristã razão",[42] o *visitador* põe fim também a esse regime. Calculada por cabeça, a imposição entra em vigor em 8 de setembro de 1565.[43] Essa medida levanta imediatamente os *macehuales* contra o governador indígena, dom Luis de Santa María Cipac, que nada fez para defendê-los. Segundo o compromisso estabelecido depois da derrota, os dirigentes mexicas só permanecem onde estão com a condição de servirem de intermediários zelosos entre as massas indígenas e as exigências dos vencedores. Esse estado de coisas exige dos *macehuales* uma inteira submissão às pressões dos nobres e da Coroa, mas os dirigentes indígenas devem, em contrapartida, inquietar-se com a sorte de seus vassalos. Nesse mês de setembro de 1565, pela primeira vez sob a dominação espanhola, índios e índias atacam com pedras o palácio do governador em San Juan

Tenochtitlán e revoltam-se contra os senhores "naturais"; "encolerizados por causa do problema dos tributos que eles não podem pagar, fazem-no saber a grandes gritos". Em 11 de outubro, o povo de Tlatelolco segue seu exemplo e assalta o palácio do bairro. Quatro anos mais tarde, em junho de 1569, uma revolta sacode novamente a cidade, e perto de uns 30 índios são jogados na prisão por terem se recusado a pagar o tributo.

É, pois, a onda de choque que partiu de Castela, devida aos acasos políticos e guerras ocorridas em outro continente, que impulsiona os índios tributários da cidade a invadir a rua. Pela primeira vez na época espanhola, unidos em uma frente consolidada pela revolta antifiscal, eles atacam coletivamente suas autoridades tradicionais. Seria por acaso que a maior parte deles nasceu depois da conquista e acostumou-se a ver seus "senhores naturais" vexados pelos invasores? Mas nesses anos de 1560, os *macehuales* da Cidade do México manifestam-se ainda principalmente no seio da "república dos índios", mesmo que doravante estejam em contato cotidiano com mestiços, negros e espanhóis.

A consolidação da plebe índígena é tão grave para a aristocracia mexicana para a aristocracia mexicana, que esta atrevessa um decênio negro. Em 27 de dezembro de 1565, o governador da Cidade do México, dom Luis de Santa María Cipac, entregava sua alma ao Deus dos espanhóis. Ora, ele era neto do "imperador" Ahuitzotl e o último representante da família de Montezuma a reinar sobre a cidade. O acontecimento era crucial e a mais de meio século de distância o cronista indígena Chimalpahin insiste ainda sobre o que havia representado o desaparecimento do último *tlatoani* para os indígenas: "Havia 241 anos, no momento de sua morte, que os mexicanos encontravam-se na Cidade do México-Tenochtitlán, e 47 anos que os espanhóis ali haviam entrado (...) Fazendo as contas dos 27 chefes que dirigiram a nação mexica, o último e o 27° foi dom Luis de Santa María."[44] O falecimento de dom Luis marca uma ruptura ao mesmo tempo dinástica, política, étnica e social. "Depois de sua morte, não houve mais juiz nem governador especial para os nativos da Cidade do México, e, posteriormente, os dirigentes nem sempre foram de sangue nobre indígena; (...) não importa quem, nobre ou simples plebeu, e mesmo mestiço, pôde aceder a essa função."[45]

A crise dos poderes antigos tem uma outra consequência. Reforça a posição dos franciscanos que, depois da conquista, implantaram-se fortemente nos setores indígenas da Cidade do México e de Tlatelolco, o que sugere a revolta

que explode em 1569, em um bairro da cidade: os índios da paróquia de Santa María la Redonda agridem padres do arcebispado, vindos para celebrar a missa na sua paróquia; eles o fazem atirando pedras, batendo com paus nos leigos que os acompanham; só faltam matar o *alcalde de corte* que representa a autoridade civil. Preocupado em afirmar a preeminência da Igreja secular, o arcebispado apressa-se em denunciar o poder absoluto que os monges exercem sobre os índios da cidade, sejam ou não ligados às paróquias franciscanas.[46] Talvez seja porque os filhos e os netos dos vencidos se sentissem protegidos pelos religiosos que não hesitaram em atacar os esbirros do poder civil – *alcalde de corte* – e os representantes do arcebispado.[47] A menos de meio século da conquista e em plena Contrarreforma, os índios da Cidade do México dão prova, pois, de um ativismo surpreendente: não se constrangem mais em rejeitar a intervenção da Igreja secular e em sabotar publicamente sua ação, mas doravante reagrupam-se sob o cajado dos monges e não mais atrás da aristocracia mexica. O tempo dos *macehuales* da época pré-hispânica está acabado. A religião cristã conta muito para a expressão identitária dessas comunidades. Mas se os *macehuales* revoltam-se, é também porque devem adaptar-se às condições de uma existência urbana cada dia mais hispanizada e mais exposta às múltiplas repercussões da dominação ibérica.

Os novos atores urbanos

Na segunda metade do século XVI, os meios populares da Cidade do México não se confundem mais com as massas indígenas, mesmo se essas continuam majoritárias. Essa transformação é explicada, em grande parte, por movimentos de população, em escala regional e intercontinental, provocados pela mobilização ibérica.

A começar pelos índios e mestiços vindos à procura de trabalho na capital, "como poderiam fazê-lo espanhóis".[48] Essa população móvel inquieta as autoridades indígenas da cidade, preocupadas em defender a qualquer preço seus índios face aos intrusos. Não se trata de confundir essas *extravagantes* chegadas de fora com os "índios mexicas dos ofícios", uma mão de obra qualificada, que ganha seis ou até mesmo oito *reales* por dia ou mais ainda, e que se recusam a trabalhar no campo dos arredores, em lugar dos recém-chegados. Em 1629, os governadores de San Juan e de Santiago queixar-se-ão ao vice-rei de não ter nenhum poder sobre os índios

"extravagantes e intrusos": "Não se tem seu domicílio conhecido, porque cada noite trocam de morada, e não se tem como controlá-los; (...) por medo de serem apreendidos, eles mudam e vão viver em outros *pueblos*, onde é impossível recapturá-los."[49] E mais ainda, esses indivíduos incontroláveis são rebeldes ao trabalho forçado: "Se quiséssemos obrigá-los a voltar aos *repartimientos*, seria preciso amarrá-los para levá-los."[50]

De fato, os "intrusos" não se misturam somente aos índios das comunidades de San Juan Tenochtitlán e Santiago Tlatelolco. Frequentam também uma população heterogênea, na qual, na segunda metade do século XVI, coexistem mestiços, negros e mulatos que vivem nos confins das comunidades espanhola e indígena. Diferentemente dos *macehuales*, esses novos atores da cena urbana escapam à autoridade de toda comunidade de origem, como ao doutrinamento do clero regular. Oficialmente, não têm lugar nem na "república dos índios" nem na "república dos espanhóis". Se uma minoria de mestiços, os "mestiços de luxo",[51] integra-se sem maiores dificuldades nas fileiras das elites espanholas e indígenas, a maior parte dos mestiços termina às margens da sociedade urbana. Pobres, muitas vezes filhos ilegítimos, sem protetores, os *mestizos* formam o núcleo em torno do qual começa a aglomerar-se uma plebe urbana de um tipo novo, não muito distante daquela que povoa, na Europa, as cidades do Antigo Regime. Como não conseguem nunca constituir um grupo autônomo e reconhecido pelas autoridades, eles não cessam de absorver os elétrons livres e independentes que escapam das comunidades espanhola e indígena. Desempenhando, assim, um papel de atratores entre os diferentes componentes da plebe, aceleram as mestiçagens.

Teria podido ser diferente com os negros e mulatos que ocupam um espaço cada vez maior na cidade, no tempo da monarquia católica, à medida que as chegadas de escravos aceleram-se.[52] No início do século XVII, aproximadamente 140 mil negros e mulatos vivem na Nova Espanha.[53] Em 1625, o dominicano inglês Thomas Gage constata que há uma "infinidade de negros e mulatos de um e outro sexo".[54] Os estigmas da escravidão e da cor fazem deles um grupo juridicamente definido e fisicamente situável, mas no próprio seio dessa população surgem veleidades de autonomia, muitas vezes marcadas por uma forte agressividade contra os espanhóis e os índios. Confrarias organizam reuniões periódicas fora das casas e dos atêlies onde os escravos trabalham, fora dos quais os africanos continuam a falar suas línguas.

As tensões entre negros e espanhóis exacerbam-se no fim da primeira década do século XVII.[55] Em 1611, um motim mobilizando 1.500 negros eclode na Cidade do México, diante dos muros do palácio e da Inquisição, em reação contra os maus tratos de que muitos são objeto. Corre o boato de que eles escolheram um rei e uma rainha para chefiar-lhes; que eles falam a língua angolana para enganar seus mestres; que têm a intenção de sublevar-se na quinta-feira santa do ano seguinte e exterminar os espanhóis. As autoridades reagem com uma impiedosa brutalidade. As confrarias de africanos são dissolvidas, as reuniões e o porte de armas são proibidos, assim como os signos exteriores de riqueza: todas as mulheres de cor devem renunciar a usar joias e sedas. Essa derrota talvez tenha levado os negros e mulatos da Cidade do México a aproximarem-se dos mestiços e índios, por não poderem afirmar-se como uma comunidade étnica organizada, com sua ou suas línguas, suas roupas usuais e seus meios de defesa.

Aos negros juntam-se, enfim, alguns milhares de asiáticos que atravessaram o Pacífico e desembarcaram em Acapulco ou em Navidad. Foi no fim do século XVI, quando contatos regulares estabeleceram-se entre o México e as Filipinas, que homens e mulheres começaram a chegar do arquipélago, mas também da China, do Japão e mesmo, algumas vezes, da Índia portuguesa. Nos anos de 1620, mais de 600 escravos filipinos são introduzidos a cada ano na Nova Espanha.[56] Mesmo que a Igreja tenda a assimilá-los aos índios – qualificava-os de *índios chinos* – não mais que os mestiços, os asiáticos não podem verdadeiramente encontrar lugar no seio das *parcialidades* indígenas. Eles jamais formarão, aliás, uma comunidade inteira, e irão aumentar as fileiras da plebe. Acrescentemos que os *chinos* livres, muitos dos quais mascates e barbeiros, têm a faculdade de viver onde lhes aprouver e passam sem dificuldade da "república dos índios" à dos espanhóis, acentuando ainda mais a fluidez das circulações e a porosidade das fronteiras.[57] Muitos dentre eles eram, na realidade, mestiços de espanhóis e de filipinos, de espanhóis e de chineses ou ainda de espanhóis e de japoneses. Sob o domínio espanhol, a história da Cidade do México não se reduz, pois, a uma desculturação brutal ou a uma progressiva hispanização das massas indígenas. Mestiços, negros e asiáticos caminham também nas ruas da capital da Nova Espanha.

As vias tortuosas da mestiçagem

Diferentemente dos índios das comunidades, essa população de mestiços, mulatos e imigrantes sem laços não era reconhecível e controlável senão quando alojada na casa de um mestre "conhecido"[58] ou de um artesão espanhol. Nada de surpreendente que, nas primeiras décadas do século XVII, as autoridades não tenham deixado de perseguir aqueles que não tinham ofício e habitavam à parte. As medidas promulgadas, sua repetição ao longo dos anos, traduzem as inquietações da Coroa e da municipalidade, mas também a emergência de uma paisagem humana totalmente inédita. Essas decisões, recheadas de preconceitos e de estereótipos, deixam perceber a mobilidade e a complexidade desse tecido social em formação. Em um decreto de 7 de dezembro de 1621, o vice-rei Diego Carrillo Mendoza Pimentel, marquês de Gelves, alarma-se com a presença na cidade de uma população numerosa, composta de espanhóis, mestiços, mulatos, notoriamente "nefasta à república", em que coexistem artesãos "que servem nos ofícios", "vadios" e "vagabundos". O vice-rei exige "saber e compreender o que eles são".[59] A obsessão dos *vagos*, dos "sem domicílio fixo", pela preocupação securitária, diríamos hoje, não é apenas uma fobia passageira, ela é proporcional à mobilidade dessa sociedade nova, sem antecedente nas memórias.

As autoridades deploram as condutas delinquentes, as crenças duvidosas, os erros e os excessos de todos os tipos em uns e outros: negros e mulatos livres seriam "pessoas viciosas, de más tendências [que] vivem com pouca instrução cristã e acolhem outros escravos em fuga, escondendo-os por muito tempo, e cometem quantidade de outros excessos e delitos (...) Esse tipo de pessoa cresce e as desordens aumentam." Quanto aos mestiços dos dois sexos, eles não são melhores: são "delinquentes, vagabundos de maus costumes".[60] A isso se ajuntam explicitamente "pobres brancos" e mesmo trabalhadores regularmente empregados por patrões. Toda essa fauna torna-se suspeita. Os espanhóis pretendem recensear esses indivíduos, saber onde moram, consignar o ofício ou a tarefa com a qual se ocupam. Aqueles que não figuram nos registros (*memórias*) serão automaticamente considerados vagabundos e condenados a servir durante seis anos do outro lado do Pacífico. Em princípio, a partir de setembro de 1622, o vice-rei deve deportar às Filipinas todos aqueles que não tiverem um ofício ou não tiverem encontrado um emprego, um pouco como Portugal se desembaraçava de seus delinquentes e de seus "vadios", exilando-os para o Brasil, a Índia ou a África.

A monarquia católica regulamenta suas questões sociais em escala planetária. Em princípio, pelo menos, pois os decretos permanecem a maior parte do tempo letra morta, tanto se chocam com as opacidades da sociedade colonial, quanto não exibem exigências aberrantes. O vice-rei em vão exige, em 1623, que se controlem as atitudes dos artesãos negros, mulatos e mestiços fazendo-os produzir "relatórios dos exames e certificados fornecidos por responsáveis pelos ofícios" – a medida é inaplicável. Como evitar a fraude – muitos certificados podem ser falsos – e, além disso, o que pedir a indivíduos que nunca foram examinados para a obtenção de um ofício e não podem, pois, produzir nada que justifique sua ocupação?

Desses grupos inapreensíveis, parecem muito ausentes os índios das comunidades, sempre solidamente enquadrados pelas autoridades civis, eclesiásticas e indígenas. Ainda é preciso distingui-los dos que habitam as paróquias seculares da cidade espanhola e acercam-se todo dia dos meios misturados que acabamos de evocar. Várias plebes já coabitam na cidade, sem até então confundirem-se. Primeiro, uma massa de indígenas em vias de hispanização, mas ainda fortemente integrada à "república dos índios"; em seguida, índios mais aculturados e doravante estabelecidos no seio da "república dos espanhóis"; enfim, trabalhadores de origem africana, asiática e europeia, cuja existência conjuga precariedade, mestiçagem e desenraizamento. A começar pelos escravos desembarcados da África e da Península Ibérica, sem esquecer indivíduos ainda mais marginais: trabalhadores temporários às margens da delinquência, ou vagabundos que sedimentam as obsessões das autoridades. Essa heterogeneidade das plebes reflete a diferenciação dos espaços urbanos: o das comunidades indígenas com suas igrejas, suas capelas e suas municipalidades; o dos espanhóis, no centro da cidade, com suas residências, seus ateliês e seus canteiros de obras; o mundo das ruas, das praças e dos canais, que muitas vezes se confunde com o da vagabundagem; enfim, os *no man's lands*, mal controlados, dos confins da cidade, onde prosperam *obrajes*, bordéus e tráficos suspeitos.

A entrada da "plebe" na política

Nos anos de 1620, a queda contínua da população – logo, do número dos contribuintes – incita os espanhóis a abandonarem o sistema de *repartimiento*, que se tornou obsoleto, e a deixar os indígenas livres para venderem sua força de trabalho a quem lhes aprouvesse.[61] Nesse momento,

um número crescente de índios libera-se de antigos compromissos coletivos e funde-se na massa mestiça. É também nessa época que o bilinguismo expande-se espetacularmente[62] e que a língua náuatle engaja-se em uma nova fase de transformações. Essa integra cada vez mais sonoridades castelhanas que não possuía e multiplica os empréstimos de verbos e de partículas.

É nesse contexto que explode um acontecimento excepcional na história da Cidade do México: o *motín* de 1624.[63] O vice-rei que assumiu suas funções em 1621, o marquês de Gelves, não tem apenas preocupações de segurança. Está encarregado de aplicar no México a nova política do governo de Filipe IV, dirigido pelo todo-poderoso conde-duque de Olivarès, que quer reformar o Estado e retomar uma política exterior ambiciosa sobre bases financeiras mais sólidas. As riquezas do Novo Mundo e da Nova Espanha devem contribuir para reerguer a monarquia, e o marquês de Gelves deve ser um dos seus mestres de obra. "Típico puritano de direita e político consumado",[64] o vice-rei empreende, pois, reformar a administração, lutando contra a corrupção e o desperdício que corroem a Nova Espanha. Imediatamente suas medidas levantam contra ele as elites da cidade. A repressão aos negros e vagabundos e sua hostilidade contra os portugueses instalados no reino acendem outros rancores. Suas relações com a Igreja são igualmente agitadas: o marquês de Gelves entra em conflito aberto com o arcebispo da Cidade do México, Juan Pérez de la Serna, que ele quer expulsar da Nova Espanha. O prelado que se apressa em brandir a excomunhão, depois a interdição, recebe ameaças de morte. Os notáveis crioulos, o tribunal de audiência, o arcebispado e o clero secular unem-se então contra o representante de Madri.

Tudo conspira, pois, para manter uma atmosfera explosiva, pesada de tensões religiosas, porque a crise divide o clero da capital. Jesuítas, seculares e carmelitas descalços tomam o partido do arcebispo contra os monges de São Francisco e seus aliados dominicanos, agostinianos e mercedários. A rua mobiliza-se, por sua vez, para defender o prelado. Segunda-feira, 15 de junho de 1624, pela manhã, índios, negros e mestiços, pessoas humildes, vendedores de frutas e legumes lapidam o carro do secretário do vice-rei, na *plaza mayor*, tratando-o de luterano e judeu. Depois a multidão ataca o palácio. Um observador evoca, sem maior precisão, "o povo amotinado (...) o povo sublevado". Essa multidão é claramente tão misturada que é difícil distinguir os diferentes grupos étnicos. Três dias antes, os guardas do palácio dispersaram uma primeira manifestação e prenderam dois líderes, um mestiço

e um filipino. No dia do motim, aos mestiços, aos negros, aos mulatos e aos índios das primeiras horas juntaram-se os espanhóis. No correr do dia, não se podia mais ignorar a "grande multidão de brancos entre os revoltados".[65] Os jovens também são inúmeros.[66] É, entretanto, em língua náuatle que os curas do arcebispado teriam arengado os índios para sublevá-los contra o palácio, e que, por sua vez, franciscanos teriam tentado fazê-los retomar a razão. É ainda em náuatle que curas insultam os monges de São Francisco, tratando-os de heréticos, prova de que essa língua permanece *lingua franca* no seio da capital da Nova Espanha, apesar das transformações que ela não deixa de sofrer.

Que a multidão não tenha reunido senão uma plebe pluriétnica ou que ela tenha igualmente incluído notáveis, trata-se, na verdade, da primeira manifestação de massa no México, tanto por sua importância – 20 mil, depois 30 mil pessoas – quanto por seu sentido de organização.[67] Por qual alquimia a política de Olivarès pôde levar os diferentes grupos a unir-se para expulsar o vice-rei? Essa primeira irrupção da multidão apresenta, primeiro, todos os sinais de uma intervenção manipulada. O pessoal do palácio comunicava-se com os amotinados, lançando-lhes papéis para informá-los das decisões conciliatórias do vice-rei, o que indica que havia manifestantes perfeitamente capazes de decifrar as folhas que lhes caíam do céu. Alguns dentre eles tiveram mesmo a ideia de pedir a ajuda dos inquisidores, que conseguiram, aliás, temporariamente, acalmar a multidão. A intervenção direta dos eclesiásticos ligados ao arcebispo não deixa dúvida. Os curas e o clero, que organizaram a *cessatio a divinis* para desestabilizar o vice-rei, provavelmente excitaram suas ovelhas contra o marquês de Gelves. Alguns curas participam mesmo, em pessoa, do assalto ao palácio, dando tiros de arcabuz.[68] Por seu lado, os franciscanos apoiam o vice-rei e combatem um arcebispo hostil a seus privilégios e a sua independência. Tudo leva a crer que os primeiros índios que tomaram parte na rebelião habitam a cidade espanhola, e que, ao longo do dia, indígenas saídos de suas paróquias deram-lhes mão forte: na verdade, expandira-se o rumor de que "os índios de Santiago se sublevaram, e que chegavam com arcos, flechas e lenha para atear fogo em todas as partes do palácio".[69] A incapacidade relativa dos monges em conter seus fiéis indígenas revela a emergência de uma grande plebe urbana, abrindo suas fileiras mistas aos contingentes de índios de San Juan e de Santiago.[70]

Os emissários do arcebispo ou os adversários do vice-rei teriam tramado, de ponta a ponta, o protesto contra o marquês de Gelves? A sequência dos acontecimentos leva a atenuar a amplitude da manipulação. A multidão parece ter se emancipado à medida que aumentava: "O tribunal de audiência estava na maior confusão, porque não se obedecia mais a nenhuma proclamação, a nenhuma ordem."[71] Aos privilégios concedidos pelo vice-rei, os rebeldes respondem com novas violências. Somente a intervenção de dom Pedro Cortés, marquês del Valle, o representante mais eminente da nobreza mexicana, e a procissão dos franciscanos conseguem apaziguar os amotinados, que evacuam a grande praça. A audiência, a municipalidade e a nobreza crioula acabam por inquietar-se e aliar-se ao palácio para retomar nas mãos a situação. Mas a milícia não procura imediatamente esvaziar a grande praça, como também não quer chocar-se de frente com a multidão que saqueava o palácio e as residências dos partidários do vice-rei. Ignora-se até que ponto o medo ou o cálculo dirigiram a atitude dos milicianos e de seus chefes.[72]

A rebelião de 1624 foi uma excelente escola para a plebe da Cidade do México, que fez então a aprendizagem da revolta, dos movimentos de multidão e do manejo dos símbolos. Viu-se passar o estandarte real de um edifício ao outro: arrancado da sacada do palácio, ele foi arvorado sobre a catedral, antes de ser desfraldado sobre a municipalidade.[73] A multidão habituou-se a retomar slogans, gritando "Viva Cristo y viva el Rey!", misturando tradicionalmente o apelo ao céu e o apelo ao soberano. Por desconsiderar o poder, os amotinados trataram de herético o confessor de Gelves, um franciscano descalço. O próprio marquês não foi poupado: "Morte a este luterano herético!" A essa força religiosa própria a inflamar o "povo", juntou-se a excitação alimentada pelos panfletos e pelas pasquinadas que circulavam na cidade e que mãos discretas afixavam nas paredes. Era o meio de manter um clima muito inabitual de crítica política, que familiarizou a plebe em gestação com comportamentos, palavras de ordem e reivindicações que lhes eram até então estranhos.

México contra a monarquia?

A rebelião de 1624 foi antes de tudo política. Alguns viram mesmo ali uma revolução.[74] Ela não foi motivada por razões econômicas, uma vez que os amotinados não tocaram nas lojas de alimentação nem nas bancas de mercadoria da grande praça.[75] Para ser uma tentativa, foi um golpe de mestre: pela primeira vez na Nova Espanha, a multidão da Cidade do México irrompe na cena urbana e expulsa o vice-rei. Pela primeira vez também no império, um programa de reformas e de saneamento, decidido por Madri, é boicotado pelas forças locais. O *motín* constitui, pois, claramente, uma reação contra a reorganização de conjunto da monarquia, desejada por Madri. Ele visa e abate o marquês de Gelves, um homem que representa a monarquia ibérica. Esse soldado, com a idade de 64 anos, já se mostrou nos grandes teatros da monarquia: participou da invasão de Portugal, em 1580, juntou-se à Invencível Armada e ocupou postos importantes, um após outro, em Flandres, Sicília, Milão e Aragão. Gelves encarna essas elites imperiais que, ao longo de sua carreira, têm toda possibilidade de adquirir uma visão de conjunto da monarquia e do mundo. Mas os moradores da Cidade do México revelaram-se mais firmes que os holandeses que outrora o haviam capturado. No México, Gelves choca-se com os amotinados que gritam "Morte ao mau governo!" e denunciam as medidas tomadas há três anos. O ataque e o saque ao palácio, esse símbolo do poder real, as ameaças à pessoa do marquês – "Peguem o vice-rei!"[76] – são fortes sinais, ao mesmo tempo materiais e simbólicos, da rejeição da política aplicada por Olivarès, o marquês de Gelves e seus conselheiros, todos oriundos da burocracia imperial.[77] A cena mexicana experimenta, então, os contragolpes dos conflitos europeus nos quais Madri estava implicada: os holandeses ameaçam Acapulco, na costa do Pacífico, e rondam as águas do Golfo do México. Das ameaças aos atos: Acapulco é atacada em setembro de 1624, e quatro anos mais tarde a frota que traz o *visitador* Carrillo e o ex-vice-rei é interceptada por Piet Heyn e pelos navios da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. A política de Olivarès deve estender-se tanto sobre a cena europeia, quanto nos frontes americanos, como lembra a espetacular recuperação de Salvador da Bahia, em 1625, que expulsa os holandeses da capital do Brasil e compensa a derrota do México.

As pressões sobre a Nova Espanha inscrevem-se no quadro planetário da reorganização da monarquia. Não mais que as medidas financeiras de Filipe II, as decisões de seu neto, Filipe IV, não se explicam por um entendimento a dois colonial que desprezaria o resto do império. Mas a Cidade do México não é uma *tabula rasa*. Em 1565, os *macehuales* revoltaram-se contra os palácios indígenas. Sessenta anos mais tarde, atacaram o palácio do vice-rei e, desta vez, reúnem-se aos novos atores da vida urbana, que são os europeus, os negros, os mulatos, os mestiços e os asiáticos. A cada repetição, as revoltas

revelam os laços que unem a Europa à Nova Espanha, mostrando de que maneira as ondas de choque, provocadas pelas políticas imperiais, precipitam recomposições sociais e étnicas que favorecem a emergência de grupos e comportamentos coletivos novos.[78] Evoluções locais e pressões globais convergem para o coração da cidade, cruzando os efeitos das mestiçagens e da mundialização ibérica.

De Nápoles a Lima e de Lisboa a Manila, outras populações urbanas sofrem, também elas, o contragolpe das reformas da monarquia. Mais tardia, a revolta de Masaniello, em Nápoles, em 1647, é tanto uma resposta às sequelas da política imperial de Olivarès, quanto a manifestação da união do povo que reúne os artesãos e as corporações ao lado do "proletariado empobrecido e sem qualificação".[79] "O estabelecimento de uma unidade do povo de Nápoles, ainda que limitada e temporária, é um mérito histórico que dificilmente poderíamos retirar de Masaniello", mas ele não poderia encobrir as pressões exteriores que provocaram a revolta da cidade partenopeia. Se em Nápoles, como na Cidade do México, a sublevação provoca a cristalização de elementos heterogêneos e modifica a paisagem social, é porque as revoltas das duas grandes cidades inscrevem-se em um mesmo contexto intercontinental e são indissociáveis da dominação mundial que a monarquia pretende exercer.

Capítulo V

"Em ti juntam-se a Espanha e a China"

Como o mundo é percebido a partir da Cidade do México, na aurora do século XVII? Suas elites estariam envolvidas em acontecimentos longínquos? Interessam-se pelos debates e pelas notícias vindos de além-Atlântico? Que relações imaginam manter com a Espanha e as "outras partes do mundo"? A resposta de Bernardo Balbuena é lapidar: "(...) México reparte o mundo em duas partes iguais. / Em ti juntam-se a Espanha e a China, / a Itália e o Japão, em resumo / um mundo inteiro de relações e de regras."[1]

A linha de divisão dos mundos

Na visão entusiasta de Balbuena, a Cidade do México aparece no coração das redes mercantis que envolvem o planeta. Ele se torna o ponto de encontro de quatros parceiros mundiais: a leste, as grandes terras da Europa católica, a Espanha e a Itália; a oeste, a China e o Japão, impérios que deixam então pressagiar fabulosas perspectivas comerciais e espirituais. O poeta fala de articulação, de "junção" (*en ti se junta*),[2] de relações recíprocas e de regras comuns. Essa nova geografia, que coloca a Cidade do México na linha de divisão do mundo, é portadora de infinitas riquezas. Os tesouros do Oriente e do Ocidente convergem para a cidade a fim de lhe assegurar luxo e prosperidade.[3]

Alguns anos mais tarde, em 1612, o carmelita Antonio Vázquez de Espinosa evoca "a intensidade de intercâmbios que [o México] mantém com a Espanha, o Peru, as Filipinas e as províncias da Guatemala, Yucatán e Tabasco e com todo o reino da Nova Galícia e de Biscaia".[4] Desta vez as relações com outros países do globo são expressas em termos de *correspondência* – uma palavra que traz a ideia de trocas e vínculos, principalmente mercantis, como se o renome da cidade fosse, antes de tudo, de natureza comercial.

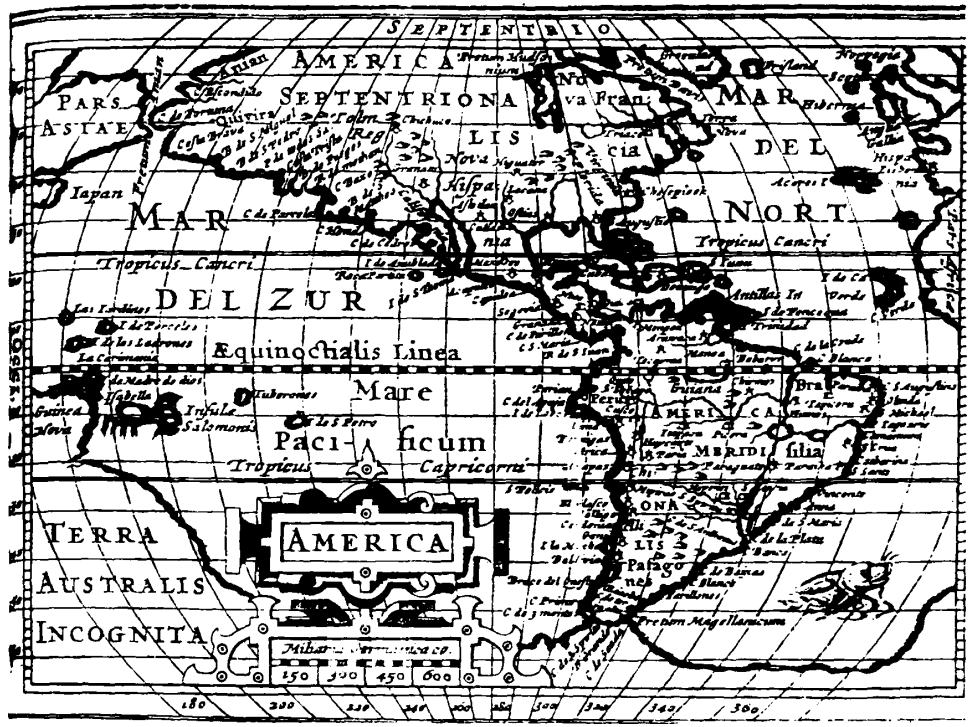
Em 1625, de passagem pela Cidade do México, o dominicano inglês Thomas Gage pronuncia um julgamento mais flexível que, no entanto, junta-se, no fundo, aos bajuladores espanhóis:

> O comércio faz da Cidade do México uma das mais ricas do mundo, porque no Mar do Norte [o Atlântico], 20 navios de alto bordo chegam-lhe cada ano da Espanha (...) carregados não somente das melhores mercadorias da metrópole, como também daquelas de *todos os outros países da cristandade* (...) Pelo Mar do Sul [o Pacífico], a Cidade do México faz comércio com todas as regiões mercantis do Peru, ainda que essas trocas façam-se, sobretudo, com as Índias orientais, das quais ela extrai os bens mais preciosos dos lugares habitados pelos portugueses, como Japão e China, e fazendo escala nas Filipinas.

Assim explica-se a presença na cidade de "ourives chineses (...) que trabalham admiravelmente bem".[5] "Que o México seja nossa pátria e a residência de todos nós, / o tesouro da Espanha e o centro do vasto mundo."[6]

Seria essa cidade o centro do mundo, como pretende Lorenzo Ugarte de los Ríos, no elogio que dirige a Balbuena, ou simplesmente uma "Roma do Novo Mundo na idade de ouro (...) uma nova Veneza, uma nova Atenas", como imagina o polígrafo Arias de Villalobos?[7] É certo que a Cidade do México aproveita-se da descentralização provocada pelos avanços da mundialização ibérica e que esta inspira uma nova visão do mundo, que deixa de ser estritamente europeia para tornar-se ocidental. Encontra-se o eco disso até no mapa que acompanha a *História geral*, do cronista oficial das Índias, Antonio de Herrera. O continente americano está no centro do mapa-múndi; à direita aparecem somente as costas ocidentais do Velho Mundo, enquanto, do outro lado, o imenso Mar do Sul estende-se até as margens da China e do Japão. No coração do Novo Mundo, o olho não pode evitar a capital da Nova Espanha, a cidade imperial, México-Tenochtitlan.[8] A mesma coisa no mapa de Petrus Bertius, publicado por volta de 1618.

A Cidade do México não é, aliás, a única a transformar sua periferia em centralidade na monarquia católica. Os chantres de Lisboa explicam assim que o porto do Tejo é o melhor situado da monarquia, "para enviar seus exércitos e suas frotas a todas as partes do mundo", e que a cidade deve ser "privilegiada sobre todas as da Europa, logo, sobre todas as do mundo".[9] Os defensores de Nápoles, outra capital do império, rivalizam-se também em seus argumentos: Partênope possuiria o lugar mais admirável da Terra,



América – Descrição da América, quadros geográficos, Petrus Bertius.
Antonio de Herrera, *Descrição das Índias ocidentais*, Amsterdã, 1618-1619, akg-images.

reuniria "todos os bens do mundo", enfim, "Napoli è tutto il mondo".[10] Pode-se, acrescentando Lima, Potosi ou Goa à lista, sorrir dessas pretensões e considerá-las decorrentes de um barroquismo planetário. Ou, então, se perguntar se a capacidade de multiplicar as centralidades meio reais, meio virtuais não é uma das molas da mundialização ibérica.

As redes humanas

Escravos importados da África, "índios" das Filipinas, emissários japoneses, missionários de partida para a Ásia encontram os visitantes e os mercadores vindos do Peru e do Caribe. Os moradores da Cidade do México estão familiarizados com os rostos e os produtos das outras "partes do mundo". A Nova Espanha não mantém relações apenas com Castela. Os portugueses, muitas vezes cristãos novos, formam ali uma colônia que quase não passa desapercebida,

para o melhor e para o pior. Mas o reino cultiva também relações com todas as Índias ocidentais. Pregadores talentosos vão de um mundo ao outro, como este Juan Rodríguez de León, irmão do erudito Antonio de León Pinelo. Nascido em Lisboa, esse eclesiástico "venerado entre os mais doutos e sábios"[11] residiu primeiro em Lima e obteve um título de doutor da Universidade de San Marcos. Ele prega, em seguida, nas grandes cidades dos Andes, depois ganha a corte de Madri, onde seus brilhantes sermões fazem-no notável. Graças à proteção do arcebispo da Cidade do México, instala-se na Nova Espanha, onde obtém um cargo de cônego da riquíssima catedral de Puebla.[12] Os habitantes da Cidade do México estão, eles mesmos, ali onde menos são esperados. Entre 1612 e 1615, o Norte do Brasil recebe assim a visita do capitão Roque de Chaves Osório. Esse soldado, "nascido na Cidade do México, onde seus ancestrais serviram nas conquistas", explora o delta do Amazonas e os rios da região do Grão-Pará. Aprende até a "língua dos tupinambás". Na sua volta, seus bons e leais serviços valem-lhe a rica circunscrição (*alcadía mayor*) de Tacuba e Tlanepantla, "perto da Cidade do México".[13] Enfim, a Nova Espanha possui assim uma vertente através do Pacífico que logo começou a explorar. As imensidades do Mar do Sul são talvez menos frequentadas que as águas do Caribe e do Mar do Norte, mas é por meio desse espaço oceânico que se realizam as ligações com os Andes e que se atinge a Ásia.

A passagem de tantos homens entre os continentes tece laços tanto quanto oferece uma fonte contínua de informações e de conhecimentos. Os missionários espanhóis, a caminho da Ásia, fazem obrigatoriamente escala na Nova Espanha. De volta à Europa, a menos que peçam emprestada a via portuguesa que é suas e em princípio está interditada, devem atravessar o México de um lado a outro, em uma longa viagem que os leve de Acapulco a Veracruz via Cidade do México. Ao sabor das nomeações, como os eclesiásticos, os representantes da Coroa, em posto na Cidade do México, deslocam-se entre os Andes, o rio da Prata, o istmo de Panamá, o Caribe e as Filipinas.[14] Os mercadores espanhóis e portugueses, os mensageiros de Sevilha e de Cádiz usam outras redes que ligam Europa e América, América e África, até mesmo América e Ásia. Enfim, a riqueza ou a paz relativa das Índias atraem também escritores e artistas. A Cidade do México acolhe pintores, como o antuerpiense Simon Pereyns; cosmógrafos, como o hamburguês Heinrich Martin; poetas manchegos, como Bernardo de Balbuena; e até romancistas, como o sevilhano Mateo Alemán, um dos criadores do romance picaresco.

Notícias e livros

Como a circulação dos homens, a das cartas mantém um fluxo esporádico de notícias entre a Cidade do México, a Península, o Caribe, a América do Sul, Manila, e mesmo além, a China e o Japão.[15] Essas trocas nem sempre concernem à atualidade do vasto globo, mas mostram que o Novo Mundo está a par do que se passa do outro lado do Atlântico, muitas vezes em seus detalhes mais ínfimos ou mais íntimos. Mesmo as notícias dos países protestantes chegam até a capital, através dos flamengos que não romperam todos os laços com seus compatriotas e seus parentes heréticos. Os marranos da cidade são os agentes de outras redes, elas próprias ligadas ao planeta português e à longínqua Holanda. Em um registro mais convencional, as correspondências administrativas e eclesiásticas trazem sua parte de notícias oficiais ou oficiosas, que concernem igualmente à vida política, à corte, às guerras europeias, aos progressos e às esperanças da evangelização. Em contrapartida, os relatórios e as cartas de todos os tipos confluem à Europa, informando à Coroa o estado de suas possessões.

Na aurora do século XVII, as elites da Cidade do México, curiosas de informarem-se sobre as coisas do mundo, podem também encontrar livros a seu gosto em imponentes bibliotecas. Na Cidade do México, as coleções das grandes ordens religiosas[16] e da Companhia de Jesus, as dos particulares e dos vice-reis contêm obras de referência suficientes para que se possa imaginar o mundo e informar-se sobre ele sem sair da cidade. A estas acrescentam-se as obras que se podem obter junto aos impressores, aos livreiros e inúmeros mercadores que participam de perto ou de longe do negócio dos livros. Uma investigação da Inquisição, realizada por volta de 1573, dá a lista detalhada das pessoas e das instituições que detinham obras nem sempre autorizadas.[17] Grande quantidade de monges e de curas, de altos funcionários, mas também de particulares, estudantes, professores, tabeliães, médicos, boticários, alfaiates, ferreiros, charreteiros e mesmo algumas damas compõem uma imagem surpreendente dos leitores da cidade, quase todos de posse de livros suspeitos, dentre os quais um número não negligenciável de obras de Erasmo. Os levantamentos das remessas aos livreiros da Cidade do México e as apreensões operadas pela Inquisição completam essa sondagem forçosamente parcial. Homero, Aristóteles, Estrabão, Ptolomeu, Plínio, os grandes clássicos, oferecem prestigiosas referências, mas também um quadro cosmográfico e um imaginário substituídos pela tradição medieval,

depois renascentista. Paradoxalmente, essas descrições parecem muitas vezes ter mais peso que as novas representações do mundo. Seja em Roma ou na Nova Espanha, a Antiguidade é, por toda parte, levada ao pináculo, a ponto de um mestiço experimentar a necessidade de introduzir sua história do principado indígena de Tlaxcala como uma alusão à Pérsia de Artaxerxes.[18] A essas obras de base acrescentam-se as novidades da produção europeia.

Como informar-se sobre a história mais recente da Europa e do mundo? Através das publicações espanholas, como a indispensável *Historia pontifical y católica*, de Gonzalo de Illescas,[19] uma história dos papas, das origens até Bonifácio VIII, ou das italianas como as *Crônicas do mundo*, de Paul Giove, um humanista cuja produção abundante invade as bibliotecas dos dois continentes,[20] e que trata de "todas as coisas acontecidas no mundo nestes últimos 50 anos de nosso tempo", vasto programa próprio a facilitar todas as atualizações. Outros títulos exibem a ambição de seus autores e a extensão da curiosidade de seus leitores: a *Monarchia eclesiástica o historia universal del mundo* (1588), de Juan de Pineda;[21] *Le relationi universali*, de Giovanni Botero;[22] as *Repúblicas del mundo*, do agostiniano Jerónimo Roman y Zamora, grande leitor de Las Casas;[23] a *Historia imperial e cesárea*, de Pedro Mexía;[24] ou ainda a *Historia general del mundo*, de Antonio de Herrera.[25] Sem esquecer os tratados redigidos em "toscano", como esta *Ystoria del mondo*, talvez também de Paul Giove.[26] Na série, introduzem-se discretamente alguns títulos interditos, destinados, em princípio, a serem retirados de circulação: é o caso da *Suma de las crónicas del mundo*, de Juan Carrión, um exemplar que se encontra, em 1573, nas mãos de Francisco de Terrazas, e um outro com o clérigo Francisco Ruiz.[27] Depois de 1580, informa-se sobre Portugal percorrendo livros que relatam a união dos países à Coroa da Espanha, como *La entrada que en el reino de Portugal hizo S.C.R.M. dom Felipe*, de Isidro Velázquez, ou o *Discurso y sumario de la guerra de Portugal*, de Francisco Díaz de Vargas.[28]

A península italiana não é somente conhecida por seus historiadores mais famosos, Paul Giove,[29] Francisco Guicciardini ou Giovanni Botero. Pode-se também encontrar na Cidade do México, mais discretamente, Maquiavel,[30] que a Inquisição e os pensadores da monarquia católica condenam ao opróbrio. Os heróis das guerras da Itália são os primos distantes dos conquistadores do Novo Mundo, cujas proezas são constantemente lembradas por seus filhos. O mais ilustre dentre eles, Gonzalo Hernández de Córdoba, o Grande Capitão, apaixona esses espanhóis da América que raramente têm

LE
RELATIONI
VNIVERSALI
DI GIOVANNI BOTERO
BENESE,
DIVISE IN TRE PARTI.

Nella Prima si descrivono le Città, i costumi de' popoli, & le condizioni de' Paesi di tutta la Terra: i mostri, i luoghi, i Fiumi, le Mineré, & Opere marauigliose in esso dalla Natura produtte: con l'Isole, & prouincie dell'Oceano, e del Mediterraneo.
Nella Seconda si tratta de' maggiori Principi, che siano al mondo, & delle cagioni della grandezza, & ricchezza de' loro Stati.
Nella Terza poi si dà piena contezza de' popoli d'ogni credenza, Castelli, Giudei, Gentili, & Scismatici.

Aggiuntoui di nuouo le Quattro Parti del Mondo intagliate in Rame.

In Vicenza, Appresso Giorgio Greco. M.D. XCI
Con Licenza de' Superiori

Giovanni Botero, *Le relationi universali*, Vicenza, 1595.

oportunidade de pegar uma espada. Na falta disso, sonha-se com aventuras militares, mergulhando em *La vida y chrónica de Gonzalo Hernández de Córdoba*, do onipresente Paul Giove.[31] Lê-se Antonio Florez e sua *Historia del señor Francisco Guichardino*, que "trata sobretudo das proezas do Grande Capitão no reino de Nápoles".[32] Outros devoram a palpitante *História do capitão dom Hernando de Avalos, marquês de Pescara*,[33] ainda devida à pena de Paul Giove. Aqueles que querem saber tudo sobre o passado do reino de Nápoles, um dos florões da monarquia espanhola, onde tantos espanhóis ilustraram-se no início do século, consultam *Las historias del reino de Nápoles*, de Pandolfo Collenucio.[34] Outras obras incitam o leitor das Índias a visitar em espírito o resto da península: Florença, onde se percorre a história escrita por Francisco Guiccardini;[35] Roma, que aparece em *A Guerra da Campanha de Rome*, de Alessandro Andrea,[36] sem esquecer a ilha de Malta.[37] A vida de um outro grande capitão, Alexandre Farnèse (1545-1592), evocada nos *Panegíricos fúnebres*, de Tómas Saillius,[38] conduz

da Itália a Flandres, desenvolvendo o relato de outras guerras europeias. Uma *Révolte des Flandres* completa oportunamente o quadro.[39]

A história da Inglaterra é bem menos favorecida. O leitor curioso dos negócios da grande ilha contentar-se-á com a *História do cisma da Inglaterra*, do jesuíta Pedro de Ribadeneyra.[40] Esse texto de propaganda contra os protestantes, publicado em 1588,[41] descreve as perseguições das quais os católicos ingleses foram alvo, nos reinos de Henrique VIII e de Elisabeth. Chimalpahin talvez tenha aí encontrado matéria para seu ensaio sobre os casamentos de Henrique VIII e a história dinástica europeia.

Sobre o mundo turco, depois da vitória de Lepanto, os letrados das Índias percorrem as páginas que o cronista português Jerónimo Corte Real consagra ao acontecimento na *Muito feliz vitória que o céu concedeu ao senhor dom Juan da Áustria no golfo de Lepanto*.[42] Vitória sem futuro, mas cuja "mediatização" havia sido planetária, do México ao Japão, onde artistas haviam pintado o esplêndido biombo que idealiza a batalha.

O que se pode ler na Cidade do México sobre a Ásia? Em primeiro lugar, textos sobre a Terra Santa,[43] ou que exploram o passado do continente asiático, como a *Historia del gran Tamorlén*, de Ruy González de Clavijo,[44] ou ainda este *best-seller avant la lettre*, que Juan González de Mendoza consagrou à China e publicou em Roma, em 1585, a *História das coisas mais admiráveis, dos ritos e dos costumes do grande reino da China*.[45] Sobre a Ásia espanhola, trata-se de levar em consideração a crônica do jesuíta Pedro Chirino, *Relación de las islas filipinas*..., publicado em Roma, em 1604,[46] embora seja mais fácil obter-se na Cidade do México os *Acontecimentos das ilhas filipinas*, de Antonio de Morga, um livro que esse servidor da Coroa publicou no local, em 1609.[47] Essa narrativa viva, que pulula de detalhes sobre a instalação dos espanhóis nas Filipinas, escapa ao filtro redutor da historiografia jesuíta. Mas a Ásia espanhola não representa senão uma ínfima parcela dessa parte do mundo. Inicia-se, na Ásia portuguesa, encontrando o português Jerónimo Corte Real,[48] e lendo um episódio crucial da expansão portuguesa, a tomada de Diu, contada na *História verídica e admirável acontecimento do segundo cerco de Diu*, a menos que se prefira ter uma visão de conjunto da história dessa parte do mundo folheando os *Comentários*, de Afonso de Albuquerque, vice-rei da Índia.[49] Sobre o capítulo das plantas medicinais, na falta de poder consultar a grande obra de Garcia da Orta, publicada na longínqua

Goa, volta-se a um tratado lindamente ilustrado e impresso em Burgos, o *Tratado das drogas e plantas medicinais das Índias orientais*, de Cristóvão de Acosta. A obra tem tudo para interessar aos médicos da Cidade do México e a inúmeros de seus pacientes.[50] E por que não sonhar aventuras no Oriente, lançando-se sobre a obra-prima da literatura portuguesa que são *Os lusíadas*, de Camões, de que se encontram regularmente exemplares nas livrarias da cidade?[51] Ou ainda sobre a *História da Índia*, do jesuíta Joannes Petrus Maffei, uma compilação muito divulgada que detalha longamente a gesta portuguesa nessa parte do mundo, retomando os grandes textos que lhe foram consagrados. Ela tem um grande sucesso.[52] Sobre o próprio Novo Mundo, os leitores da Cidade do México têm dificuldade de escolha: grandes nomes como Fernández de Oviedo, López de Gómara,[53] Las Casas, narrativas da descoberta (*Descubrimiento de las Indias*), epopeias sobre o Chile (*La Araucana*) ou sobre o México (*Conquista de México*, de Gabriel Laso de la Vega),[54] mas também crônicas sobre os Andes (*Conquista del Peru*, *Conquista de Chile*) e, como sempre, a prosa de Paul Giove (*Historia de C. Colón cuando vino a descubrir la costa de Santo Domingo*).[55]

Que sejam apreendidas pela pena do poeta ou do historiador, as curiosidades da Ásia pesam menos que as da Espanha, porém mais que as de Portugal, da Inglaterra ou da França, e tanto quanto as da Itália. A isso devem ser acrescentados inúmeros textos sem pretensão histórica nem geográfica, mas igualmente indispensáveis para imaginar o mundo, quer se trate de *Orlando furioso* ou do *Guzmán de Alfarache*, para citar apenas duas obras de conteúdo e espírito tão diametralmente opostos quanto podem ser o gênero épico e a literatura picaresca.[56]

Uma encenação humanista do mundo

A Cidade do México não conhece o mundo somente pelo comércio dos viajantes ou pela leitura dos livros. Ela aproveita, em intervalos regulares, empreendimentos espetaculares destinados a partilhar os desafios do império com as elites e as multidões da cidade, todas as origens confundidas. Por quatro vezes, pelo menos – em 1539, na ocasião da paz de Nice entre a França e o império (18 de junho, 1538); quando dos funerais de Carlos Quinto (1559); da celebração da batalha de Lepanto (1571);[57] depois, quando da recepção das relíquias trazidas pelos jesuítas (1578) –, celebrações faustosas explicam o mundo aos habitantes da capital da Nova Espanha.

PRIMERA, Y SEGVN
DA PARTE, DE LA HISTORIA
DEL PERV, QVE SE MANDO ESCRE-

Diego Fernandez, *Historia del Peru*, Sevilha, 1571.

No fim dos anos de 1530, em Tlaxcala[58] e na Cidade do México, as populações espanholas, indígenas e mestiças foram maciçamente sensibilizadas à atualidade intercontinental ou, mais exatamente, às preocupações planetárias da Igreja e do império. Já é o islã e suas ameaças que são expostos, recorrendo ao teatro de massa montado por milhares de artesãos,[59] com sua grande quantidade de figurantes, sua música, suas danças, seus cenários de papelão – "grandes construções com cenas artificiais, altas como torres" – e seus efeitos especiais concebidos para impressionar as memórias: em 1539, a assistência medusada viu, no coração da Cidade do México, navios a velas, "que navegavam sobre a praça como se fosse na água, ao passo que rolavam sobre terra", engajados em uma furiosa disputa naval. Os combates encenados para celebrar a paz entre Carlos Quinto e Francisco I estigmatizavam o adversário muçulmano, ensinando o sentido da história segundo o imperador e a Igreja. Foi também a oportunidade de uma formidável explicação coletiva sobre as relações internacionais, como as concebia a Coroa.

As multidões indígenas conheceram aliados e adversários do imperador, ao mesmo tempo que assistiam à entrada da Nova Espanha na cena mundial, ao lado do imperador, mas também em companhia do rei da França e do rei da Hungria, representados com "suas coroas na cabeça".[60]

A morte de Carlos Quinto foi ocasião de uma realização muito mais sofisticada. Imagens, inscrições, música, rituais públicos, tudo foi meticulosamente programado. Os moradores da cidade foram convidados a impregnarem-se das pinturas e das lições que lhes apresentavam os cenários concebidos para as exéquias do imperador. Nós as conservamos na memória, graças à obra que o humanista Cervantes de Salazar publicou na Cidade do México, em 1560,[61] para imortalizar o acontecimento e dar a conhecer seu lustro além-Atlântico. O catafalco erguido para a ocasião, na capela do convento de San Francisco, era ornado de pinturas e inscrições que comemoravam as proezas e virtudes do grande imperador. A erudição transbordante, a imaginação inesgotável e o engajamento sem freio de Cervantes de Salazar uniram-se ao talento do arquiteto Claudio de Arciniega para montar esse empreendimento de propaganda política, destinado a explicar a um público de mais de 40 mil pessoas os laços que existiam ou deveriam existir entre eles e a Coroa, "mesmo que se encontrassem muito longe da pessoa do rei".[62]

A operação teve um impacto considerável. O vice-rei havia ordenado a todos os habitantes da cidade, qualquer que fosse sua condição ou sua origem, usar luto. Uma parte da mensagem dirigia-se explicitamente à nobreza indígena, reunida para a ocasião. Seus membros mais eminentes, dom Cristóbal de Guzmán, dom Antonio Cortés, dom Hernando Pimentel, tomaram parte nas exéquias, todos de luto fechado. Atrás deles caminhavam mais de 200 senhores indígenas, "mergulhados em silêncio e tristeza", que dois bons milhares de notáveis escoltavam.[63]

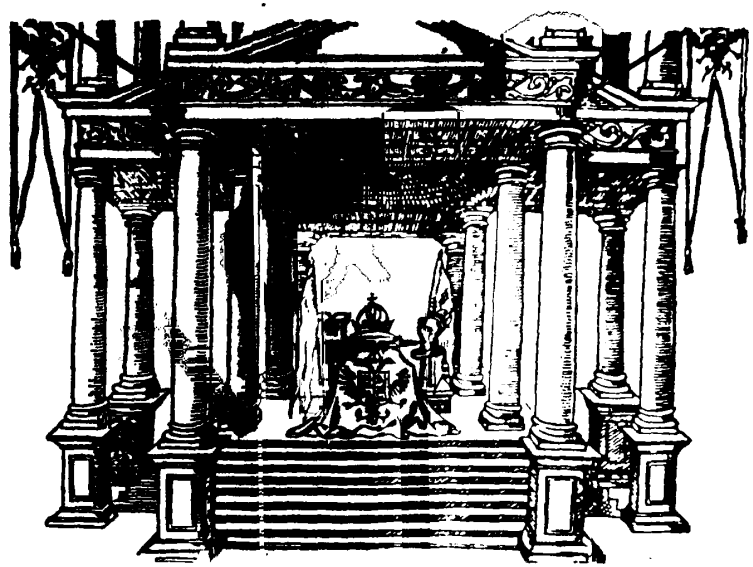
O que se explicava a essa nobreza afligida e ao resto da assistência? Na forma de inscrições, alegorias, emblemas e pinturas, um conjunto de representações expunha aos índios e aos espanhóis a história das relações europeias, cujo centro fora Carlos Quinto durante sua vida. Um quadro representando o universo imperial aparece dividido em dois mundos, o Novo e o Antigo, unidos na pessoa do soberano. O Antigo Mundo está ali representado pela Espanha e pelas potências europeias e extraeuropeias, eclipsadas pela grandeza de Carlos. Aos pés das colunas da capela principal, quadros encenam a submissão da Inglaterra, da França e do Grão-Turco.[64] Sobre o catafalco,

uma imagem ensina a respeito das guerras de religião, lembrando o destino que espera os adversários ímpios do imperador. Na entrada do catafalco, o imperador incensa a fé erguida em um altar, sobre os degraus do qual, estão prostrados, os luteranos vencidos, pés e mãos atados, o duque de Saxe, Jean-Frédéric e o *landgrave* de Hesse.[65] Explicação da cena segundo Cervantes de Salazar: "Esta imagem mostrava o imenso serviço que o imperador prestou a Deus, submetendo dois príncipes tão poderosos, e obrigando-os ao conhecimento de nossa santa fé."[66] Pode-se imaginar que o destino dos príncipes alemães não devia deixar indiferentes os príncipes mexicanos para quem se comentavam as pinturas.

A imagem do globo terrestre constitui, como convém, um elemento importante do cenário. Sobre o frontão colocado na entrada do catafalco, ergue-se uma representação (sem dúvida uma estátua) da Fama: "Tinha asas nos braços e nos pés, era coberta de olhos e de línguas, saía de um globo aberto tocando trombeta."[67] Abaixo, uma inscrição latina detalha as conquistas e os sucessos do imperador nos dois mundos. Carlos Quinto ali está sucessivamente qualificado de *Cesar Augustus Maximus, Indicus, Turcicus, Africanus, Germanicus*. Visão triunfal e conquistadora que contorna cuidadosamente as derrotas ou as debandadas do príncipe para pôr em cena a história do século XVI, através do prisma do passado imperial e romano. A mensagem é claramente antiprotestante, antiturca e antifrancesa. Índios e espanhóis não devem ignorar nem a tomada de Túnis e de La Gouleta, nem a expulsão de Dragut, o bei de Trípoli, nem os casos do ducado de Clèves, e menos ainda o principal dos sucessos imperiais, a derrota humilhante de Francisco I, em Pavia, "Franciscum Gallorum regem devictum et in Hispaniam ductum".

Um outro quadro representa um outro mundo, o "Novo Mundo", com a inevitável evocação da partilha do globo pelo papa Alexandre VI. Ou, mais exatamente, a entrega do Novo Mundo a Fernando, o Católico, porque o outro beneficiário, o rei de Portugal, está curiosamente ausente da cena. Os direitos do imperador sobre o Novo Mundo são, pois, incontestáveis. O quadro reafirma sua legitimidade política e espiritual, lembrando que o papa havia vinculado sua doação à evangelização de "tantas nações infiéis". Ainda que esse Novo Mundo não se reduza à Nova Espanha, uma vez que reúne tanto os índios do México quanto os do Peru.

Em um quadro pendurado em frente à capela de San José, dois ilustres príncipes estão ajoelhados aos pés de Carlos Quinto: "Montezuma e



Catafalco de Carlos Quinto, em Cervantes de Salazar, *Túmulo imperial*, Cidade do México, 1560.

Atahualpa, imperadores nesse Novo Mundo, [os quais] o rosto cheio de alegria faziam saber que haviam sido vencidos para vencer o demônio que os havia vencido."[68] A imagem dessa "submissão feliz" é uma alteração grosseira da realidade histórica, conforme a ideologia imperial, mas a interpretação que propõe aos nobres nauas tempera a humilhação da derrota indígena, uma vez que legitima sua anexação à Coroa, apresentando-a como a vontade expressa de seus senhores naturais. A *political correctness* deve consagrar-se a atenuar os ressentimentos e a apagar as más lembranças. Por mais atento que seja aos fatos da Europa, Cervantes de Salazar sabe traduzir as exigências da política local.

Da África à China

Em 1559, as exéquias de Carlos Quinto exaltavam uma visão binária do império, concebida e realizada como a associação de dois mundos, o Novo e o Antigo, sob o cetro de Carlos. A inserção da Nova Espanha na cristandade privilegiava as conexões com a Europa, em detrimento de seus laços com as outras partes do mundo. A evocação da África reduzia-se à África do Norte

e às guerras contra os muçulmanos, enquanto os escravos negros desembarcavam em número crescente nas costas da Nova Espanha. O silêncio sobre o continente africano, mesmo que os habitantes da Cidade do México possuam obras sobre o assunto,[69] distingue-se do interesse testemunhado em relação a outras regiões do mundo. Se a África não interessa, em compensação a Ásia fascina. Em 1578, a recepção solene das relíquias romanas uniu espiritualmente um outro parceiro mundial à órbita mexicana: a Ásia de Goa, da China e do Japão. Não é indiferente que seja a Companhia de Jesus que tenha orquestrado essa abertura, e que o tenha feito a partir do México e não da Península Ibérica. Essa extensão em direção à Ásia manifesta uma descentralização decisiva, que faz da Cidade do México um dos principais atores da mundialização ibérica.

A Ásia, com efeito, obceca os espíritos desde as consequências da conquista do México. Horizonte em perpétua construção, esse outro lugar secreta um atrativo irresistível, mas sem medida comum com sua presença real na Nova Espanha. Os conquistadores do México, que se aventuram no Pacífico, têm motivos ao mesmo tempo materiais, espirituais, intelectuais e até técnicos, se pensarmos no desafio que por muito tempo representou a descoberta da rota de volta para o continente americano. Nos primeiros tempos da ocupação da Nova Espanha, a imensidão do Mar do Sul e a riqueza de suas ilhas os atraem, como se o movimento acionado pela invasão do continente provocasse sempre mais movimento. Essa progressão inscreve-se em uma dinâmica global, uma vez que a conquista do México e da América Central começa em 1519, precisamente quando o imperador envia uma frota de cinco navios para as Molucas, sob a direção de Magalhães. As novas possessões permitiriam chegar às Molucas, logo, às ricas terras produtoras de especiarias, sem precisar seguir a rota portuguesa pelo Cabo da Boa Esperança?

A anexação do espaço do Pacífico ao espaço mexicano foi muito cedo uma das obsessões de Hernán Cortés. Com o encorajamento do imperador, sem dúvida nada contrariado em desviar para regiões ainda mais longínquas um chefe de guerra tão arrojado, o conquistador dirige sua escolha ao Mar do Sul. Em sua quinta *Carta relatório* (setembro de 1526), Cortés oferece descobrir a "Especiaria e outras ilhas!" e, se for o caso, fazer sua conquista, "para que Sua Majestade tenha a terra das especiarias não através das trocas,

como o rei de Portugal, mas como um bem próprio". O conquistador propõe mesmo engajar-se nisso pessoalmente.[70] A correspondência que tenta atar com os soberanos da Ásia é reveladora de um estado de espírito que ele partilha com inúmeros contemporâneos. Na data de 28 de maio de 1527, menos de seis anos depois da queda da Cidade do México, Cortés escreve ao rei Tidor, "na região das Molucas", para lembrar-lhe o bom acolhimento que havia reservado aos sobreviventes da expedição de Magalhães. Com a conotação de sentimento, até mesmo de convicção repetida da proximidade da Ásia: "Eu me encontro, em nome do imperador, nesta terra que é tão próxima da vossa (...) Como lhe disse, resido nesta terra que é mais próxima da vossa que qualquer outro de seus reinos."[71] Mais ainda, Cortés põe à disposição do soberano asiático as riquezas da Nova Espanha e "de todos os outros reinos e senhorias de Sua Majestade", oferecendo "homens, munição e armas para a defesa e a proteção das terras" do chefe Tidor. Em troca, Cortés solicita-lhe enviar "pessoas para que venham ver as coisas daqui; e lhe faça saber o que lá eles têm maior necessidade a fim de que ele lhes forneça". No mesmo dia, dirige uma segunda missiva ao rei de Cebu, em nome do "grande imperador e monarca dos cristãos", retomando o argumento da proximidade: "porque nós nos encontramos tão próximos, e em pouco tempo poderemos nos comunicar entre nós". Uma vez que milhares de quilômetros separam a Cidade do México de Cebu e Tidor, não é a proximidade geográfica que estimula o estabelecimento de relações econômicas – "la dicha contratación"[72] – e diplomáticas, mas muito ao contrário. A ambição do conquistador, o gosto pelo lucro e pela aventura, a velha atração que a Ásia exerce sobre os europeus, tudo contribui para aproximar o México dessas terras infinitamente longínquas. Como se a força do imaginário chegasse a mobilizar os continentes. É verdade que, na época, a ligação marítima é ainda a melhor maneira de aproximar os mundos, sem obstáculo à circulação na água, sem potências terrestres a vencer nem a contornar.

De Acapulco a Manila

O oceano Pacífico, no entanto, não se deixou facilmente dominar. A expedição de Saavedra Cerón obtém um sucesso muito mitigado. Um único navio, La Florida, atinge Tidor. Ele não conseguirá jamais reatravessar o Pacífico, e o primo de Cortés morrerá em 19 de outubro de 1529.[73] No entanto, nem

Cortés nem a Coroa estão prontos a renunciar. Uma ordem real, datada de 5 de novembro de 1529, concede ao conquistador "licença para descobrir, conquistar e povoar as ditas ilhas, terras e províncias", tanto as que se encontram no Mar do Sul da Nova Espanha, quanto as que se situam na direção do poente, com a condição de que essas terras não estejam ainda "providas de governadores".

Cortés havia recebido do imperador o marquesado del Valle, que reunia terras imensas na Nova Espanha. Ele possuía uma ampla frente sobre o Pacífico e portos que o conquistador esperava transformar em bases marítimas para outras partes do mundo, tanto para o noroeste e o sul do continente americano, quanto para a Ásia: Tehuantepec, situada no istmo do mesmo nome, abrigou os estaleiros navais de Cortés; Huatulco, na costa de Oaxaca, tornou-se o ponto de partida de uma rota para o Peru. A isso se juntam logo os portos de Acapulco, Santiago (Manzanillo), Zacatula e Chametla. Entre 1532 e 1535, Cortés lança três expedições para explorar as águas do Pacífico. A primeira dirige-se à Califórnia, mas aborta depois de uma rebelião, um dos dois navios desaparecendo com o chefe da expedição, Diego Hurtado de Mendoza. A segunda não tem melhor sorte. Quanto à terceira (1535), ela segue sob a direção do próprio Cortés, que reconhece e batiza a terra de Santa Cruz, da qual se fará a Califórnia. Nenhum resultado econômico tangível, mas a exploração de uma parte das costas do México do Noroeste e da ponta do istmo da Califórnia. Uma quarta expedição, partindo em 1539, sob a direção de Fernando de Ulloa, em busca das fabulosas riquezas de Cibola, completa o reconhecimento do golfo e da península: um mapa geográfico dessa região concretiza seu resultado científico.

A cada vez os investimentos financeiros são consideráveis. As exigências de Cortés são proporcionais: o dízimo do ouro, das pedras preciosas e das pérolas; os títulos e as funções hereditárias de governador das terras a descobrir; a propriedade e a jurisdição de uma ilha sobre três. No relatório dirigido ao imperador, em 1533, em que enumerava todas as suas pretensões e se comprometia a levar a exploração a quatrocentas léguas das costas, Cortés não hesitara em apresentar-se como o descobridor do Mar do Sul, no lugar de Nuñez de Balboa, devolvido às masmorras da história.[74] Mas, na mesma época, o Pacífico já se tornara a rota do Peru. Uma rota marítima decalcada de um tráfego pré-hispânico, que ligava o Jalisco à América Central e às costas andinas, começou a operar via Panamá, entre o porto mexicano

de Huatulco e El Callao, porto de Lima. Cortés expediu por esse caminho dois navios e socorros a "seu primo" Francisco Pizarro: soldados, provisões, artilharia, armas e presentes preciosos. Um dos dois navios, de volta do Peru, atravessou o Pacífico e atingiu as Molucas com uma tripulação dizimada. São os sobreviventes, caídos nas mãos do português António Galvão, que deram a conhecer, a essa parte da Ásia, os projetos e as tentativas dos espanhóis da Nova Espanha.

Um obstáculo de porte bloqueava o avanço para a Ásia: os ventos e as correntes impediam qualquer retorno à América. Só em 1566, localizando enfim essa rota, marinheiros da expedição de Miguel Legazpi marcam a verdadeira entrada da Ásia na órbita americana. A ocupação das Filipinas fornece uma base asiática às ambições espanholas e neo-hispânicas, e os sonhos orientais transformam-se enfim em realidade, mesmo que a viagem de volta revele-se tão interminável quanto mortal.

No fim dos anos de 1560, a Ásia desembarca na Nova Espanha: mercadorias preciosas entram na baía de Acapulco com os primeiros filipinos. A cada viagem do galeão de Manila, a conexão pelo Pacífico reforça-se. Em consequência, os olhos dos mercadores, da Cidade do México a Lima, voltam-se para o Ocidente e acostumam-se a espreitar a volta do galeão e de suas mirríficas cargas. Por volta de 1580, o comércio já é florescente: deveria ampliar-se, contanto que "se abre o de terra firme da China".[75] Mercadores e missionários não são os únicos a olhar cobiçosamente para esse império. Os proprietários de minas da Nova Espanha interessam-se de perto pelas reservas chinesas de mercúrio, que poderiam chegar ao México a custos que desafiavam toda concorrência, com o risco de desequilibrar a balança do comércio com a China. Em 1582, o *alcalde mayor* de Querétaro julga inútil desenvolver a cultura do bicho da seda em seu burgo: "Já chegam tantos deles das Filipinas."[76] Três anos mais tarde, festeja-se receber na Cidade do México portugueses de Macau e chineses cristãos.[77] Reserva-se-lhes um tratamento de exceção, isentando-os das taxas habituais. Mais tarde, serão embaixadores japoneses que deambularão na capital da Nova Espanha.

Mas a fascinação que a Ásia destila continua a ser mais forte que o que representa concretamente a ligação econômica, religiosa e administrativa com Manila. É a Ásia de todas as esperanças, a dos sonhos e dos projetos, motor de uma contínua fuga para diante.[78] Ao argumento de que os chineses exigem ouro e *reales* em troca de suas preciosas sedas, as autoridades civis

e eclesiásticas da Nova Espanha opõem os imperativos da evangelização: o comércio abrirá as portas do império celeste e preparará a conversão de "milhares de idólatras". Como lembra o arcebispo da Cidade do México, em 1585, as vias do negócio, como as do Senhor, são impenetráveis: "Mesmo se esse desvio der muito dinheiro aos chineses, isso aproveita aos vassalos de Sua Majestade e será o pretexto e o atrativo para que essa gente cúpida tome gosto pelo comércio conosco e se dirija pelo caminho que Deus está abrindo às santas intenções de Vossa Majestade."[79] Porque eis que ele é o gigantesco estaleiro espiritual do fim do século, o "grandioso empreendimento"[80] que deixa prever a cristianização do colossal império asiático. Do sonho à dura realidade dos combates, é a tesouraria da Cidade do México que financia a reconquista das Molucas, em 1606; e são os soldados da Nova Espanha que compõem a maioria das tropas expedidas ao outro lado do oceano.[81]

Uma Ásia de sonho

O interesse pela Ásia toma, às vezes, um curso menos brutal e mais anedótico, até mesmo mais fantástico. Mas o sensacionalismo ou a fabulação não seriam também um dos motores da mundialização ibérica? Na obra que o médico Juan de Cárdenas consagra aos segredos do Novo Mundo,[82] e publica na Cidade do México, em 1591, o leitor descobre, desde as primeiras páginas, uma Índia cheia de prodígios. Citando um de seus colegas portugueses, o *protomédico* de Goa, doutor Solis, Cárdenas recenseia as maravilhas do rio dessa cidade: "É admirável que nas margens deste rio nasça uma árvore cujas folhas, se caem na água, transformam-se em peixes, e se é sobre a areia, tornam-se pássaros que parecem borboletas." Descobrem-se com ele os caranguejos afrodisíacos de Ormuz – "esta pequena ilha da Índia oriental" –, extasia-se diante das virtudes de uma árvore das Molucas cujos frutos, segundo nasçam no oriente ou no ocidente, são um veneno ou um alimento deleitável. Aprende-se que existem cães no Japão que, quando sentem a velhice invadi-los, precipitam-se no mar para se metamorfosearem em peixes. O leitor de Cárdenas tem mesmo direito a um pouco de história natural comparada entre a Ásia e as Índias ocidentais, quando chega o capítulo das pedras bezoar, estes cálculos que se extraíam dos cervídeos e que passavam a ter extraordinárias propriedades terapêuticas.[83] Na mobilização em direção à Ásia, misturam-se indissociavelmente preocupações espirituais, elãs guerreiros e religiosos, cobiças materiais e gosto pelo maravilhoso

Em 1604, na crônica que consagra aos conquistadores do México, o crioulo Baltazar Dorantes de Carranza obstina-se em demonstrar os vínculos do Novo Mundo com uma Índia prestigiosa e fascinante, que os antigos tinham na maior estima. Uma série de indícios que ele logo transformou em outras tantas provas pesadas, testemunha que se trata de um só e mesmo continente: "Tudo o que disse aqui da fertilidade e da feliz condição dessas Índias demonstra e confirma que elas são a última parte da Índia verdadeira."[84] Essas considerações inserem-se em uma visão de mundo sobre a qual continuam a pesar os mitos e a tradição erudita. Na aurora do século XVII, na Cidade do México, a cabeça cheia de leituras clássicas,[85] espíritos curiosos como Baltazar misturam à vontade o novo e o antigo, o que retiveram de Aristóteles, de Plínio ou dos cronistas das Índias,[86] com as impressões dos viajantes que passam regularmente pela Nova Espanha. O Oriente imaginado por um filho de conquistador, Baltazar Dorantes de Carranza, permanece ainda povoado de seres fantásticos, como essas regiões da Índia ou da Taprobana, onde existiriam "montanhas ditas de ouro ou douradas, repletas de grifos, de formigas [gigantes] e outros animais".[87] Com a ajuda de autoridades e informações, muitas vezes colhidas no porto de Veracruz, onde ele exerceu as funções de tesoureiro do rei, Baltazar Dorantes de Carranza não tem dificuldade alguma em discorrer sobre méritos comparados da Ásia, da Europa e da América, para diagnosticar a infinita diversidade do vasto mundo:

> O horizonte é toda esta redondeza que se pode perceber no mar ou quando a terra é plana. Uma vez que se muda de círculo ou de linha de horizonte, tudo muda de aspecto, do céu ao meio onde vivem os animais, as plantas e as pedras que nascem e se desenvolvem nesse lugar; e é por essa razão que as naturezas, as propriedades, os costumes, os comportamentos e as coisas que se engendram nesse lugar variam e se diferenciam.[88]

Mais de 20 anos antes, Montaigne escrevera: "O mundo não é senão variedade e dissemelhança."[89]

Dorantes de Carranza não é nem um médico nem um cosmógrafo, menos ainda um piloto experimentado. Seu conhecimento do mundo testemunha horizontes mentais nos quais se desenvolvia o pensamento de um crioulo, largamente autodidata, talvez formado nos colégios jesuítas,[90] mas refletindo à margem dos claustros e da universidade. Pode-se imaginá-lo na Cidade do México folheando às pressas clássicos encontrados nas grandes bibliotecas

"Cena pastoral em que se vê um castelo e músicos". Biombo japonês, início do século XVII. Museu Eisei-Bunko, Tóquio.

eclesiásticas, ou nos cais do porto de Veracruz, em seus momentos perdidos, lançando um olhar sobre as cargas de livros que os comissários da Inquisição desembalavam. Ele se compraz no catálogo dos prodígios da natureza; ama citar os poetas e a mitologia, enfim, explora tudo o que tem em mãos e todos os argumentos que encontra. Se lhe pedem uma prova irrefutável da identidade asiática do Novo Mundo, ele invoca a fauna comum às duas regiões do globo e explica que a América, como a Índia, abriga populações de papagaios verdes de pescoço vermelho.[91] A cada um seus sonhos. Na mesma época, os portugueses da Índia nutrem imagens fantásticas sobre a outra parte do globo, comungando com os crioulos americanos uma mesma visão imaginária dos horizontes distantes. Em um dos cantos de *Os lusíadas*,

o poeta Luís de Camões descreve o pôr do sol sobre um inacessível Ocidente, evocando a atrelagem do sol que mergulha "lá pêra o grande lago que rodeia / Temistitão, nos fins Occidentais".[92]

Da Cidade do México só restam o lago e o nome indígena da cidade, um pouco estropiado (Tenochtitlan), mas recolocado em um quadro invadido pela mitologia antiga, tão helenizado ou romanizado quanto a Índia de Dorantes de Carranza. A mundialização ibérica não é, às vezes, senão uma colagem de imaginários.

O debate sobre as origens

De onde vinham as populações que haviam povoado a América e como chegaram ali? Desde a conquista do México, se não for desde a descoberta da América, abriu-se o debate sobre a origem dos Índios e a relação

das terras, que acabavam de descobrir, com a Ásia.[93] Durante todo o século XVI e boa parte do seguinte, os círculos letrados da Cidade do México acrescentam sua pedra à discussão. O mistério das origens incita a conceber um mundo cujas diferentes partes comunicam-se ou teriam se comunicado entre si há muito tempo. A presença de índios não sugeriria que a grande quebra do isolamento provocada pelos portugueses, espanhóis e italianos do Renascimento era menos recente que parecia? Entre os escritores europeus, mestiços e índios que passaram pelos colégios dos monges e dos jesuítas, muitos, todas as origens confundidas, esforçam-se em definir a relação de sua terra de origem, de nascimento ou de adoção, com as regiões asiáticas. Seu raciocínio confronta invariavelmente os dados da Bíblia, os conhecimentos dos antigos e as memórias indígenas, mistura que poderia ter sido explosiva se não tivessem respeitado – a Inquisição obriga – os limites do exercício.

Comecemos por um crioulo, Juan Suárez de Peralta, nascido na Cidade do México, por volta de 1535, que privilegia a origem asiática, sem por isso afastar outras hipóteses.[94] Os índios viriam da Ásia, mas o continente americano é tão imenso que não pôde ser povoado por "uma única colônia de pessoas", "não é verossímil que o cabo do Labrador, Terra Nova, e a Flórida tenham sido povoados pela mesma gente que o estreito de Magalhães, porém é mais provável que Deus tenha enviado uns para um lado e os outros para outro".[95] Em 1589, Suarez de Peralta retoma a ideia de que os índios viriam do Ocidente, o que se explicaria por sua origem judaica. Ele se fundamenta no livro de Esdras para sustentar que "os índios descendem dos hebreus das 10 tribos de Israel".[96] Prisioneiras do rei Salmanasar, as famosas tribos teriam decidido evitar o contato com os gentios. Ultrapassaram o Eufrates e atravessaram uma região chamada Asareth, "seguindo um caminho tão longo em direção ao Oriente que se encontraram do lado do Poente". Acabaram assim chegando às Índias ocidentais. As provas que Suarez de Peralta apresenta: os ritos idolátricos dos mexicanos assemelham-se às práticas dos hebreus; a palavra indígena *ají* significa em hebreu "uma coisa forte"[97]; e Jerónimo de Yepes afirma que "Peru é um nome hebreu".[98] E, o que não altera nada, o grande geógrafo Ortelius mostra, na prancha XII de seu *Theatrum orbis terrarum*, "esta terra de Arsaset mais longe sobre a costa ao norte da China", e indica que "se não há estreito, esta se junta à terra da Nova Espanha na zona setentrional do Mar do Sul".[99]

Em 1606, um cosmógrafo alemão instalado na Cidade do México, Heinrich Martin,[100] desenvolve um ponto de vista análogo, explicando que as condições da

navegação antiga não permitiam atingir o Novo Mundo por mar: "[Este continente] possui de cada lado, nas suas costas orientais e ocidentais, mares vastos e muito abertos que o separam das outras terras habitáveis.[101] (...) Não se pode tampouco imaginar que tenham vindo pelos ares ou a nado...", acrescenta ele, com uma pitada de humor germânico. Donde a hipótese de um povoamento por via terrestre: os antepassados asiáticos dos índios teriam tomado o misterioso estreito de Anian: "Nas muito altas latitudes, há pouca distância entre esta terra e a da Ásia e da Europa."[102] Sobre um ponto capital, Martínez defende uma posição original privilegiando uma origem europeia. A se crer em sua experiência pessoal, os índios vieram da Curlândia, ducado vassalo dos reis da Polônia, "uma província povoada de gente do mesmo porte, da mesma cor, energia e condição que os índios desta Nova Espanha". O que não convence a todos os seus leitores.

A começar por nosso memorialista indígena Chimalpahin, que se pergunta, também ele, sobre a chegada dos índios a Aztlan: "Não seria o projeto e a inspiração de Deus nosso Senhor que levaram a partir dali a lançarem-se ao mar sobre botes, para atravessá-lo e desembarcar na ilha de Aztlan, onde se estabeleceram no meio das águas?"[103] Mas, admitindo essa interpretação providencialista, de onde vinham eles? Face às certezas espanholas e germânicas, o cronista indígena expõe suas dúvidas:

> Não se sabe com certeza onde se encontra a terra de onde partiram os antigos (...) Devemos acreditar, para tranquilizar nosso coração, que ela se encontrava em uma das três terras que existem em três lugares distintos: ou na primeira, que se chama Ásia, ou na segunda, que se chama África, ou ainda na terceira, que se chama Europa; e uma vez que essas três terras se situam em lugares diferentes, é preciso que os antigos chichimecas tenham partido de uma delas para desembarcar em Aztlan, esta quarta terra que está afastada em um quarto lugar que se chama Yancuic Cemanahuatl, Novo Mundo. Esse lugar é como as três outras terras, e é lá que se encontram tanto a terra de Aztlan quanto a da Cidade do México-Tenochtitlan, onde nós, os índios, nos estabelecemos.

Chimalpahin baseia-se abertamente na tese do alemão Heinrich Martin:

> Um sábio chamado Henrico Martínez, intérprete da Inquisição na Cidade do México, que visitou muitas terras, pretende ter conhecido em uma província da Europa, chamada Curlândia, nas possessões dos reis da Polônia, os habitantes dessa região; ele sustenta que nós parecemos bastante com estes, que o corpo dessa gente é como o nosso; diz também que o espírito e o natural dessa gente são parecidos com o nosso, nós os habitantes de Nova Espanha, porque [nossos antepassados]

chichimecas se pareciam com eles, pois eram homens corpulentos. Mas quem poderá sabê-lo? Só Deus nosso Senhor sabe se foi dessa gente que nos separamos, se lá ela se dividiu e se foi ela mesma que desembarcou nas costas de Aztlan.[104]

A cronologia indígena, explica ainda Chimalpahin, incita a afastar a hipótese de uma origem judaica ligada à destruição de Jerusalém pelo imperador Vespasiano: nessa data, os antigos chichimecas já estavam instalados há 24 anos em Aztlan.[105]

No mesmo período, o jovem mestiço Fernando de Alva Ixtlilxóchitl junta-se ao debate. Filho de um espanhol e neto de uma princesa indígena, ele se concentra durante toda sua vida na história do reino de Texcoco. Na *Sumaria relación de todas las cosas*, contenta-se primeiro em integrar a tradição indígena, explicando que os toltecas foram os primeiros a chegar nessas regiões, "depois de terem passado terras e mares imensos", depois de um dilúvio destruidor, da construção de uma torre colossal, da dispersão dos homens sobre a terra e da confusão das línguas.[106] Em seu *Compendio histórico del reino de Texcoco*, redigido antes de 1608,[107] esse longínquo passado torna-se preciso. O primeiro rei dos índios, Chichimecátl, conduziu seu povo "das regiões ocidentais" ao Novo Mundo. "Ele saiu da Grande Tartária, e eles se dirigiram ao território da Babilônia (...) e depois de terem percorrido a maior parte do mundo com esse rei, chegaram a essa terra." O *Compendio* retoma a tradição indígena do Segundo Sol, dando-lhe uma roupagem bíblica e asiática, menos para aderir a uma interpretação europeia do que para conferir uma dimensão universal ao episódio chave do passado indígena. O mestiço Alva Ixtlilxóchitl apoia-se ao mesmo tempo na palavra dos índios – "a opinião comum e geral de todos eles" – e no testemunho devidamente explicado de suas "pinturas".[108] Em outros textos, introduz informações sobre o litoral onde desembarcaram os antepassados e sobre a rota marítima que teriam seguido.[109] Não é indiferente que autores indígenas, mestiços, crioulos e mesmo peninsulares[110] coloquem as fontes indígenas na mesma categoria das fontes europeias. O conhecimento do Pacífico e da Ásia passa, pois, também pelo saber dos índios e dos antigos mexicanos. Um detalhe traduz a familiaridade que tinha o México do século XVII com o Japão: quando Alva Ixtlilxóchitl descreve os antigos habitantes de Tula, os toltecas, ele especifica "que eles usavam largas túnicas parecidas com a roupa que vestem os japoneses",[111] como se esses vizinhos das Filipinas estivessem doravante mais próximos em seu espírito que seus antepassados ameríndios.

O mundo segundo os mestiços

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl não é o único mestiço a expressar-se sobre o mundo e a Ásia. Diego Muñoz Camargo é filho de um conquistador e de uma índia de Tlaxcala, cidade que ficou famosa pela ajuda que prestou aos espanhóis no decorrer da conquista. No início dos anos de 1580, o horizonte que lhe é oferecido não é diferente daquele dos crioulos.[112] Sua Nova Espanha já pertence a um Novo Mundo, cujos limites ocidentais apontam para a China, via Califórnia e Filipinas.[113] A ocupação do arquipélago por López de Legazpi constitui, a seus olhos, um dos fatos marcantes da história do país. Muñoz Camargo evoca-o recolhendo histórias que ilustram de que maneira a travessia do Pacífico tornou possível a volta ao planeta e determinou circulações até então inconcebíveis. É ele, lembremo-nos disto, que relata como um dos membros da expedição Legazpi, Guido de Labezaris, introduziu o gengibre no México, depois de uma rocambolesca viagem ao redor do mundo.

Ao sul, Muñoz Camargo interessa-se pela América Central, Guatemala, Nicarágua ou o Peru, que se tornou acessível graças a uma ligação marítima estabelecida por um estremenho de Cárceres, Diego de Campos. A entrada de Francis Drake no Pacífico, via estreito de Magalhães, e as devastações que exerceu nas costas do Peru e da Nova Espanha impressionaram-no tão vivamente que ele vê ali "um dos grandes acontecimentos sobrevindos ao mundo".[114] Para um mestiço de Tlaxcala, as datas importantes da história não são as mesmas que as de um europeu, mas elas se reportam sistematicamente às ligações intercontinentais e aos descobridores de novas rotas. Essa América do Sul que as rotas marítimas aproximam do México, e no caso de Drake tornam tão vulnerável, traz-lhe à memória um episódio que remonta à metade do século XVI. Enquanto o Peru era atormentado pelas guerras civis, os moradores da Cidade do México se alistavam para voar em socorro da Coroa e de seu representante La Gasca. A pacificação do Peru tornou inútil "um reforço tão brilhante",[115] mas o caso dizia muito das solidariedades que já se podiam unir entre as duas Américas.

Muñoz Camargo apoia-se na tradição oral e nas conversações: conversou com Andrés Dorantes, pai do crioulo Baltazar, com Estebanico el Negro e Cabeza de Vaca, que tinham todos percorrido de um lado ao outro o sul dos Estados Unidos.[116] Pesquisa também nos escritos científicos – o piloto de

Sevilha, Alonso de Chaves[117] – e conhece seus clássicos Ptolomeu, Beda, o Venerável, Isidoro de Sevilha.[118] Quanto às suas fontes locais, são "cronistas do México", dos quais enumera os nomes: Cervantes de Salazar, Jerónimo Ruiz de la Mota, Alonzo Pérez, todos fixados na cidade. Em que a visão de mundo desse mestiço difere daquela de um espanhol? Em seus escritos, Muñoz Camargo superpõe duas geografias: a das descobertas do século XVI e a dos antigos nauas. Quando narra as origens dos habitantes do México, os índios chichimecas confundem-se com os habitantes de Cibola, Tiguex, Quivira e Sonora, que expedições espanholas haviam encontrado ao longo de sua progressão para o norte do continente. Às sete cidades de Cibola fazem eco as Sete Cavernas dos antigos.[119] Muñoz imagina os confins setentrionais da Nova Espanha, ligando fragmentos de memória indígena às informações trazidas por Cabeza de Vaca e pelos sobreviventes da expedição de Coronado.[120] Entrelaçando as perspectivas que a mundialização ibérica abre com referências pré-hispânicas, ele prefigura a maneira de ver de Alva Ixtlixóchitl e de Chimalpahin – como se, longe de romper com os quadros antigos, sua visão de mundo se encaixasse sem dificuldade na precedente.

Visões indígenas

A sociedade indígena é confrontada de mil maneiras com a dominação ocidental. As influências e as pressões do Velho Mundo marcam profundamente seus modos de existência, seus ritmos de vida e suas crenças. Mas, com exceção dos índios que atravessam o Atlântico ou o Pacífico, essas mudanças constantes são experimentadas pelos espanhóis interpostos, clérigos, mercadores, administradores ou *encomenderos*. Em regra geral, as populações indígenas não têm contato direto, físico, com o Velho Mundo nem com a Ásia senão através de objetos, livros, homens e mulheres que desembarcam de lá. Ou o ruído dos acontecimentos que dali chegam, quando não são as encenações espetaculares como a das exéquias do imperador Carlos Quinto ou a da recepção das relíquias romanas em 1578.

Como as elites indígenas reagem às informações e aos objetos que chegam até elas? O quê disso elas retêm? O que exprimem nas relações que estabelecem com a Coroa, nas crônicas que produzem, nas pinturas com que se rodeiam ou, mais clandestinamente, nos cantos e danças que continuam a celebrar à maneira antiga? É significativo que as crônicas indígenas registrem "Novo Mundo" traduzido por *yancuic Nueva España*[121]

(Nova Espanha), *yancuic Cemanahuac* (Novo Mundo), ou ainda *yancuic Tlapan* (Nova Terra).[122] Na metade do século XVI, as cartas em latim que os príncipes indígenas dirigem a Felipe II adotam a nova geografia do poder. Os nobres indígenas reconhecem que pertencem ao Novo Mundo, "na esfera das Índias" (*in hoc Indiarum orbe*), na região da Nova Espanha (*in partibus Novæ Hispaniæ*).[123] E esse mundo é iluminado pelo esplendor e pela "sublime majestade" de Felipe II,[124] astro real cujos raios brilham até as Índias. Se a metáfora solar exprime classicamente o laço que se instaurou entre os nobres indígenas e a Coroa, a ideia de uma energia calórica e solar associada ao poder não é estranha ao pensamento naua: narrativas antigas contavam que haviam exposto o velho rei Tezozomoc ao fogo do sol para devolver-lhe as forças de que a idade o privava.[125]

As elites indígenas adotam a ideia de Novo Mundo reivindicando sua contribuição à conquista desse continente: "Destruímos todos os tipos de ídolos e submetemos à Tua Majestade católica e sagrada o mundo inteiro das Índias", lembram os nobres da Cidade do México em uma carta datada de 17 de março de 1566. Eles querem ser atores reconhecidos nas relações entre o Novo Mundo e o Antigo. Melhor ainda, as elites indígenas participam à sua maneira do sonho asiático, quando saúdam Felipe II com o título antecipado de rei da China. Essas ideias indígenas aparecem nas pinturas que ornavam as salas da municipalidade de Tlaxcala, a grande cidade indígena que havia colaborado ardentemente para a conquista do México por Cortés. Elas retomam o tema do Novo Mundo e o da associação do Peru e da Nova Espanha. Vê-se aí um Cristóvão Colombo oferecer um "novo mundo" ao imperador Carlos Quinto, "com todas as ilhas conquistadas e descobertas". O genovês tem "um navio com todas as velas abertas, um compasso e um astrolábio (...) e manifesta toda a arrogância da vitória que empreendeu".[126] Os soberanos vencidos, Montezuma e Atahualpa, aparecem ao lado de seus vencedores respectivos; Cortés e Pizarro oferecem ao príncipe as nações que submeteram: o primeiro apresenta uma índia, a Nova Espanha, "com uma grande quantidade de dinheiro", e o segundo um índio, que encarna o Peru.[127]

Os escritos de Chimalpahin mostram de que maneira um letrado indígena do século XVII registra em náuatle os grandes acontecimentos do mundo. Encontram-se em suas comunicações e seu diário todas as grandes datas que evocamos. Em 1559, o ano 2-Junco, quando, "como diziam os antigos, acoplaram-se os anos", "chegou da Espanha a notícia da morte de Carlos

Quinto, o imperador de Roma". E põe-se a descrever os funerais solenes que a cidade lhe organizou, os notáveis espanhóis em luto fechado e o desfile das bandeiras das quatro grandes cidades do México antigo, México-Tenochtitlan, Tacuba, Texcoco e Tlaxcala. Em 1566, o cronista indígena não podia deixar de relatar a partida de Miguel López de Legazpi para as Filipinas: "Ele foi o último a tentar chegar à China." Vários anos mais tarde, a cidade vibrará com o anúncio da vitória de dom Juan da Áustria sobre os turcos em Lepanto (1571): "Naquele ano, os cristãos ganharam uma grande vitória nos mares da Espanha e da Turquia, e o Grão-Turco (*Huey Turco*) foi vencido nesse conflito" – uma guerra chamada "batalha naval",[128] explica Chimalpahin a seus leitores indígenas pouco familiarizados com o fato.

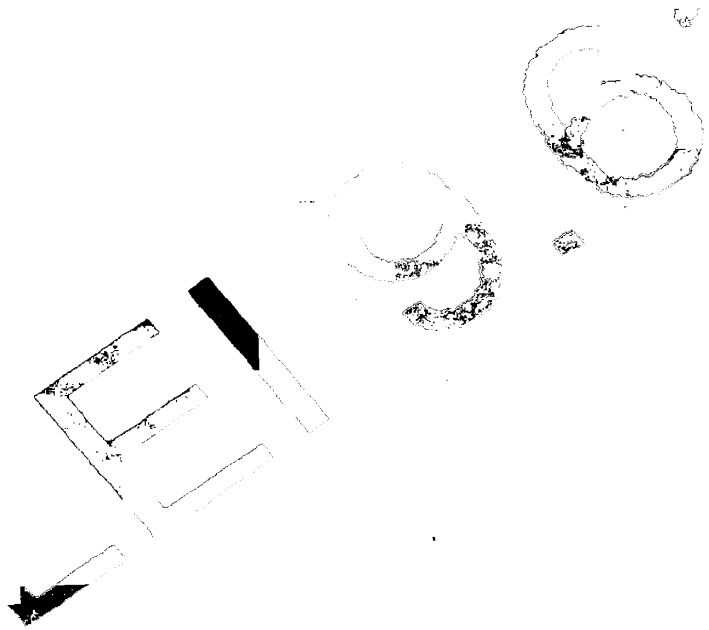
Crônicas, cartas e pinturas não passam senão de mensagens convencionais, de acordo com os discursos oficiais, mas existe um outro modo de penetrar no imaginário das elites indígenas. Na segunda metade do século XVI, os nobres da Cidade do México e dos arredores compõem e cantam *cantares* em que aflora uma geografia meio fantástica, meio real das regiões onde habitam o papa e o imperador. O motivo da viagem, e em particular da travessia marítima, traduz a maneira como imaginam o laço que une doravante a nobreza mexicana e seus mestres europeus. Um laço poderoso, espiritual, quase místico, representado e encarnado no canto e na dança, em que se misturam inextricavelmente motivos pré-hispânicos e motivos mexicanos. No "Canto do escoamento da água", o pensamento indígena interpreta e elabora a relação virtual entre os dois mundos. É o imperador ("Pelatol") que convoca os nobres em sua casa, depois de uma travessia tão penosa quanto perigosa. É ele também que envia os índios a Roma: "Ide ver o Santo Padre". E estes chegam à cidade divina, um além paradisíaco, dominado pela "gruta multicor", "lá onde se encontram as palavras de ouro que dão vida". Uma Roma onde mora Santa Cecília, mestra da música, e onde o palácio do papa é pintado de borboletas de ouro. Castela (Caxtillan) aparece também, mas como uma variante do mais além, "um lugar em que se faz dançar as vítimas do sacrifício". É ali que se encontra dom Pedro Montezuma, segundo o "canto do pássaro", datado de 1597. Ora, Pedro Montezuma Tlacahuepantizin, filho do grande Montezuma, havia mesmo efetuado uma viagem à Espanha.

Salve meu sobrinho, meus príncipes! O querido grande [príncipe], o Colibri, o Cisne turquesa, dom Pedro Montezuma, foi beber a pequenos goles, degustar flores de água de jade – longe! – espalhadas nas águas de Castela.

Ele estendeu suas asas, partiu voando, nosso sobrinho Pedro Montezuma, partiu degustando flores de jade – longe! – espalhadas nas águas de Castela.[129]

Seria necessário repertoriar muitos outros imaginários para abarcar o que recobre o verso de Balbuena: "Em ti juntam-se a Espanha e a China..." Os cristãos novos da Cidade do México têm parentes nas quatro partes do mundo, estão em relação com o Peru, o Brasil, a África, a Ásia, a Europa do Norte e a Europa mediterrânea. Os "flamengos" – com esse nome reagrupavam-se flamengos, holandeses, alemães – correspondem-se com os Países Baixos e com as terras infestadas de heresia luterana.[130] Não mais que os marranos, eles não têm motivos para apreciar as virtudes da monarquia católica. Os marinheiros bascos, andaluzes, galicianos ou portugueses vivem em outros horizontes ainda, construídos nos ventos, naufrágios e tempestades. Sem falar dos escravos negros enviados da África ou da Península Ibérica, portadores de línguas e memórias desconhecidas nas terras mexicanas. Esses imaginários têm a espessura das coisas vistas por todos aqueles que circulam entre os continentes, e eles são legiões.

Sob a diversidade de visões de mundo aflora uma rede universal que se faz e se desfaz sem cessar, com os meios disponíveis – narrativas, conversações, experiências vividas, livros, cartas, mapas e pequenos objetos trazidos de fora, sonhos coletivos e lembranças íntimas. Porque se pode tanto abraçar o mundo de Goa ou de Potosi, quanto de Sevilha ou Antuérpia. Em seus baluartes da América e da Ásia, a mundialização ibérica dilata os horizontes humanos, ao mesmo tempo que molda os seres e as sociedades.



CAPÍTULO VI

Pontes sobre o mar

Como se conectam os mundos? Essa questão atual está no coração da mundialização ibérica. Em 1614, Antonio de Gouveia, um bispo português, que conhece bem Ormuz e a Pérsia, utiliza a imagem da ponte. Em uma obra que redige à entrada do golfo Pérsico, propõe fazer deste o emblema do rei Manuel de Portugal, que abriu a rota da Índia à Europa do Renascimento, e lhe dá por divisa a fórmula *Rursum Asia Europæ*: "Novamente, escreve ele, a Europa une-se à Ásia graças à circulação dos navios que este prudente soberano (...) pediu para realizar-se todos os anos entre Lisboa, nos confins da Europa e a Índia, esta famosa província da Ásia."[1] Gouveia opõe a ponte de navios lançada por Xerxes sobre o Helesponto, "que só durou uma estação", à ligação estabelecida, em 1497, por Vasco da Gama e que os portugueses exploram com sucesso "há 118 anos, apesar da fúria dos mares, dos rigores e das tempestades dos tempos, da resistência dos inimigos mais poderosos".

Na Itália, em um outro registro, o dominicano Tommaso Campanella especula sobre o que pode reunir os reinos da monarquia, pregando "uniões naturais e políticas". É preciso desenvolver três tipos de laços: das almas, dos corpos e das riquezas, porque "quanto mais numerosos são esses laços, mais se unifica e se reforça a dominação".[2] Desde Manuel, de Portugal, e dos reis católicos, a mundialização ibérica desdobra-se nas quatro partes do mundo e modifica a existência de dezenas de milhares de pessoas. Muitas delas acostumam-se a viver em terras estrangeiras, divididas entre a lembrança da região que deixaram e a imagem vaga de um mundo em expansão. Das montanhas geladas dos Andes às florestas sufocantes das Filipinas, outras sofrem a dominação por parte de uma região do globo que lhes era até então totalmente desconhecida.

Conexões ibéricas

Cidade do México, Nápoles, Lisboa ou Índia não são senão referências sobre o mapa dessas ligações planetárias que chamaremos conexões para insistir em seu caráter compósito, ao mesmo tempo físico, material, psicológico e conceitual, em sua intensidade e sua amplitude intercontinental, nas interações de todos os tipos que elas provocam.[3] Essas conexões multiplicam-se desde que, no século XV, os portugueses empenharam-se em reconhecer as costas da África e os espanhóis engajaram-se na conquista do Novo Mundo. Como lembra um dos primeiros especialistas castelhanos da China, Bernardino de Escalante, por toda parte os ibéricos sulcam "mares, ilhas e reinos (...), onde encontraram gente tão diversa, leis e superstições tão diferentes, e tantos tipos de governo e de costumes que se fica estupefato".[4] Os empreendimentos dos espanhóis e dos portugueses transpõem mesmo as fronteiras dos territórios visitados ou conquistados: sua curiosidade quanto à China, percebida em seu gigantismo e seus êxitos é disso testemunha. Porque estão destinadas a perenizar-se, as conexões estabelecidas pelos ibéricos perturbam as histórias locais e as economias. Elas têm, às vezes, consequências tão deletérias que levam uma grande parte da humanidade ameríndia ao túmulo, exterminada pelas epidemias vindas da Europa e da África.

Como inicialmente não evocar o choque dos primeiros encontros? Estabelecer contatos desenrola-se muitas vezes no sangue e no horror: indígenas massacrados, mas também navios perdidos, tripulações dizimadas. Em 1517 e 1518, as duas primeiras expedições espanholas que tocam as costas da Cidade do México são fiascos. Somente na terceira tentativa, e graças à energia de Hernán Cortés, é que o Anáhuac dos antigos mexicanos torna-se a Nova Espanha. Para dar formas jurídicas à sua ofensiva na América, os espanhóis praticam o *requerimiento*,[5] que institucionaliza o contato, ordenando aos índios que se submetam e, de fato, legitimando a guerra que se segue, mesmo que ela não resulte sempre no esmagamento dos indígenas. Os conquistadores pagam frequentemente com a vida sua temeridade, seu desprezo pelo povo e seu desconhecimento do terreno. Mas muitos outros caminhos põem em relação as quatro partes do mundo. O da troca, do comércio, das alianças, sem as quais Cortés jamais teria podido tomar a Cidade do México. Se o conquistador controla às mil maravilhas o jogo das conexões, nas relações que estabelece com as sociedades

da Índia, Vasco da Gama tem a mão menos feliz. O português multiplica os fracassos pela incompreensão dos dados locais, má avaliação dos obstáculos, incapacidade para encontrar os bons interlocutores.[6] É verdade que a colaboração da índia Malinche facilitou os progressos de Cortés em terra mexicana, mas o navegador português não teve a chance de manter consigo tão devotada companheira.

Mas qualquer que seja a intensidade dos primeiros contatos, estes nem sempre bastam para religar os mundos.[7] É preciso que se instaurem relações a uma escala inteiramente outra. A conexão se traduz primeiro por transferências de instituições, leis, práticas, técnicas, crenças ou modos de vida. A implantação das instituições civis e eclesiásticas ibéricas na América, na Ásia e, em menor medida, na África tem por finalidade vincular solidamente as novas possessões às metrópoles europeias, Lisboa, Madri, Roma. Essa distribuição administrativa nas diferentes regiões da monarquia acompanha-se da instalação dos representantes da Coroa.[8] A Igreja reforça essa malha desdobrando suas dioceses, suas províncias religiosas, suas instituições de ensino – as universidades da Cidade do México e de Lima, os colégios jesuítas –, seus tribunais eclesiásticos, dentre os quais as quatro sedes do Santo Ofício da Inquisição, na Cidade do México, Lima, Cartagena das Índias e Goa.[9] Essas estruturas de vocação universal materializam a presença do catolicismo e favorecem os vaivéns incessantes entre a Europa e as outras partes do mundo: missionários, dignitários da Igreja, mas também enviados diplomáticos, como o bispo Antonio de Gouveia e, às vezes, aventureiros de batina.

As instituições civis que se fixam nos territórios conquistados produzem o mesmo efeito. Da longínqua Castela, o Conselho das Índias controla uma administração que cobre uma parte do continente americano e um pequeno pedaço da Ásia. Em Lisboa, o Conselho de Portugal trata dos negócios da África, do Oriente e do Brasil. Os deslocamentos dos representantes do monarca entre os diferentes reinos contribuem, por sua vez, para aproximar as possessões da América, da Ásia, da África, e fazer da monarquia outra coisa que uma justaposição de circunscrições administrativas. Não é por acaso que, por muitas vezes, em seu *Diário*, Chimalpahin cita o nome de Antonio de Morga, um juiz sevilhano que fez carreira nas Filipinas e na Cidade do México, antes de obter a presidência da audiência de Quito.[10] Os movimentos dos altos funcionários reais ritmam a vida política das Índias ocidentais e orientais.

Como distinguir os vínculos que concernem mais estreitamente à colonização de uma região particular das conexões que unem entre si vastos setores do globo? A mundialização ibérica acrescenta à dominação colonial, na esfera local, um substrato planetário, quer seja o teatro de empreendimentos e de projetos gigantescos – o avanço para a Ásia, a evangelização da China, a luta contra o islã – ou o suporte de imaginários sem fronteiras, que acabam por confundir o globo com a monarquia e esquecem o que os une ao Velho Mundo: "Oh povo [do México] tão rico e ilustre que perde / o desejo de um mundo a mais; não seria justo / que aquele que gozou deste mundo / tenha esquecido que existe um outro?"[11]

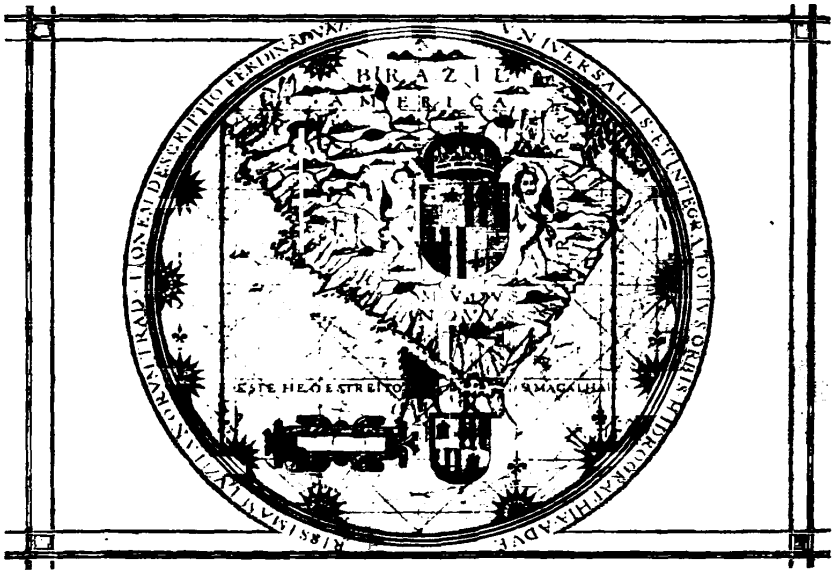
Unindo os mundos

A ligação dos novos mundos à Europa ibérica desenrola-se em ritmos diversos. Na segunda metade do século XV, o reconhecimento das costas atlânticas da África, as expedições de Vasco da Gama, de Pedro Cabral, de Cristóvão Colombo, a volta ao mundo de Magalhães, El Cano e Pigafetta, assim como muitas outras viagens alargam de maneira prodigiosa os horizontes ibéricos. Foram necessárias três expedições (1517, 1518 e 1519) e somente quatro anos para que o México se tornasse a Nova Espanha. Em compensação, a instauração de um vínculo regular entre a América espanhola e o Extremo Oriente exige quase meio século de hesitações e de fracassos, da volta ao mundo de Magalhães, de 1519 a 1522, à expedição de López de Legazpi, em 1564.[12] Os castelhanos procuravam também ardentemente essa nova rota temida pelos portugueses, rota que lhes abriria a Ásia, a se crer no governador das Molucas que, nos anos de 1530, lançava um grito de alarme: "[Os espanhóis] só querem uma coisa: encontrar o caminho de volta à Nova Espanha."[13] Em novembro de 1564, 150 marinheiros, 200 soldados e cinco monges, sob as ordens de um *alcalde* da Cidade do México, o basco Miguel López de Legazpi, deixam Navidad, nas costas do Jalisco, e ganham as Filipinas. No ano seguinte, graças aos talentos de navegador de Andrés de Urdaneta, o San Pedro volta a Acapulco, depois de 130 dias de navegação.[14] A conexão pelo Pacífico está definitivamente estabelecida. A importância comercial das Molucas, o peso atribuído ao que se chamava então a "China" *lato sensu*, as injunções diplomáticas, técnicas e cartográficas ligadas a seu controle situam essa extremidade do globo no coração da mundialização ibérica.[15]

Podemos muitas vezes seguir ao vivo a instauração desses primeiros laços planetários com o que eles comportam de voluntarismo, de acaso ou de improvisação, como mostram as expedições de Pedro Sarmiento de Gamboa. Frutos dos esforços de um "intermediário" de um tipo novo, elas relatam quase etapa por etapa o estabelecimento de vínculos entre espaços marítimos e territórios tão diferentes e tão distantes como o Pacífico, o Atlântico Sul, o rio da Prata, o Brasil, a África ocidental, os Açores e a Península Ibérica. É verdade que Pedro Sarmiento de Gamboa é um personagem fora do comum. Nascido nos anos de 1530, depois de estudos em Alcalá ou em Sevilha e após campanhas no ducado de Milão e em Flandres – sobre todos esses pontos seus biógrafos têm dúvidas –, chega ao México por volta de 1555. Por razões que permanecem misteriosas, ele foge para a Guatemala e o Peru. Em 1564, a Inquisição de Lima aprisiona-o, mesmo estando a serviço do vice-rei, o conde de Nieva, porque suspeita que ele detém anéis dotados de poderes mágicos. Essas decepções não o impedem de embarcar para as ilhas Salomão, entre 1567 e 1569, sob a direção de Álvaro de Mendaña, depois de se associar ao vice-rei Francisco de Toledo, que procura consolidar o domínio espanhol no Peru. Sua *Histoire des Incas*, sua competência de cosmógrafo – ele calcula o fuso horário entre Sevilha e Lima e observa o eclipse de 1578 – fazem dele então um sábio ouvido pelas autoridades locais e um *expert* inapreciável.

Devora-se a história do navegador como um romance de aventuras, pontuado de episódios nebulosos, trágicos ou fascinantes, como uma entrevista em latim que lhe teria concedido a rainha Elisabeth da Inglaterra, quando de uma escala forçada na Grã-Bretanha. Sarmiento de Gamboa começou, pois, por acompanhar uma expedição que retomou a exploração do Pacífico Sul e terminou pelo reconhecimento das ilhas Salomão, em 1568. A Coroa queria, a qualquer preço, reforçar a presença espanhola nas vastas águas do Mar do Sul. Os empreendimentos seguintes voltaram-se ao estreito de Magalhães. Na origem, este não representava um desafio crucial para a monarquia, na medida em que a rota do Peru passava pelo Panamá ou pelo rio da Prata, ao passo que a das Filipinas atravessava a Nova Espanha. As espantosas tempestades que varriam sem cessar essa região longínqua e singularmente inospitaleira faziam dela mais um inferno marinho que um caminho de passagem.

Mas no fim dos anos de 1570, as incursões dos ingleses no Pacífico Sul alarmam a Coroa de Castela e o Reino do Peru. Como barrar o acesso às costas peruanas aos marinheiros heréticos de Elisabeth e proteger os galeões espanhóis carregados de prata, que subiam para o istmo de Panamá? A proteção da passagem entre os dois oceanos, de repente, adquire uma urgência que justifica grandes investimentos em homens e navios.[16] Felipe II, a partir de Escorial, Lisboa ou Badajoz, bem como o vice-rei Toledo, a partir de Lima, empenham-se em fechar essa região do globo. No Peru, Francisco de Toledo vê em Sarmiento de Gamboa o homem da situação e encarrega-o de colonizar o estreito, fortificando-o nos melhores lugares.



A América do Sul, do delta do rio da Prata à Terra do Fogo e ao estreito de Magalhães, Fernão Vaz Dourado, 1580.
Bayerische Staatsbibliothek, Munique, akg-images.

Uma primeira expedição prepara-se para partir, em 11 de outubro de 1579. O que não estava previsto é que, indo de Lima a Sevilha pelo Atlântico Sul, a expedição de Sarmiento de Gamboa cruzaria a rota marítima dos portugueses para a Ásia. No decorrer da travessia do Atlântico Sul, as correntes desviaram seu navio para o leste. Em 10 de abril, descem na água,

diante da ilha da Ascensão, "que se acha no caminho da Índia", onde só encontram porcos e grandes tartarugas. Nenhuma alma viva, mas uma multidão de cruzes deixadas pelos portugueses que enterram ali seus mortos, quando de volta da Índia. Uma delas traz esta inscrição: "O almirante Don Joan de Castel Rodrigo chegou aqui com cinco navios da Índia, em 13 de maio de 1576." "Perto dela deixaram uma outra placa para lembrar a chegada do primeiro navio do Peru que atravessara o estreito de Magalhães, do Mar do Sul ao do Norte."[17] As correntes e os ventos levam em seguida Gamboa e seus homens diante da Serra Leoa, onde enfrentam uma África inquietante, carregada de todos os perigos – gente miserável, febres, escorbuto, flechas envenenadas e corsários franceses. Em 23 de maio de 1580, quando a união de Portugal e Castela ainda não está consumada, a expedição chega diante de Santiago do Cabo Verde, possessão portuguesa, ao largo das costas do Senegal: "Navios do lugar vieram para saber o que o novo barco era, com qual gente e de onde vinha; e quando lhes dissemos que vínhamos do Peru e que havíamos passado pelo estreito de Magalhães ficaram mudos e não queriam acreditar em nós e tinham a coisa por impossível." Representa-se então uma enésima cena de "primeiro encontro", mas dessa vez entre ibéricos ou quase. Os portugueses do Cabo Verde têm todas as dificuldades do mundo em reconhecer espanhóis na tripulação do misterioso navio, com a pele tostada pelo sol e pelos ventos, aos quais misturam-se "homens de longas tranças" – na realidade, índios peruanos e chilenos que serviam no navio.[18]

A conexão assim estabelecida tem efeitos imediatos sobre a circulação das informações. Em Santiago, os espanhóis inteiram-se das ações dos ingleses e dos franceses em todo o Atlântico Sul. Sarmiento empenha-se em consignar os menores detalhes: "Minha presente tarefa consiste em investigar essa questão por toda parte e com todo mundo."[19] Distantes conversas de taberna acabam mesmo por chegar aos seus ouvidos, como quando o piloto de língua árabe de um navio português conta-lhe que encontrou na fronteira de Portugal, perto de Aiamonte, dois mercadores ingleses que lhe falaram dos projetos de Francis Drake. Pilotos e capitães, vindos do Brasil, vêm informá-lo da presença inglesa na região do Rio de Janeiro e na baía de Paranaíba, "no norte de Pernambuco". Enfim, corsários franceses capturados nos combates colocam-no a par de suas ações no Caribe, entre Santo Domingo e Porto Rico. Santiago do Cabo Verde tornou-se o centro de uma coleta imprevista de informações estratégicas sobre a África, a Índia e a América. Fiel à

sua missão, Sarmiento se apressa em enviar um navio para levar ao vice-rei do Peru, via Panamá, as notícias recolhidas por sua expedição.

O navegador dirige-se em seguida à Espanha. No porto de Angla, numa das ilhas dos Açores, esse homem que vinha de Lima pelo estreito de Magalhães via Brasil e África assiste à chegada de um dos comboios mais fabulosos do mundo, a frota portuguesa da Índia: "[Eram] cinco grandes navios da Índia, quatro de Goa e Cochin, um de Malaca; os quatro estavam carregados de especiarias, drogas, porcelanas e tecidos daquela região." Um deles transportava, sozinho, oito mil quintas de especiarias. Sempre em busca de notícias frescas, Sarmiento de Gamboa pergunta aos marinheiros o que sabem sobre os "castelhanos das Filipinas". Portugueses contam-lhe então como os espanhóis de Manila intervieram nos negócios do rei de Bornéu. O navegador registra essas informações, mas toma suas precauções: "Vossa Majestade saberá melhor essas coisas pelas notícias seguras que vêm através da Nova Espanha; eu me limito a relatar o que escuto, porque os príncipes devem ser fielmente informados sobre tudo o que lhes concerne."[20]

Sarmiento de Gamboa aproveita todos os recursos da monarquia e da recente união das duas coroas. Sem suas infraestruturas terrestres e marítimas, ele teria sido um cosmógrafo simplesmente atento ao espetáculo do mundo. Sofre também o mau funcionamento dos impérios ibéricos: lentidões e pesos burocráticos, contratempos de todo tipo, veneno da corrupção, suscetibilidades doentias, rivalidades desenfreadas. Compensa isso com sua obstinação e sua clarividência. É primeiro um técnico que não cessa de exibir formação científica e experiência de campo adquiridas "em partes do mundo numerosas e muito diferentes".[21] Não hesita em questionar a superioridade dos homens da Península – "os navegadores devem desconfiar dos relógios feitos na Espanha" –, ele corrige os mapas dos portugueses, ainda que reputados os melhores na matéria, e vangloria-se de saber calcular a longitude com exatidão, uma operação então ainda muito aleatória. É também um político. A seus olhos, o reconhecimento e a ocupação do estreito de Magalhães concernam à segurança dos "reinos da Espanha e da Índia". O "bem comum da Espanha e das Índias"[22] está em jogo nesse lugar do mundo. As relações que mantém na Espanha com o duque de Alba e o marquês de Santa Cruz, na África com os governadores portugueses de Cabo Verde, na América com as autoridades do Brasil e a administração do Peru ajudam-no a perseguir os objetivos fixados pela Coroa. Ele mesmo está convencido de

que unir os mundos é tanto um caso diplomático, quanto um empreendimento militar e científico.

Por toda parte, seu olho disseca as paisagens, decifra as costas, demora-se nos *icebergs* do estreito de Magalhães, observa os índios que percorrem essas regiões desoladas, anota seus costumes sempre que essas informações podem servir de referências a futuras expedições, como essas fogueiras que os indígenas acendem no alto das colinas e cuja fumaça pode-se ver de longe. Ao largo das costas da África, no arquipélago de Cabo Verde, multiplica as medidas, acumula os desenhos e as anotações, enquanto, na companhia do engenheiro italiano Antonelli, faz o inventário das passagens a fortificar.[23]

As ligações planetárias raramente realizam-se sem histórias. No decorrer de duas expedições, Sarmiento de Gamboa deve enfrentar fracassos de todos os tipos. As dificuldades surgem tanto de seus rivais quanto da corrupção das tripulações, sempre prontas, em cada escala, a desfazer-se das cargas mais preciosas para obter alguns centavos. Uma rivalidade sem piedade coloca-o contra o responsável em exercício da segunda expedição, Diego Flores, mais preocupado em sabotar o projeto do que em arriscar sua vida no fim do mundo.[24] Quando os homens estão calmos, são as tempestades, as epidemias, os corsários franceses ou os indígenas encontrados aqui e ali que se tornam o pesadelo do navegador.[25]

Connected stories and histories

As trocas de cartas oferecem outras fontes preciosas para apreender outras conexões, menos espetaculares e menos devoradoras de homens, mas igualmente essenciais no sentido de que revelam como os indivíduos reagem às rupturas e aos acasos provocados pela mundialização ibérica. Elas só concernem evidentemente aos europeus e aos mestiços que têm acesso à escrita, e aos meios de pagar os correios que circulam entre os continentes. Nem todos têm o talento epistolar e muitos devem recorrer a penas mercenárias – e nem sempre discretas, como este espanhol de Lima, Francisco de Meza, lembra à sua esposa que ficou em Sevilha, caso ela o tenha esquecido: "Você sabe bem que não sei nem ler nem escrever e que não confio em ninguém."[26]

As cartas que Celedón Favalis envia a seu pai Simon, estabelecido em Madri, comentam a provação que representa a viagem da Espanha às Índias

ocidentais.[27] Depois da travessia atlântica, que está longe de ser o pior momento da viagem, o jovem chega a Cartagena, dali vai ao Nombre de Dios, onde o clima tropical ceifa suas primeiras vítimas: "Tínhamos muito medo, porque é lá que morre uma infinidade de pessoas." Dali ele retoma sua viagem com destino ao Panamá, "uma rota extremamente penosa (...) onde mil vezes pensei naufragar e perder a vida." Na América Central, no rio Chagre, novas desventuras: "A roupa que eu usava, de farrapos misturados, apodreceu (...) no caminho, não sei que inseto picou-me a mão esquerda de tal modo que quase perdi a mão e o braço, que incharam e ficaram do tamanho de uma bota; não podia mais estender o braço e tinha a mão toda encarquilhada." Chegando ao Panamá, onde se informa sobre seu tio de Lima, Celedón tem a chance de encontrar um de seus amigos sevilhanos. As viagens são muitas vezes férteis em encontros imprevistos. O sevilhano explica-lhe que seu tio queria embarcar para a Espanha via Panamá, mas com a notícia do saque de Cartagena, voltou ao Peru, onde pegou um outro navio, partindo para a Nova Espanha. Celedón só tem que percorrer alguns dois mil quilômetros que separam o Panamá de Lima: novamente uma "viagem das mais penosas, na qual muitas vezes pensei morrer de fome e de sede (...) O navio estava tão carregado que não podia avançar, e nele entrava tanta água que foi preciso descarregá-lo." Uma escala no porto da Colômbia lhe faz conhecer o "trigo das Índias", as *"tortillas* de milho", que ele execra imediatamente: "É um mau alimento para quem não tem o hábito de comê-lo; o corpo se cobre logo de botões e erupções." Tempestades incessantes perturbam o resto da travessia; não há cama decente, nenhum abrigo sobre a ponte, febres constantes; não há alimento consistente, salvo uma galinha comprada a preço de ouro, para retomar algumas forças. Quando de uma nova escala em Porto Velho, "primeiro porto da costa do Peru", a nostalgia pegou-o: "Nunca estive tão triste e melancólico como na véspera de Natal. Lembrava-me de como nessa noite eu me divertia e me sentia muito longe disso, no mar, sem ter com quê celebrar o Natal, salvo um pouco de queijo e milho, na falta de melhor."[28] Graças a Deus, a viagem por terra de Paita a Lima faz-se em boa companhia e, desta vez, sem grande problema. Mas, cúmulo do azar, a capital que ele vê acaba de ser arruinada por um terremoto e o porto de Callao destruído por um maremoto. E nunca uma pista do tio que deve recebê-lo. Não lhe resta mais que esperar sua volta e instalar-se na Cidade dos Reis.

As trocas de cartas entre os habitantes da monarquia revelam como homens e mulheres tentam enfrentar as defasagens e as discrepâncias engendradas pelas distâncias, a precariedade e lentidão dos transportes e os venenos do esquecimento. Procurar manter contato com os parentes, os filhos, os amigos que ficaram na Península é invariavelmente acertar o relógio humano pelo tempo atlântico, logo, adaptar-se a uma nova temporalidade, intercontinental, ritmada pelo movimento das frotas entre a Península e a América, pontuada pelas partidas e chegadas, muitas vezes perturbadas pelas guerras, pelos corsários, pelas tempestades e pelos furacões. É o fluxo de metais preciosos e de mercadorias que comanda a circulação das pessoas, das notícias e mesmo a transformação dos sentimentos mais secretos. É a chegada das frotas e dos comboios que reanima os amores a distância e reconcilia os laços ameaçados. Mas é ela também que engendra as esperas decepcionantes, as esperanças enganosas e confronta-se com os silêncios esmagadores, quando se sabe que o navio que acaba de atracar não trará a carta por tanto tempo desejada. Juan Sánchez, de Potosi, dirige-se à sua mulher que ficou na Espanha, em Mirandilla, não longe de Mérida:

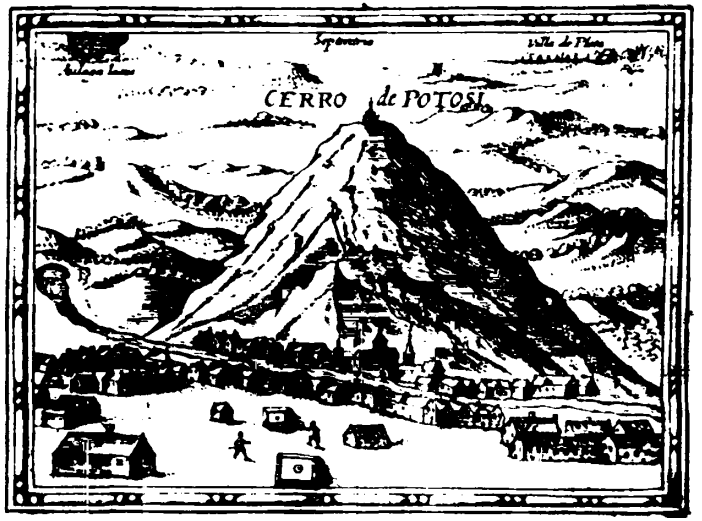
> Há três anos lhe escrevi através de Juan Diez Palomo e mandei 110 pesos de boa moeda. Espero muito que os tenha recebido. Eu me espanto de não ter recebido carta sua, não sei se vocês estão vivos ou mortos. Eu lhe suplico escrever-me sempre. De meu pai e de meu irmão não recebi nenhuma correspondência.

De Potosi, o bacharel Francisco de la Calzada confia à sua irmã, em Velha-Castela:

> Desde que cheguei nestes reinos do Peru, eu lhe terei escrito, a você e a meu sobrinho Próspero de Viso, mais de quinze cartas. Só recebi duas de você e uma de meu sobrinho. Elas me são muito preciosas e as conservo tão bem que elas não me deixarão, se Deus deixar, que eu volte com bens à Espanha.[29]

Sem rodeios, longe das convenções da poesia maneirista ou do sentimentalismo do romance pastoral então na moda, bom número de cartas enviadas à Espanha revela como os habitantes das Índias aprendem a amar, a desejar ou a desesperar nas distâncias tecidas de afetividades extremamente distendidas: "Não me canso de pedir a Nosso Senhor que nós fiquemos juntos como desejo." Não se sabe sempre o que prefere o emigrante em seu foro íntimo: voltar à Península ou fazer vir seus próximos ao solo americano. "Sua vinda

a este reino [do Peru] é a coisa que mais desejo no mundo (...) e lhe suplico não temer a grande travessia", escreve Juan de Mata Barahona a seu irmão. "Desejo muito ter em minha companhia um irmão a quem possa confiar os meus negócios, porque nós dois poderíamos realmente resolvê-los muito bem", escreve Diego de Rojas, de Potosi, à sua mãe em Madri.[30]



As minas de prata de Potosi. *Quadros geográficos*, Petrus Bertius.
Antonio de Herrera, *Descrição das Índias ocidentais*, Amsterdã, 1618-1619. Antuérpia, akg-images.

Os acasos dos transportes, os atrasos intermináveis, as cartas perdidas, apesar das cópias enviadas em outros navios, tornam as ligações muitas vezes caóticas, longas e algumas vezes dolorosas. Somente na era do telefone e do correio eletrônico poderemos nos oferecer a ilusão de abolir a distância e o tempo entre os continentes. A mobilização ibérica dispersa as famílias aos quatro ventos da monarquia. Das minas de prata de Potosi, Miguel de Avendaño pede que mandem seu irmão Mateo para junto dele – "sua presença me importará bem mais do que posso dizê-lo" –, mas este pegou a rota de Flandres. Em 15 de junho de 1583, Juan Verdugo de Cadena explica a seu pai que perdeu um braço em um acidente estúpido: um companheiro deixou disparar seu arcabuz; o tiro arrancou-lhe o braço até o ombro. Pequena tragédia acontecida no coração das Filipinas, depois confiada a uma carta, escrita em Manila, que teve de atravessar dois oceanos antes de chegar a seu

destinatário em Arévalo, pequeno burgo de Castela, onde Isabel, a Católica, havia passado sua juventude.[31] De Santiago del Estero, no rio da Prata, um espanhol escreve a um filho que ficou na terra natal, para lembrar-lhe que tem um tio em Milão. Em Santa Fé, um outro inquieta-se com a rebelião de Quito, que comenta com um irmão estabelecido em Madri.[32] Tributária dos meios de transporte e da circulação das mercadorias, a mobilização dos sentimentos resiste aos oceanos e aos continentes, criando proximidades frágeis, mas não forçosamente ilusórias.

Maria de Évora e Pedro de Malaca

Grande quantidade de seres humanos, bem mais miseráveis, é levada pela mobilização ibérica, vítimas impotentes ou *outsiders* ávidos de pegar as migalhas dos grandes predadores. Os escravos africanos que deixam as costas da Guiné e vêm para o Brasil, o Caribe, os Andes ou a Nova Espanha não escreveram cartas a seus parentes que ficaram na África. Os degredados portugueses, esses condenados ao exílio que Lisboa expulsa para o Brasil, a África ou a Ásia, têm destino pouco invejável. Muitos morrem de escorbuto nos navios que os levam para o outro mundo.[33]

A maior parte desses seres permaneceu sem voz. Graças ao interesse que lhe devotou o Santo Ofício da Inquisição, Maria Barbosa não é mais uma silhueta anônima derivando entre os continentes. Essa europeia é uma mulata nascida em Évora, a bela cidade branca, sob um céu de ultramar, famosa por ter sido a cidade dos humanistas portugueses, depois a sede de uma universidade jesuíta que pregou a Contrarreforma em Portugal e no seu império. A vida de Maria Barbosa, conforme revela o importante estudo de Laura de Mello e Souza, desvenda uma outra dimensão da mundialização ibérica. Julgada em Portugal por feitiçaria, ela é primeiro expulsa para Angola. Na África, onde continua a praticar seus encantamentos e a praticar a cafetinagem, é condenada à chibata. Atravessa o Atlântico e encontra-se no Norte do Brasil, em Pernambuco, onde corre o risco de ser castigada, mas "em respeito ao marido não o fizeram".[34] As tribulações da infeliz mulata põem a nu o avesso social e religioso da mobilização ibérica. Maria Barbosa percorreu uma boa parte do mundo, porque era expulsa de todo lugar aonde ia, de Pernambuco como do Rio Grande, da ilha de Fernão de Noronha, de Angola e da cidade de Évora". Em 1610, quando reside na Bahia, é presa novamente pelo mesmo rosário de crimes: prostituição, caftinagem, feitiçaria.

Ela protege então Isabel Roiz, uma jovem e bonita viúva de Cabo Verde, que atravessou o Atlântico Sul para instalar-se em Salvador da Bahia, onde vende seus favores aos machos portugueses e mestiços da cidade, porque "os homens do Brasil pagam muito bem". Acusada de ser "a mulher mais notoriamente nefasta e escandalosa que se acha nessas regiões, onde, entretanto, contam-se tantas delas", eis Maria Barbosa de novo condenada ao exílio e jogada ainda mais longe para o Sul do Brasil. Graças à benevolência do governador, Diogo de Meneses, ela consegue ficar na Bahia, mas é mandada à prisão. Ela contrata os serviços de um feiticeiro africano que lhe fornece as ervas necessárias aos seus preparos. Exasperadas, as autoridades acabam por expedi-la à Inquisição de Lisboa para que seja ali julgada.

Durante a travessia, um novo episódio trágico vem complicar uma existência já tão movimentada: o navio que a transporta é capturado por piratas ao largo de Portugal, na altura do Cabo Espichel. Abandonada em uma praia de Gibraltar, a infeliz arranja-se para chegar sozinha a Lisboa, onde, sem nenhum meio de subsistência, suplica aos inquisidores socorrê-la, "se eles quisessem dar-lhe de presente um mantô para cobrir-se, porque ela é uma mulher honrada".[35] Os termos de sua sentença e a identidade de um de seus diabos preferidos – era um "diabo marinheiro"[36] – dizem tanto da mobilização ibérica quanto das cartas dos espanhóis do Peru ou das memórias de Pedro Sarmiento de Gamboa. A Inquisição impõe-lhe a ordem de nunca mais pôr os pés no Brasil: acreditavam que a viagem transatlântica se reduziria a uma simples excursão no campo português. Não somente a feitiçaria mundializou-se tão depressa quanto o cristianismo, mas também as feiticeiras, que vagueiam corpo e alma entre os continentes, sabem adotar protetores que têm "pernas de marinheiro".

Maria Barbosa tem a mobilidade, a maior parte do tempo involuntária, de uma mulher de cor em luta contra a rede intercontinental da Inquisição portuguesa. De Évora a Lisboa, passando por Angola e pelo Brasil, Maria e os inquisidores jogam gato e rato como se eles encarnassem o direito e o avesso da mundialização ibérica. Direito: é pela união dos corpos e das ervas mágicas, por suas ações de feiticeira e cafetinagem que Maria Barbosa se põe em relação à Europa, à África e à América, em total contravenção com os princípios que a Igreja pretende impor. Avesso: é também graças à Maria Barbosa e suas congêneres que o Santo Ofício ajusta os métodos e as estratégias que o ajudam mais eficazmente em escala planetária.

Miríades de laços clandestinos atam-se nos quatro cantos da monarquia católica. Nenhuma distância é mais intransponível, nenhum deslocamento inconcebível. Diego Chino é um primo longe de Maria Barbosa.[37] É igualmente um mestiço, mas nascido de um espanhol e de uma mulher de Malaca. Ele viu o dia nessa feitoria portuguesa, por volta de 1607. Criança, enviaram-no a Macau, e de lá chegou a Manila, passando da órbita portuguesa à órbita espanhola. Na capital das Filipinas espanholas, tornou-se escravo de Bartolomé Tenorio, que o ofereceu ao filho de um membro da audiência, o qual o levou consigo para a Nova Espanha. Lá, Diego esposa-se com uma índia de Metepec, se enriquece no jogo, abre loja em Tacuba, antes de fugir para as terras do Michoacan, onde se cruza com índios chichimecas, que lhe fornecem drogas "para obter tudo o que ele quisesse". Em 1632, a Inquisição agarra-o e condena-o por blasfêmia. O homem chega então à beira do desespero – os inquisidores falam de sua "profunda melancolia" –, porque ele perdeu sua besta de carga que era todo o seu bem. Os filhos de Diego Chino e da índia de Metepec, se os tivessem, teriam tido sangue malaio, espanhol e ameríndio nas veias. A odisseia de Diego de Malaca, miserável mestiço tão sacudido entre os continentes quanto o foi Maria, a mulata, contém todos os ingredientes da mobilização ibérica que arrebata o corpo e o espírito de milhares de seres: das rotas asiáticas da escravidão à interminável travessia do Pacífico; da mestiçagem dos corpos e das crenças à mestiçagem intercontinental das magias e do Santo Ofício.

Do Novo México aos Andes, da África à Índia, de Malaca às florestas das Filipinas, europeus, asiáticos, africanos e ameríndios permutam, improvisam, misturam tudo o que passa por suas mãos. Todas as religiões, incluindo a islâmica, são usadas como contribuição. Laços clandestinos criam-se misturando crenças e intermediários de todas as origens e de todos os meios. Espanhóis, em Manila, seguem em procissão "com uma cruz e tochas", "um grande chifre de zebu (...) e cantam as ladainhas".[38] Na África, portugueses e mulatos iniciam-se em práticas suspeitas com feiticeiros de Guiné ou de Serra Leoa, aprendem o que se tornará o fetichismo. Na América, espanhóis e mestiços adoram ídolos com os índios do Novo México ou os maias de Yucatán.[39] É assim que, em 1587, Juan de Loria, em Valladolid, é acusado de ter feito em si mesmo escarificações no membro genital "à maneira dos índios". Durante esse tempo, os esbirros da Inquisição espionam, farejam, perseguem e, às vezes, aprisionam culpados. Os testemunhos que recolhem

escrupulosamente os escrivães e os juízes informam-nos sobre a ebulição das práticas que proliferam de um continente a outro. Lima e Cidade do México figuram entre os cadinhos mais produtivos, mas também Manila com seus chineses, seus japoneses, seus cambojianos, seus siameses e seus malaios,[40] Goa e seus arredores ainda mais diversamente frequentados, ou ainda o arquipélago de Cabo Verde. No fim do século XVI, a região de Salvador da Bahia ocupa muito os visitantes do Santo Ofício, enquanto em Cartagena das Índias a Inquisição captura feiticeiros do mundo inteiro: mulheres portuguesas, mulatos de Lima, gregos de Trípoli, italianos de Gaeta. Essas crenças e essas práticas não têm certamente nada da respeitabilidade nem da pureza atribuídas muitas vezes às culturas autóctones, mas não constituem menos um fenômeno planetário, inseparável da mundialização ibérica.

Guineae nova descriptio, gravura anônima, por volta de 1625, akg-images.

Os renegados, sob esse ângulo, são talvez menos significativos, porque a conversão dos ibéricos ao islã, do Mediterrâneo[41] à Índia e às Filipinas, é mais um salto sem volta no universo muçulmano que o começo de laços

regulares. Seu deslocamento não cria menos contágios entre a monarquia e seus vizinhos. Os mercenários a serviço dos reis africanos e asiáticos são outros "agentes de ligação". Em Guiné, soldados portugueses participam com suas espingardas e seus escravos nas batalhas que opõem os povos da região.[42] Alguns africanizam-se, como esse português do Alentejo e este mulato chamado Paulo Palha que, vítimas de um naufrágio, são integrados nas fileiras dos sumbas: "Eles estavam vestidos como os próprios sumbas, traziam as mesmas armas e serviram como soldados até a chegada em Serra Leoa, onde encontraram pessoas nossas às quais se juntaram." Esses auxiliares veem seus serviços sempre generosamente recompensados pelos soberanos africanos. Grupos de portugueses fixam-se em regiões não controladas, como Bento Correia da Silva, "natural da ilha de São Tomé", de quem se sabe que "reuniu parentes e amigos, povoou uma vila da qual é o senhor, e que é obedecido por mais de três mil negros". No total, eis "perto de 500 pessoas privadas de sacramento",[43] dominando três bons milhares de negros, aos quais se ajuntam milhares de outros que se fixaram nos reinos da Ásia.[44] "Não há hoje no mundo terra mais fronteiriça (...) que a Índia."[45] No Oriente, a facilidade com a qual os portugueses podem "adotar (...) os usos, os costumes e as cerimônias das outras nações"[46] alarma mais de um observador. Grande quantidade deles, renegados ou não, levam existência mais ou menos agitada, mais ou menos bem-sucedida, nos impérios e reinos que envolvem a Ásia portuguesa. Outros passam anos de cativeiro na China. Alguns, dotados para a escrita, usam-na para tratados, como Galiote Pereira[47] ou Fernão Mendes Pinto. Espanhóis, em menor número, permanecem voluntária ou forçadamente na Ásia do Sudeste. Cada expedição deixou ali sua cota de náufragos, de prisioneiros e de fugitivos. Depois da tomada de Ternate, em abril de 1606, as rendições impostas ao rei da ilha forçam-no a liberar, além dos holandeses caídos em seu poder, "os espanhóis em fuga que se encontravam a seu serviço".[48] Toda essa diáspora europeia conecta à sua maneira o Velho Mundo a outros modos de vida. Mas a troca de religião não apaga todas as raízes: os renegados que se afastam definitivamente de sua terra natal levam sempre com eles fragmentos de seu universo próprio.

O círculo dos mundos mesclados

Caóticos ou programados, pacíficos ou brutais, os encontros de uns com outros terminam na mistura dos corpos, das cores de pele, dos alimentos, das línguas e das crenças. O tempo de uma refeição ou de uma noite, sexo

Soldados portugueses na África do Oeste, século XVI. Palácio dos Oba, Benim.
Werner Forman, akg-images.

e alimentos unem os seres e os mundos, ainda que de maneira fugaz. Partilhadas entre visitantes, invasores e indígenas, muitas vezes aguçadas pelo prazer ou pontuadas de violências e brutalidades, essas experiências locais deixam traços: hábitos alimentares e de vestuários, progenituras, doenças. Mais além da coorte costumeira dos preconceitos, dos medos, dos ódios e dos atrativos, a mobilidade dos homens e das coisas aciona todos os tipos de trocas, tanto materiais quanto afetivas que, à força de se reproduzirem, tecem tramas planetárias em que vem se enraizar a mundialização ibérica. Os novos modos de vida conjugam espontaneamente usos originários de

vários mundos. Em páginas notáveis e desconhecidas na Europa, o historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda descreveu esse lento trabalho de invenção e adaptação que acabou por ligar irremediavelmente essa parte da América a Portugal e à África.[49] Gonzalo Aguirre Beltrán e George Foster exploraram a maneira como vencedores e vencidos edificaram uma sociedade colonial no México. Toda construção é interação: os espanhóis transformam-se, às vezes, tanto quanto os indígenas, mesmo que, em princípio, a relação de forças não deixe de lhes dar vantagem.[50]

As circulações, as trocas, os choques e as fascinações criam sociedades mescladas em toda a extensão da monarquia. Como as Índias ocidentais e o Brasil, a Índia dos portugueses, as Filipinas dos espanhóis, as costas africanas nas mãos de traficantes de escravos tornam-se terras de misturas de uma intensidade e de uma diversidade sem precedente. E essas sociedades novas ultrapassam por toda parte as fronteiras da monarquia. Na América Central, os maias incontrolados de Peten pilham e consomem mercadorias de origem ocidental.[51] Na América do Sul, os grandes piemontes amazônicos descem em direção a florestas desconhecidas e hostis que não impedem nem os contatos nem as trocas entre índios, *mestizos*, mamelucos e europeus. Quanto aos portugueses dos confins asiáticos que escaparam à dominação de Lisboa e tornaram-se "portugueses fora do império", eles circulam sem complexo de um reino a outro.[52]

Dever-se-ia, por esse motivo, opor as "periferias", as margens exóticas ou os confins suspeitos da monarquia católica a seu coração europeu aparentemente indene a essas misturas? A própria Península é produto de uma longa história de mesclas e abriga ainda muitos marranos que a Inquisição esforça-se em desalojar. Os mouros de Granada ou de Valência formam sociedades oriundas de uma outra religião e de uma outra história, mas já conviveram demais com os cristãos para não estarem, no todo ou em parte, mestiçados. O fato é tão notório que no início do século XVII, da Cidade do México, o cosmógrafo alemão Heinrich Martin, tão discreto sobre as mestiçagens das populações mexicanas, denuncia a existência, na Península, "de ritos e cerimônias mouriscas (...) que servem de divertimentos".[53] Lisboa está aberta aos quatro ventos, Sevilha é o anteporto da América, e cada uma acolhe importantes contingentes de escravos de origem africana, sem contar os que eram enviados do Caribe e da Ásia. Os algarismos sugerem que essas presenças deviam ter deixado traços. Nos séculos XV e XVI, o tráfico português

teria introduzido de 300 a 450 mil negros na Península Ibérica. Entre 1570 e 1610, no canteiro de obras da catedral de Lisboa, de 10 a 20% dos escravos vinham de Goa ou de Calicute.[54]

As sociedades que coabitam no seio da monarquia misturam-se e mestiçam-se. Ao longo de todo o século XVI, os mestiços americanos vêm aumentar lentamente as fileiras de uma nova humanidade, abrangendo dois ou três continentes. O mesmo acontece na África, na Índia, nas Filipinas e no Japão. Em seu quadro do estado das Índias ocidentais (1574), López de Velasco esboça um balanço rápido das misturas humanas:

> Além dos espanhóis que partiram daqui para ir às Índias, e dos crioulos que ali nasceram de mães e pais espanhóis, há uma grande quantidade de mestiços filhos de espanhóis e de índias, ou o contrário, e cada dia seu número aumenta de todos os lados (...) Conta-se ainda grande quantidade de mulatos filhos de negros e índias, chamados *zambaigos*; são as piores pessoas e as mais vis (...) Não há tantos mulatos nascidos de espanhóis e negras, porque muitas índias têm um comportamento depravado. Introduziram-se por toda parte, em grande quantidade, negros do Monicongo e da Guiné, porque tinham necessidade deles para extrair o ouro e a prata das minas.[55]

As línguas mescladas são também o produto desses encontros e a Cidade do México não é uma exceção. O castelhano começa muito cedo a enriquecer-se de termos indígenas, e primeiro de palavras caribenhas que os espanhóis impõem ao resto das Índias ocidentais. O náuatle dos índios do México evolui de uma maneira mais brutal, mesmo que não se desarme nunca diante da língua castelhana. Retomando um uso generalizado na capital da Nova Espanha, nosso memorialista Chimalpahin, que escreve em náuatle, não hesita em introduzir palavras de origem japonesa – *katana* por "espada" – ou chinesa – *sangreyes* para mercadores chineses de Manila.[56] Jargões (*sabirs*) surgem na forma do português africanizado falado pelos escravos vindos de além-Atlântico. Na Ásia, o português captura grande quantidade de termos malaios, chineses, japoneses, indígenas, que muitas vezes o espanhol e o italiano recuperam, como mostra, bem no fim do século XVI, o relato de Francisco Carletti, que é tanto uma volta linguística ao mundo, quanto uma viagem de negócios.[57]

Essas misturas têm um efeito paradoxal: ao mesmo tempo que soldam os modos de vida e as subjetividades, introduzem novas diferenciações expressas pelos vocábulos novos, surgidos do contato das línguas. Por sua

Dia de mercado em Goa, 1599.

vez, aparecem palavras para designar os múltiplos grupos nascidos da mescla dos europeus com os outros povos: *mamelucos* no Brasil, *genízaros* no Novo México... Os europeus instalados fora da Europa formam igualmente novas categorias: uns se africanizam, enquanto outros se americanizam – os castelhanos da Península os chamam então, não sem condescendência, de *indianos* – ou ainda orientalizam-se, como os *castiços* ou *indiáticos* da Índia portuguesa.[58] Os habitantes europeus do Brasil tornam-se *brasílicos*, os de Angola *angolistas*. Os castelhanos são tão atentos a essas mestiçagens que a reconhecem mesmo fora da monarquia: Bernardino de Escalante fala assim, por várias vezes, de *achinados* (sínicos) para designar as populações asiáticas influenciadas pela China.[59]

Crenças, obsessões, fobias

Na América, como nas costas da África ocidental, de Moçambique e da Índia, ou no litoral da China e do Japão, a evangelização dos pagãos é, sem dúvida alguma, uma das molas da mundialização ibérica. Ao longo do século XVI, as ordens mendicantes, a Companhia de Jesus, as brigadas de monges e de curas revezavam-se para aumentar a influência da Igreja e acrescentar novas cristandades. Desde a origem, o empreendimento tem uma vocação mundial: ele é católico no sentido primeiro de universal, e seus ganhos nas

outras partes do mundo compensam providencialmente a queda de uma parte da Europa na heresia protestante. A implantação ultramar responde assim aos avanços europeus dos fiéis de Lutero e Calvino. A rede da fé desenvolve-se entre o Caribe, a Nova Espanha e o Peru, mas também entre o México, seus confins setentrionais e as Filipinas, entre o Brasil, a África e a Ásia dos portugueses. E é no Japão que se encontram e se afrontam monges castelhanos e jesuítas portugueses. Em 1597, o martírio dos franciscanos espanhóis de Nagasaki, à vista do bispo português e jesuíta do Japão, ilustra tragicamente a junção das missões ibéricas do outro lado do mundo. As grandes ordens religiosas passam à escala planetária: quando o capítulo geral dos franciscanos reúne-se em Paris, o monge mestiço Diego Valadés é designado para ali representar a província mexicana. Mas, desde suas origens, a Companhia de Jesus desdobra seus missionários e seus colegas sobre o globo. São Francisco Xavier chega em Goa em 1542, em Malaca três anos mais tarde, e atinge o Japão em 1549. Nessa data, outros jesuítas pisam no Brasil.[60] Vinte anos mais tarde, a Companhia se estabelece no Peru, e três anos depois aparece na Nova Espanha, onde se instala nas cidades e ocupa os últimos canteiros missionários, os dos confins setentrionais. A história dos progressos da Companhia é a de uma outra penetração que duplica a mundialização ibérica, sem por isso se confundir com ela, como mostram os empreendimentos dos jesuítas italianos fora das fronteiras da monarquia.[61]

A luta contra os paganismos é mais brutal na América que na África e na Ásia, onde a relação de forças não facilita a extirpação das idolatrias.[62] Cultos ameríndios e africanos, grandes religiões da Ásia, crenças animistas, feitiçarias e magias constituem as múltiplas faces de um paganismo e de uma idolatria em face das quais o catolicismo parece bem minoritário. Mas a confrontação provoca muitas vezes cultos sincréticos que adaptam as crenças indígenas ao cristianismo, quando não fazem o contrário.[63] Essas mesclagens são muitas vezes, em parte, encorajadas pela Igreja, que nelas encontra o meio de enraizar-se mais depressa no local – o que explica que o paganismo não seja talvez o adversário que mais atormenta a Igreja.

Em três partes do mundo, a Igreja católica choca-se com um rival tão planetário quanto ela, o islã, sem o qual não se poderia ter a medida da mundialização ibérica e de seus limites.[64] Os maometanos inquietam e fascinam. Na Espanha, o cronista de Cortés, López de Gómora, apaixonou-se provavelmente tanto pela grandeza dos turcos quanto pela gesta americana.[65] No seu panegírico da Cidade do México, Balbuena não tem absolutamente

a intenção de esquecer sua "Espanha altaneira e fiel" e seus sucessos contra Túnis, África e turcos.[66] Em seu *Répertoire des temps*, publicado na Cidade do México, em 1606, Heinrich Martin retoma as predições europeias que anunciam o desabamento do império otomano. Ele cita longamente os prognósticos publicados na Itália, analisa o sentido do cometa de 1604 e especula sobre as conjunções dos planetas que, todos sabem, provocam "mudanças de monarquia". A preocupação é tão grande que ele lhe consagra todo um capítulo em uma obra de vulgarização impressa na Nova Espanha, a milhares de quilômetros da fronteira turca. Tampouco é um acaso se, na mesma época, os pintores japoneses representam o sultão otomano ao lado do rei Henrique IV e do imperador romano-germânico.

O inimigo mulçumano é tão útil quanto tenaz. Sua evocação lancinante é indispensável para galvanizar as energias novas e transpor novos horizontes. Não seria o ouro das novas Índias que deveria permitir financiar a luta contra a "seita infame" e a libertação dos lugares santos? Desde o início, a obsessão do islã foi um dos motores da expansão castelhana e portuguesa. Portugal avança na África, em parte para afastar os reinos muçulmanos do noroeste do continente, e a primeira viagem de Cristóvão Colombo acompanha o último ato da reconquista da península: é a queda de Granada que dá o tiro de largada das expedições para o Novo Mundo e orienta a mobilização ibérica para seus horizontes americanos. O islã está, na verdade, fisicamente ausente das terras americanas, mas os muçulmanos ressurgirão no arquipélago asiático conquistado pela Espanha. Como para melhor exorcizar sua presença, Balbuena profetiza com um otimismo de circunstância a derrota dos mouros no coração das Molucas, nas florestas de Tidor com perfume de canela. Esmagamento do islã e corrida às especiarias vão juntos nos reinos da monarquia.[67]

Quanto aos portugueses, eles não cessam de ser confrontados com populações muçulmanas, seja nas costas da Guiné, em Moçambique, na Índia, no oceano Índico, em Malaca, em Sumatra ou em Achem.[68] Somente no Brasil é que o ímpio lhe dá algum repouso. Em agosto de 1578, no Marrocos, as tropas de Moulei Mohamed esmagam o rei Sebastião, em Kasr al-Kebîr. Essa derrota tem consequências incalculáveis no destino de Portugal, uma vez que o desaparecimento de seu rei lança o país na dependência de Felipe II e de seus descendentes. O acontecimento choca os imaginários ibéricos e alimenta esperanças messiânicas e milenaristas que circulam na Europa,

no Brasil e mais longe ainda:[69] o rei Sebastião, que perambula pelo mundo combatendo o islã, voltará para libertar os portugueses do jugo espanhol e fundará a quinta e última monarquia.

Os muçulmanos seguem por toda parte os avanços dos ibéricos. Junto aos turcos, o mapa levantado pelo almirante Piri Reis, em 1513, registra a progressão dos espanhóis e dos portugueses na América. Em 1580, o *Tarih-i Hind-i Garbi* (História das Índias ocidentais) oferece uma crônica extraordinariamente detalhada da conquista do Novo Mundo.[70] A chegada dos portugueses ao Oriente suscita reações de horror das quais a crônica de Zinadîm, escrita em Malabar, faz-se o eco, detalhando o inventário dos crimes cometidos pelos *franges*, os cristãos, nessa parte do mundo: massacres de todos os tipos, muçulmanas violadas, mesquitas incendiadas, ataques contra navios de peregrinos indo à Meca. Espelho muçulmano da penetração ibérica, Zinadîm faz o elogio da guerra santa contra os invasores,[71] com o ardor que põe Luís de Camões em exaltar a cruzada e denunciar "o ódio, a perfídia e a crueldade do maometano".[72] Entre *Os lusíadas*, publicado em 1572, e *Le Don des défenseurs de la Foi*, terminado por volta de 1580, o paralelismo é perfeito.

A mundialização ibérica explica igualmente a irradiação planetária atribuída à vitória de Lepanto sobre os turcos. O ruído do acontecimento ressoa até nos campos da Nova Espanha; ele é mencionado nas crônicas indianas e mesmo pintado pelos alunos japoneses dos jesuítas nos ateliês do arquipélago nipônico. O ódio contra o islã é um fermento indispensável da mundialização ibérica, e os evangelizadores esforçam-se para inculcá-lo nos índios da América, propagando festas e danças que evocam a luta contra o infiel. *Moros y cristianos* expandem-se das cidades da América espanhola até as montanhas mais recuadas ou às frontes pioneiras. Hoje ainda pode-se assistir, nas aldeias do México, à luta colorida dos índios mouros contra os índios cristãos. Um escudo coberto por um suntuoso mosaico de plumas, conservado no Palácio Real de Madri, lembra-nos que a arte dos plumistas mexicanos soube, também ela, exaltar os triunfos da Espanha sobre o islã.[73]

O ódio contra o judeu e o herético cimenta outras solidariedades entre invasores e indígenas, associando ainda mais fortemente as novas terras às obsessões da Europa católica. Em Goa, o médico Garcia da Orta não deixa de declarar seu repúdio contra o luteranismo, o que não impede o Santo Ofício de exumar e queimar a ossada desse cristão novo. Na capital mexicana,

as prisões de ingleses ou de flamengos luteranos fazem grande barulho. O perigo vem, sobretudo, das águas do Caribe, onde rondam os corsários protestantes, quando não chegam a contornar a América pelo sul, para engolfar-se nas águas do Pacífico e atormentar as costas do Peru. Mesmo se, pelo menos, ela rompe o torpor dos vilarejos tropicais, a ameaça envenena a vida cotidiana de um extremo a outro do continente. Quando não se teme a irrupção dos corsários, inquieta-se pela segurança dos mares: de Trujillo no Peru, Pedro del Castillo escreve a seu primo dizendo que teme enviar-lhe dinheiro, "porque se o envio pela frota, ele será para os luteranos e não para os cristãos".[74] Os esforços que emprega Sarmiento de Gamboa para proteger o estreito de Magalhães respondem a preocupações tão vitais pelos indivíduos quanto pelos representantes da monarquia.

A fidelidade à "velha lei" semeia inquietações ainda mais vivas por toda parte onde se instalaram os cristãos novos. As redes comerciais animadas por eles participam tanto da mundialização ibérica, quanto da trama policial e eclesiástica posta em ação pelo Santo Ofício para caçá-los, prendê-los e eliminá-los.[75] Regularmente autos de fé lembram às populações locais de todas as origens a ameaça que esses cristãos novos representam para a fé católica: Goa, Cidade do México, Lima, Cartagena, Lisboa, Sevilha castigam os cristãos novos surpreendidos a judaizarem-se, quer estejam vivos ou enterrados há anos. É também no decorrer dessas celebrações espetaculares que os imaginários começam a unificar-se, como se a Igreja romana tivesse necessidade de adversários universais, judeus e muçulmanos, para melhor proclamar sua universalidade. Os novos convertidos não tardam a entrar na dança infernal. Em seu *Diário*, Chimalpahin consigna sem piscar o número de vítimas do auto de fé de dezembro de 1596: "Eles queimaram cinco judeus apóstatas e quatro damas espanholas, ou seja, nove no total. Queimaram em efígie 19 espanhóis e uma dama, cuja ossada encontrava-se em uma caixa de madeira, ou seja, 20 no total."[76]

Imaginários de riquezas

As rotas comerciais, oficiais ou clandestinas, reúnem ou aproximam ainda mais as diferentes partes do mundo. As cidades que as balizam são vitrines incomparáveis. Goa não tem nada que invejar à Cidade do México: é "uma das maiores e mais populosas cidades da Índia, para onde converge o maior comércio de todas as mercadorias orientais e ocidentais que afluem de todas as

partes do mundo em grande abundância, como a uma feira e a um entreposto universais, para todo o Oriente".[77] Quanto ao Novo Mundo, ele tornou-se um mercado ávido de mercadorias européias, que mesmo os notáveis e os nobres indígenas adquirem sempre que têm meios. Uma vez mais, se a conexão entre a Europa ibérica e o resto do mundo continua predominante, outras rotas desenvolvem-se entre as diferentes regiões do globo. Os brasílicos, esses portugueses do Brasil, mantêm relações privilegiadas com a África dos escravos, enquanto os *peruleros* obstinam-se em controlar os tráfegos entre os Andes e Panamá, Caribe e Sevilha, La Plata e o Brasil.[78] Quanto aos espanhóis da Cidade do México, eles sussurram o que clama bem alto Bernardo de Balbuena: "A Cidade do México divide o mundo em duas partes iguais",[79] e não cessam de lançar os olhos em direção às terras asiáticas.[80]

Qualquer que seja a sua virulência, as energias empregadas na evangelização do mundo coexistiram, desde o início, com empreendimentos comerciais que contribuíram poderosamente para expandir um imaginário das riquezas do globo. As cartas que os espanhóis instalados na América expedem a seus familiares ou a seus pais que ficaram na Espanha não têm, muitas vezes, outro objeto. À busca dos velhos tesouros da Ásia acrescenta-se o irresistível atrativo que suscitam as minas de prata do México e dos Andes: Zacatecas, e mais ainda Potosi, onde vivem mais de 100 mil habitantes, por volta de 1600.[81] De Goa, os portugueses estão à espreita dos tesouros da Índia, da China, da Ásia do Sudeste, mantendo um olho sobre o golfo Pérsico, a África oriental ou o ouro do Monomotapa. O poeta Balbuena esboça, estamos lembrados, uma cartografia dos tesouros do mundo tal como se podia apreendê-la a partir da Cidade do México, na aurora do século XVII: sedas da China, tapetes da Pérsia, relógios de Flandres, joias de Veneza, âmbar do Malabar, bezoares dos Andes, estampas romanas... A Índia, Goa, Ormuz, Sião, China, Tidor, Ternate, Andes, Roma, Milão, Veneza – as palavras cintilam sob a pena do poeta e instalam o rodízio de um imaginário que oferece uma volta ao mundo em algumas estrofes. Um imaginário que se tornou materialmente disponível nas melhores lojas da monarquia.

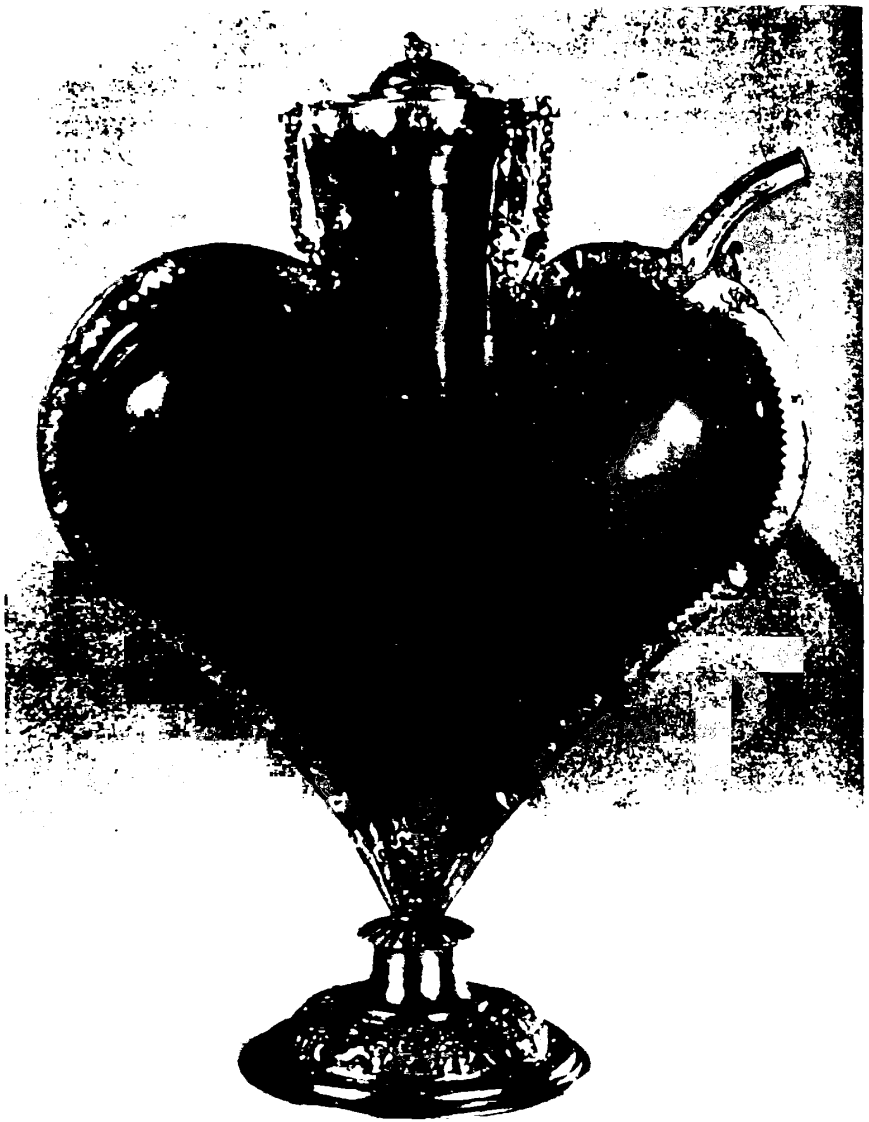
Pois a exaltação da riqueza é também a do consumo, e ela não esperou a Holanda do Século do Ouro para se dar livre curso.[82] O mundo do Renascimento é, sem dúvida alguma, o dos comércios de luxo, com a condição de não confiná-los à Europa ocidental. Goa, Cidade do México, Lima, a Cidade dos Reis, e mesmo Manila aí têm acesso tanto quanto Lisboa e Madri. "Quem

alguma vez conheceu dias ruins / quando teve o que gastar? / Quem, uma vez com dinheiro, / encontrou obstáculo a seu prazer?"[83]

Eis o que a Cidade do México reserva a seus ricos. A circulação das riquezas excita as imaginações de todos aqueles que esperam um dia ter sua parte nessa mina. Ela torna odiosa a pobreza onde quer que se encontre, "porque viver em terras miseráveis / é ser condenado por Deus neste mundo",[84] como se a riqueza apagasse as diferenças entre o Antigo Mundo e o Novo e permitisse esquecer a Europa ou dispensá-la.

Viver a hora da mundialização é, pois, também aprender a estar em casa em qualquer lugar, experimentar o esquecimento das origens na miragem da fortuna e do consumo. Sem dúvida alguma, mais que a luta contra o islã, a esperança de fazer fortuna mobiliza grande quantidade de seres que, no início do século XVI, atravessam o Atlântico, fazem pausa no Caribe, partem para o México, tentam a sorte no Peru ou em Potosi, para perder-se no Chile, ou lançar-se através do Pacífico na direção de Manila, a porta espanhola da Ásia. As metáforas de Balbuena traduzem essa busca desenfreada de bem-estar e riqueza. Mas o que importa o número dos eleitos, se sem cessar o sonho nutre-se de novos Eldorados! Quase 20 anos depois de *Grandeza mexicana*, a pena de um Thomas Gage, dominicano inglês, que em idade avançada tornou-se protestante, é igualmente inesgotável em relação ao luxo que exibem os habitantes da capital da Nova Espanha, "a cidade mais rica e mais opulenta", "uma das cidades mais ricas do mundo".

Os sonhos de riqueza – desejo de ter em mãos todos os tesouros do mundo, prata do Peru, especiarias das Molucas ou diamantes da Índia – alimentam um imaginário mundialmente partilhado, em que a modernidade ibérica tem os tons de um materialismo conquistador, insaciável, sem limites nem fronteiras, assumido e jubiloso... Um materialismo que se compraz com modos de vida refinados, tanto mais cobiçados quanto se está longe da Península e da Europa. Bernardo de Balbuena desliza alegremente da lista das importações de luxo à evocação dos prazeres da cidade: os "cavalos vigorosos e soberbos", as "casas magníficas", as "ruas suntuosas", as festas de todo tipo, os concertos e as peças de teatro. Juntamente com a propagação da fé, o desejo de riqueza é um dos motores privilegiados da mundialização ibérica, uma das causas e um dos efeitos espetaculares da mobilização, que leva os seres e as coisas para outras partes do mundo, para a Índia de Golconda ou para esta América à qual a Espanha impõe uma *pax hispanica*, que vale bem a *pax americana* que ela hoje experimenta.[85]



Garrafa em forma de coração, Gujarat, século XVI
Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena.

Salva de prata dourada, século XVI.
Palácio da Ajuda, Lisboa (DR). Divisão de Documentação Fotográfica, Instituto dos Museus e da Conservação, I P

Um mundo único?

As conexões entre os mundos podem tornar-se tão intensas e tão fecundas que engendram situações imprevistas e sem precedente, novas realidades, até mesmo obras de arte. Os afrescos pintados pelos índios do México revelam como surgem criações mestiças, na encruzilhada do universo, que parecem incompatíveis.[86] De maneira mais prosaica, uma cozinha colonial se faz reciclando os alimentos da Espanha e os da região, misturando a carne de porco aos molhos indianos, alternando o pão de fermento com a *tortilla* de milho. A utilização pelos índios mexicanos ou peruanos de roupas espanholas que associam a seu vestuário tradicional é um fenômeno da mesma ordem, assim como os *huipils* bordados que as senhoras espanholas da Cidade do México fecham em seus baús para sair à noite sem serem observadas. Qualquer elemento, de onde quer que venha, é reinterpretado, rearranjado e modificado para melhor adaptar-se aos gostos, aos bolsos e aos climas. As misturas do lá e do aqui são, muitas vezes, levadas tão longe que a própria origem dos elementos perde-se nas memórias.

A proliferação das conexões chegaria a introduzir uma continuidade entre as quatro partes do mundo? Até que ponto Chimalpahin teria o sentimento de pertencer ao mesmo universo que os habitantes de Castela ou os de Goa, um universo que se confundiria com a monarquia católica? Da instauração das primeiras conexões à sua onipresença, há uma distância que não será transposta no século XVI. A cena da monarquia católica permite, antes de tudo, captar amostras, tentativas, *premières*, muitas vezes caóticas e realizadas por iniciativas individuais que não atingem nunca a frequência que terão a partir do século XIX. É verdade no que se refere ao ajuste das crenças, das artes ou dos homens. Muitas vezes as fontes só deixam captar fragmentos, brilhos e excepcionalmente nomes: Maria Barbosa, Diego, o Chinês, Domingo Chimalpahin... As mesmas situações parecem reproduzir-se a milhares de quilômetros de distância: Diego Chino, o mestiço de Malaca é, à sua maneira, o irmão de Maria Barbosa, a mulata de Évora. Quando na Cidade do México, Chimalpahin debruça-se sobre a morte de Henrique IV e o Japão dos Tokugawa, quando Maria Barbosa transporta seu negócio de sedução e carne feminina entre os continentes, ambos reagem à mundialização ibérica. Tanto quanto Bernardo de Balbuena, eles evoluem em um planeta que deixou longe, atrás de si, os pequenos mundos da Europa

ocidental. A monarquia católica não é simplesmente um conjunto político ou dinástico, mas o quadro no seio do qual milhares de seres devem aprender a viver ou a sobreviver entre os continentes. Os homens e as mulheres que fazem malabarismos com os espaços, as distâncias, os climas, as sociedades; que promovem curtos-circuitos entre as tradições e as memórias; e que se empenham, a qualquer preço, em tornar sincrônicas histórias que tudo separava, exibem uma modernidade que não é privilégio de nossos contemporâneos.[87]

Terceira parte

As coisas do mundo

Conhecer o mundo é possuí-lo pela metade.

Tommaso Campanella, *La Monarchia di Spagna*, 1598.

VELHO

Capítulo VII

Os *experts* da Igreja e da Coroa

> **O doutor Orta sabe milhor [as mezinhas] que nós todos, porque nós sabemos as dos Gentios somente, e elle sabe as dos Cristãos e Mouros, e Gentios milhor que nós todos.**
>
> **Malupa, médico indígena, em Garcia da Orta, *Colóquios dos simples*, 1563.**

Poderemos compreender a China, se nos contentarmos com uma curta permanência em uma de suas capitais provinciais? Muitos europeus cultivam atualmente esse hábito. Em Cantão, em dezembro de 1556, foi o dominicano português Gaspar da Cruz que, em seis semanas, ruidosamente, empreendeu uma pesquisa sobre as "coisas da China". Visitou a cidade, observou os habitantes, percorreu as ruas que desenham um tabuleiro perfeito entre as casas baixas. Seu olhar perde-se sobre o rio coberto de juncos. Como poderia esquecer-se das grandes muralhas de pedra vermelha, com dois milênios de antiguidade, suas 78 torres e suas sete portas monumentais?[1] A cidade chinesa seria mais extensa que Lisboa e suas avenidas, mais imponentes que a Rua Nova do Mercadores? As opiniões dos raros portugueses que ali encontrou divergem...

Nesse mesmo mês de dezembro de 1556, porém, a milhares de quilômetros dali, na Cidade do México, um monge espanhol, cercado de indígenas, caminha pelos claustros do convento de Santiago Tlatelolco. A capital da Nova Espanha começa a tomar forma com seus mosteiros, suas praças e igrejas. O velho aglomerado indígena insinua-se nas novas decorações de uma cidade do Renascimento. A Cidade do México fervilha de gente, como a velha cidade chinesa e, quanto o sol se põe atrás das montanhas do Ajusco, a pedra vulcânica de seus edifícios – o *tezontle* leve e poroso – colore-se de

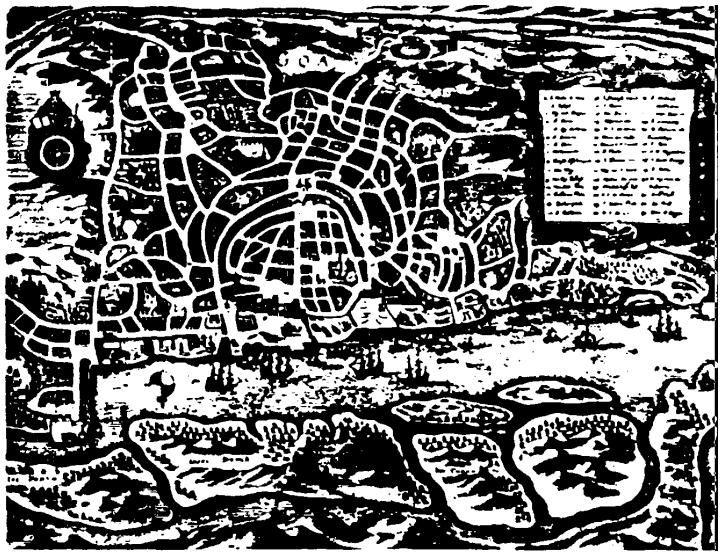
um vermelho mais escuro que o da muralha de Cantão. No norte da cidade, no subúrbio de Santiago Tlatelolco, o franciscano Bernardino de Sahagún faz investigações sobre as "coisas da Nova Espanha". Ao redor dele, fala-se latim, castelhano, náuatle, otomi; abrem-se folhas de agave, cobertas de sinais multicores; corrigem-se manuscritos, onde são anotadas pesquisas, iniciadas há anos, e os indígenas riem da ignorância dos monges.

Enquanto isso, em Goa, nesse mesmo inverno de 1556, o médico Garcia da Orta espera com impaciência as plantas que prometeram levar-lhe da Sumatra. Goa orgulha-se de seu palácio, de sua catedral, de suas igrejas, de seus mosteiros e de suas grandes construções, que dominam as ruas estreitas e atravancadas pelos palanquins dos ricos portugueses e de seu séquito de escravos. Goa, a "Roma da Ásia", rege a Índia portuguesa, como a cidade mexicana domina as Índias ocidentais. É para lá que afluem, vindos da Ásia, os homens, as mercadorias preciosas, as plantas e as pedras que curam ou acalmam os sofrimentos. Um lugar privilegiado para Garcia da Orta, que não para de fazer pesquisas sobre os médicos asiáticos para enriquecer seu tratado sobre "as drogas e as plantas medicinais".

Provavelmente Garcia da Orta e Gaspar da Cruz se cruzaram nas ruas de Goa. Mas, sem dúvida, nem um nem outro nunca ouviu falar do franciscano que, na Cidade do México, ocupava-se também em armazenar saberes que a Europa nem imaginava. Os três homens redigiram obras surpreendentes que, cada um na sua área, marcaram etapas essenciais na relação da Europa com o resto do mundo. Os trabalhos do franciscano Sahagún foram recebidos como os de um pioneiro da etnografia; Gaspar da Cruz escreveu a primeira obra moderna sobre a China, e Garcia da Cruz publicou uma súmula sobre as plantas da Ásia, esta sofrerá uma infinidade de adaptações e de traduções no continente europeu. Fora de Portugal ou do México, essas obras são raramente citadas, embora possam rivalizar com os melhores estudos europeus da época, quando não nos acenam com horizontes de uma audácia e de uma lucidez raramente igualadas. Se conexões foram estabelecidas entre as quatro partes do mundo, foi porque esses grupos e indivíduos engajaram-se em um empreendimento sem precedente e repetido em todo lugar: comparar crenças, línguas, memórias, saberes, até então desconhecidos, com o que os europeus pensavam e acreditavam conhecer.

Esse vasto programa pode ser resumido em uma palavra, as "coisas" (*cosas, cousas*),[2] termo que aparece muitas vezes no título de seus trabalhos, como

figurava antigamente nas nossas lições da escola primária. Vários term aparecem repetidamente nas fontes para designar esses mediadores e su competências: os portugueses os chamavam de *práticos*, os espanhóis falam de *hombres expertos*;[3] todos insistem em sua "experiência". Alguns fazem pesquisas, encomendadas pelas autoridades civis e eclesiásticas locais; outros dirigem-se à Coroa ou à Roma, até mesmo às duas ao mesmo tempo;[4] outros ainda visam ao público letrado da Europa, da Índia portuguesa ou das Índias ocidentais. Seu objetivo é informar, mas sempre com fins práticos e políticos. Esses *experts* nunca são pesquisadores enclausurados em seus gabinetes de trabalho. Todos, porém, são homens que empunham penas, único meio de fixar e transmitir sua experiência.[5]



Plano de Goa, gravura anônima, por volta de 1600, akg-images.

Os monges e os índios

A "conquista espiritual" do México não poderia ser empreendida com sucesso sem a presença de espíritos intimamente familiarizados com o mundo indígena. Em um relatório que enviaram em 1569 a Juan de Ovando, presidente do Conselho das Índias, os *visitadores* da província franciscana

relatam atividades de dois eminentes conhecedores das coisas e das línguas indígenas: "Esse monge, frei Alonso de Molina, e esse outro, que se chama irmão Bernardino de Sahagún, sabem qualquer coisa da língua mexicana e podem escrevê-la, como o fizeram há muitos anos e o fazem hoje, incansavelmente."[6] Conhecem "os segredos e as antiguidades da língua".[7] Alonso de Molina redigiu um dicionário castelhano-náuatle e náuatle-castelhano que é, ainda hoje, um dos melhores instrumentos de trabalho nessa área, enquanto a *Historia general de las cosas de la Nueva España* e o *Códice de Florença* (1575-1577)[8] contêm os saberes enciclopédicos reunidos por Bernardino de Sahagún sobre o México antigo. Ficamos estupefatos diante da inteligência desse monge, que chegou a dominar e a dar forma a essa gigantesca massa de informações. Sem nem sempre atingir semelhante riqueza, a história do dominicano Diego Durán, os trabalhos dos franciscanos Olmos, Motolinía e Mendieta fazem-nos deparar com especialistas que nada, nos claustros e nas universidades da Europa ocidental, havia predisposto a observar, a pensar e a descrever as sociedades mexicanas. Todos descobrem a vocação no próprio terreno, nas cidades e vilas do altiplano mexicano, onde aprendem a interrogar os sobreviventes dos velhos mundos ameríndios.

Os monges do México não são etnólogos *avant la lettre* ou "pioneiros da antropologia", mesmo se suas investigações aparentam-se à pesquisa etnográfica. Essa aproximação é anacrônica e deforma o papel histórico que esses monges exerceram no âmbito da monarquia. Esses missionários são linguistas sem par, cronistas apaixonados, em resumo, "historiadores", no sentido enciclopédico que os contemporâneos davam a esse termo.[9] Os saberes que adquiriram e as interpretações que construíram não deixam de estar estreitamente submetidos a objetivos políticos e religiosos, já que têm por missão suprimir o paganismo e extirpar as idolatrias. O dominicano Diego Durán é categórico: "Pretendo somente prevenir contra o que havia de mal na época, para que, se hoje aparecer algo desse gênero, se possa remediar e extirpar como se deve."[10] Apesar da espantosa proximidade com as elites indígenas, Sahagún ou Durán nunca perdem de vista a justificativa final de seu empreendimento. A denúncia de idolatria é um *leitmotiv* presente ao longo de seus escritos, quando não anima rivalidades de *experts*, tendo como pano de fundo a Inquisição. A seus olhos, a conversão das populações vencidas, que implica sua integração social, política e religiosa à monarquia, constitui, pois, uma prioridade absoluta.

Mas não a qualquer preço. A violência dos conquistadores, que pretenderam "reduzir os indígenas aos modos de vida da Espanha, tanto nas coisas divinas quanto nas coisas humanas", teve consequências nefastas, destruindo "o regime que tinham",[11] reconhece Sahagún. É preciso, pois, separar o joio do trigo, o costume respeitável da idolatria, para purificar o mundo indígena e mesmo reformar a sociedade colonial: "Se se introduzisse esse regime nessa república indígena e espanhola, uma vez lavada de tudo que é idolátrico, e a tendo tornada integralmente cristã, far-se-ia certamente uma excelente coisa, libertando tanto uma república como a outra de muitos males, e poupar-se-iam tormentos a seus dirigentes."[12] O projeto de Sahagún é tão ambicioso que ele chega a reexaminar os fundamentos sobre os quais as duas sociedades foram reunidas em uma mesma "república indígena e espanhola". Seus colegas raramente manifestam uma atitude tão radical, mas todos se perguntam em que medida as populações ameríndias estariam incorporadas à cristandade.

O conhecimento é uma via real para chegar-se até lá. As informações que os missionários reúnem dizem respeito aos mais diversos e, às vezes, mais desconcertantes aspectos do México antigo e traem uma vontade obsessiva de penetrar nas sociedades indígenas. A organização social, familiar, política, as crenças, as línguas, a botânica, a zoologia, as técnicas, a "filosofia natural", a história, nada poderia escapar à sagacidade deles. Alguns passam muitas vezes uma boa parte da existência em contato com o seu objeto de estudo: meio século (1540-1590), para o franciscano Bernardino de Sahagún; uns 20 anos, para o dominicano Diego Durán.[13] Todos coletam conhecimentos sobre as sociedades vencidas e colonizadas, ao mesmo tempo que forjam instrumentos para combater os focos de resistência pagã. "A *curiosidade* desse monge [Sahagún] será muito útil, se for o caso, o que é bem evidente, se se quiser que a Inquisição conheça os ritos dos indígenas, quando for julgar seus erros",[14] explica o arcebispo da Cidade do México a Felipe II, em uma carta onde toma a defesa do franciscano.

A esse respeito, os *experts* da Igreja exercem um papel crucial no enraizamento local da sociedade colonial. Paralelamente à construção das igrejas e dos conventos, à celebração do culto e das festas, à abertura das escolas, que acolhem os filhos da nobreza, as pesquisas dos monges contribuem para fortalecer a dominação da Igreja e do rei nas novas cristandades. Mais sutilmente, elas concorrem para dar-lhes novamente uma memória. Sahagún

Os caçadores de pássaros do lago.
Códice de Florença, Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, 1578, v. 111, f° 213 v°.

não quis que se perdesse a sabedoria contida nas "falas dos antigos" – os *huehuetlatolli* – que, meticulosamente, recolheu durante as conversas, nem que se apagasse a versão indígena da conquista espanhola. Os missionários passam pelo pente-fino as práticas e as crenças desses cristãos novos, doravante vinculados ao catolicismo, e até as taras que os espanhóis acham neles presume-se aproximá-los dos camponeses ibéricos.[15] Entre colonização do imaginário e resgate arqueológico, eles dão forma a um passado indígena, revisto e corrigido que vem colocar-se ao lado dos passados dos outros povos da monarquia.[16] É por todas essas razões que seus trabalhos são lidos, copiados e recopiados. Acontece, porém, que a Igreja ou a Coroa, alarmadas, ao ver circular tantas informações, receiam não mais poderem controlar sua repercussão e decidem confiscar os manuscritos ou congelar as pesquisas.[17] Essas decisões – que se abatem sobre franciscanos como Mendieta ou Sahagún – revelam o quão difícil é travar o fluxo de informações provocadas pela mundialização ibérica e o fim da abertura do continente americano. Uma abertura que explica que, daí por diante, as "nações" indígenas deixaram de viver "tão afastadas e tão alheias ao convívio com nações espanholas e civilizadas".[18]

O raio de ação dos missionários da Nova Espanha ultrapassa amplamente as fronteiras da América do Norte. Eles são os artesãos mais apaixonados pela aproximação com a Ásia. É por isso que os grandes cronistas das ordens monásticas, o agostiniano Juan de Grijalva,[19] o franciscano Juan de Torquemada, não deixam de acrescentar, em seus capítulos sobre a América, longos trechos sobre as Filipinas, o Japão ou a Ásia. Aí ainda os saberes e as experiências acumuladas sobre o Pacífico e as margens do Oriente nstituem o objeto de coletas sistemáticas, visando preparar a ancoragem da monarquia no imenso canteiro de obras asiático. Uma Ásia onde outros *experts* atuam.

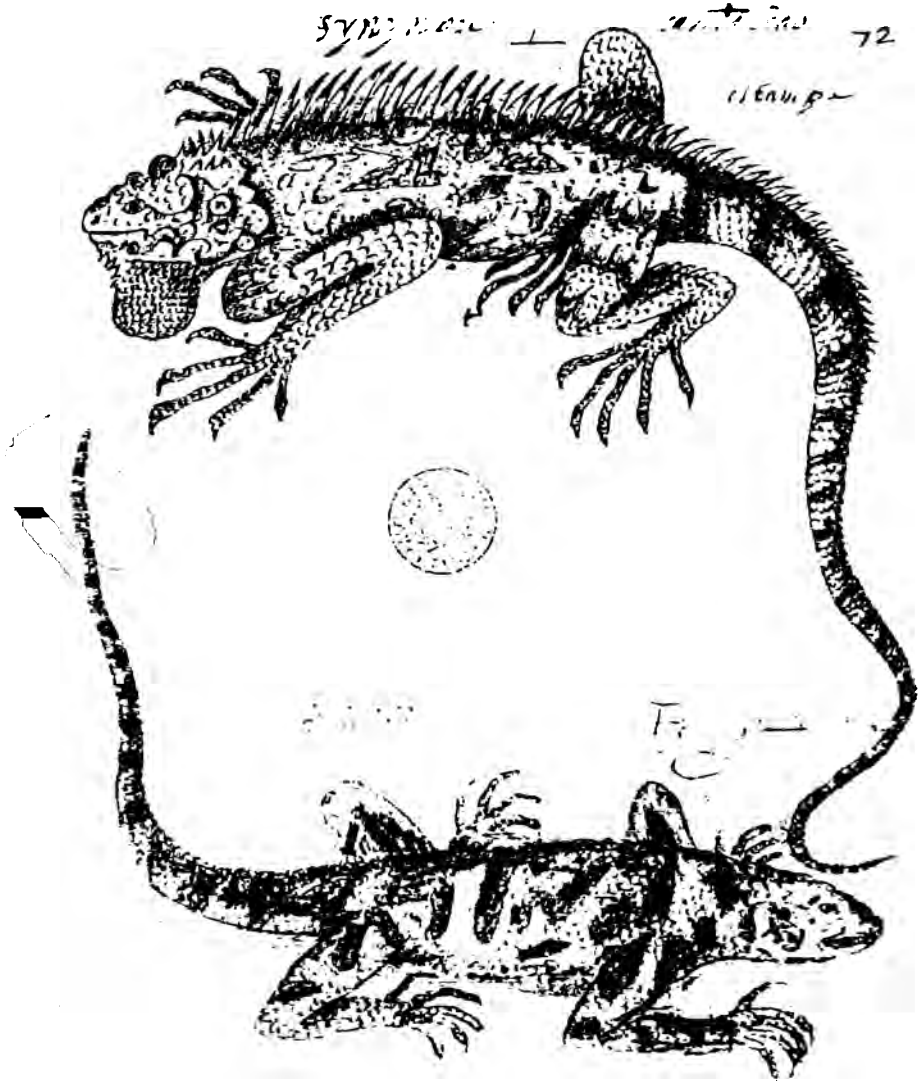
De um extremo ao outro do mundo

Os especialistas da Igreja não se contentam em cobrir as diferentes regiões da monarquia; exploram os impérios vizinhos. Por toda parte, manifestam uma mesma vontade de recensear as sociedades indígenas, avaliar seus recursos, arrolar as faunas e floras, os minerais. No Norte do Brasil, meio século depois de Sahagún, entre 1624 e 1627, um outro franciscano

põe-se ao trabalho, tendo em mente um programa igualmente ambicioso:[20] escrever uma história que começaria por "huma digressão pera dar notica da região em que dirá suas dermarcaçois, altura, clima, montes, rios, cousas notaveis naturais, fruitos, animais terrestres, aves, peixes, plantas, minerais, feições dos homens, seus costumes, religião, política, milicia". O projeto resultou na *História natural e moral do Maranhão*, do franciscano Cristóvão de Lisboa,[21] cujo texto se perdeu, mas do qual subsistem hoje as preciosas pranchas (259 desenhos), acompanhadas de comentários, nos quais constam, sistematicamente, os nomes indígenas dos animais e das plantas. Com os capítulos que Sahagún dedicou à história natural dos indígenas do México, esse manuscrito constitui uma outra malha capital de uma história franciscana das coisas da América, ela também destinada a amarrar uma parte desse continente à monarquia católica.

Enquanto os monges do México e do Brasil exploram as sociedades ameríndias, outras religiões ocupam-se da Ásia. Na época em que Sahagún ainda estava na primeira etapa de suas pesquisas mexicanas, um dominicano português, frei Gaspar da Cruz, investe seus esforços na China. Deixa Lisboa em 1548, com um grupo de correligionários, resolvidos a fundar uma missão na Ásia. Seu apostolado o conduz primeiramente a Goa, Chaul e Cochin, onde se abrem os primeiros estabelecimentos dominicanos. Nós o encontramos em Malaca, em 1554, depois no Camboja, durante quase um ano. Em fins de 1556, vemo-lo em Cantão, onde aproveita uma visita de seis semanas para informar-se sobre a China e seus habitantes. Depois de estadas em Macassar e três anos em Ormuz (1560-1563), Gaspar da Cruz retorna a Goa e chega a Portugal, onde morre em 1570, no mesmo ano em que Sahagún envia resumos de seus trabalhos ao Conselho das Índias e ao papa Pio V.[22]

Eminente especialista da Ásia, esse missionário é o autor do *Tratado das coisas da China* (1569-1570). Como seus colegas castelhanos, Gaspar da Cruz manifesta um apetite de saber tão grande quanto seu objeto, o Império do Meio. Como eles, pergunta-se como esse conjunto colossal poderia ser anexado à cristandade. As mais diversas facetas da vida social, material, econômica, política e religiosa cativam seu espírito, que aprende a tirar proveito de tudo que pode: relatórios manuscritos, informações esparsas, colhidas junto aos comerciantes e viajantes, narrativas fornecidas por compatriotas, saídos de prisões chinesas, observações dele próprio. Chega



Iguana, lagarto (p. 197) e tucanos (p. 198) do Amazonas.
Cristóvão de Lisboa, *História natural e moral do Maranhão*, 1627.

até a mandar traduzir documentos chineses referentes à presença portuguesa.[23] Gaspar da Cruz redige um tratado que propõe uma síntese de tudo o que se podia saber sobre a China. A tarefa é ainda mais ambiciosa que a de Sahagún e de Durán. Se o império Ming tem então mais peso do que todas as sociedades indígenas da América reunidas, os missionários não são

bem-vindos, e a diversidade de suas línguas tanto quanto a complexidade de sua escrita acrescentam mais obstáculos igualmente sérios. A audácia de Gaspar da Cruz e a curiosidade dos contemporâneos ajudaram a obra do dominicano. Enquanto os trabalhos de Sahagún e de Durán continuaram manuscritos durante séculos, o tratado de Gaspar da Cruz – de proporções mais modestas, é verdade – é publicado em 1570, em Évora, na gráfica do editor Andrés de Burgos. É a primeira vez que Portugal publica um livro integralmente dedicado a uma parte do continente asiático.[24] Se a China recebe esse tratamento privilegiado, é provavelmente porque fascina os europeus há séculos, e que as novidades que o livro divulga pouco ameaçam a supremacia dos portugueses na Ásia. Além disso, a obra cria a expectativa de que um dia a China fará parte das fileiras da cristandade romana, já que "as pessoas dessa terra têm uma estima tão medíocre por seus deuses e seus clérigos, que estão totalmente dispostos a converter-se à fé".[25]

As páginas escritas sobre o México e sobre a China prefiguram as que o Japão inspira ao jesuíta Luís Fróis. Tendo desembarcado em Goa em 1548, aos 16 anos, Fróis viaja, em 1563, ao arquipélago, onde morre em 1597, após ter redigido uma copiosa história do Japão[26] e um resumo sobre os costumes comparados dos europeus e japoneses.[27] Tendo chegado em 1549, com São Francisco Xavier, os jesuítas aí descobrem uma sociedade que emerge, depois de anos de guerras civis, e encontra progressivamente o equilíbrio, sob o pulso firme de seus xóguns. Redigido na região de Arima, em junho de 1585, o Tratado de Fróis apresenta, de maneira "muito susinta e abreviadamente, algumas *contradições* e *diferenças* de custumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão". Faz um inventário dos costumes japoneses e compara-os sistematicamente às práticas europeias, das mais banais às mais essenciais. Nele lê-se que os japoneses não contam as horas como nós, que somente os homens usam leque, ou, ainda, que os habitantes do arquipélago têm o hábito de incinerar seus mortos, em meio a uma grande quantidade de outros detalhes que nos dizem tanto sobre os hábitos dos portugueses do Renascimento quanto sobre os dos japoneses. Fróis é também um excelente observador da cena política japonesa.[28] Mas se seu tratado dirige-se ao leitor de Lisboa ou de Roma, ele pode e deve, antes de tudo, servir à formação acelerada dos jesuítas enviados ao Japão. Espera-se que essa arma a serviço da Companhia facilite a adaptação dos jovens missionários europeus a um meio tão desconcertante.

Dois chineses submetendo suas petições ao mandarim.
© The British Library Board. Adriano de Las Cortes, *Relatório da viagem...*, Londres, British Library, 1625, mss Sloane 1005, f. 152, v°.

Fazer o inventário das diferenças é também ressaltar pontos comuns. O exercício é indispensável para quem pretenda construir pontes entre os mundos. Antes de Fróis, Gaspar da Cruz já se preocupara com a China, notando com satisfação que os hábitos alimentares de seus habitantes os aproximam dos cristãos: "E faz ainda muito a este caso não fazerem nenhuma diferença de manjar, como fazem as gentes da India. E como quer que entre todos os manjares o porco estimem mais, é quase impossivel tornarem-se mouros."[29] No Japão, Fróis acentua "contradições" intransponíveis entre o cristianismo e a idolatria: os cristãos dão caça às feiticeiras, enquanto os bonzos "aceitam sua companhia"; os primeiros creem na imortalidade do homem, enquanto os segundos "dizem que não há nada além do nascimento e da morte".[30] Mas, em lugar de limitar-se a reduzir os pagãos do Japão à inferioridade, à barbárie ou à alteridade, a comparação resulta em um paradoxo, ao qual se chocam nossos *experts* em outras partes do mundo: pode-se ser diferente sem ser bárbaro. "Numerosos costumes são tão estranhos e distantes dos nossos, que parece quase inacreditável haver tanta oposição em pessoas de tão grande civilização, vivacidade de espírito e sabedoria natural como eles."[31]

Anos antes, na América, Bartolomé de las Casas e Bernardino de Sahagún haviam também observado que um importante grau de civilização podia ajustar-se a costumes julgados inaceitáveis, repugnantes ou diabólicos: "Se esse regime político não estivesse tão infectado pelos ritos e superstições idolátricos, parece-me, afirma Sahagún, que ele seria muito bom."[32] Por toda parte, é fundamental saber em que tipo de sociedade e em que passado enxerta-se o cristianismo. Na realidade, as diferenças apontadas pelo jesuíta dissimulam mal sua proximidade com os japoneses. Muitas divergências não concernem senão práticas ou detalhes técnicos sem incidência moral: certos usos do leque, a forma dos lugares de culto, o formato dos livros, a diversidade das pinturas, o senso das proporções ou ainda os estilos de predicação – no púlpito, para os cristãos, e assentados, para os "bonzos". Até uma grande quantidade de traços pagãos são anotados sem julgamento: a incineração, as vestimentas dos monges zen, os rituais do batismo local, os suportes das imagens veneradas, pintadas sobre madeira, na Europa, e sobre rolos de papel, no Japão. Fróis deixa até perceber, em certos momentos, o espanto divertido dos japoneses diante dos usos dos europeus: "Enfeitamos nossas igrejas com galhos e atapetamos o chão com juncos e tifas; os japoneses regozijam-se, dizendo que fazemos de nossos templos florestas e jardins."

Do México ao Japão, surgem radiografias das sociedades indígenas, que revelam uma avaliação familiar atenta e, às vezes, até surpreendentemente matizada das realidades locais. Por exemplo, essas observações de Fróis sobre o sentido do odor dos japoneses:

> [nós europeus] gostamos muito dos odores do *bejoin*, das margaridas etc.; esses odores, ao contrário, desagradam aos japoneses, que os acham fortes demais e não os suportam; (...) aqui, quando colhemos uma rosa ou um cravo extremamente perfumado, primeiramente, os cheiramos, depois, os olhamos; os japoneses, ao contrário, não se importam com o odor e só se deleitam com o que veem.[33]

Inversamente, do outro lado do mundo, os índios do México espantam os europeus por sua paixão "sensual" e seu gosto imoderado pelas flores: "Eles sentem felicidade e prazer em cheirar durante o dia todo uma rosa ou um buquê feito de rosas diferentes."[34]

Luís Fróis não é exceção. Ao lado dos franciscanos e dominicanos, os jesuítas figuram entre os melhores *experts* dos mundos da monarquia e de seus confins. Da Nova Espanha ao Japão, passando pelo Peru, Brasil, Índia e África, contam-se às dezenas os que redigem relatórios e cartas anuais para descrever seus progressos e suas esperanças.[35] Apesar da diversidade de olhares, as observações dos missionários tendem frequentemente a coincidir: mesmos objetivos, mesmos métodos e, por vezes, mesmas reações dos indígenas. Seus relatórios suscitam, às vezes, uma impressão do *déjà-vu*. Como essas páginas escritas na Índia, em fins do século XVI, que descrevem a vida dos novos convertidos, ao redor do Colégio de Salsete, não longe de Goa:

> Em todas as igrejas há escola de ler, escrever e contar. Aprendem a doutrina do padre Marcos Jorge, acomodando-se à capacidade dos discípulos, traduzida em canarim, da qual disputam nas igrejas no tempo da estação (...) Os meninos que moram perto das igrejas vão todos os dias pelas manhãs à doutrina, os que moram longe se ajuntam nas ramadas que para isto se fazem nas aldeias. Em algumas igrejas há pinturas que ensinam aos ignorantes os mistérios da nossa santa fé, pois as imagens são os livros por onde o povo aprende.[36]

Não acreditaríamos estar no México dos anos de 1520, quando os franciscanos abriam suas escolas às crianças da nobreza indígena?

Administradores e militares

Goa, anos de 1580. Na rica capital do Estado da Índia, um português de mais ou menos 40 anos, Diogo do Couto, responsável pelas lojas de víveres, dedica-se a reunir informações sobre a presença portuguesa nessa parte do mundo, com o projeto de escrever uma história da Ásia, na época de Felipe II.[37] No mesmo momento, sob o calor sufocante das ilhas do Cabo Verde, um luso-africano, exercitado no ofício das armas, André Álvares de Almada, aproveita seus contatos com os africanos da costa ocidental para fazer um recenseamento dos povos e dos recursos da Guiné e de Serra Leoa. Igualmente, ainda nesses anos, mas do outro lado do Atlântico, no coração das terras mexicanas, o filho de um conquistador e de uma indígena, Diego Muñoz Camargo, investiga sua região de origem, a província de Tlaxcala. O representante da Coroa, o *alcaide mayor*, encarregou-o de fazer dela uma descrição, que o nosso mestiço mais tarde transformará em uma verdadeira história.

Couto, o português de Goa, Almada, o cabo-verdiano, e Muñoz Camargo, o tlaxcalteco, são servidores da monarquia católica. Nem todos são *experts* da monarquia, pois eram originários das fileiras da Igreja, embora em seu seio fossem recrutados os contingentes de *prácticos* mais numerosos e os mais bem formados, segundo os critérios da época. Representantes da Coroa e militares figuram também enormemente entre os especialistas dos novos mundos.[38] Na metade do século XV, eles contribuíram para o deslanchar da mobilização ibérica. É a Gonzalo Fernández de Oviedo, grande conhecedor do Caribe e da América Central, que se deve uma das primeiras histórias naturais da América e a primeira grande história da conquista e da colonização dessa parte do mundo.[39] Nem todos têm seu talento e suas ambições, mas todos são expostos diariamente às sociedades, crenças, tradições, maneiras de ser e de pensar que não são as suas. Às vezes, essas populações os perturbam e, frequentemente, os escandalizam. Acostumados a enfrentar situações imprevistas, aprenderam a adaptar-se à distância que os separa do continente europeu, uma distância que, com o tempo, acarreta uma defasagem crescente, em relação às transformações que percorre a Europa ocidental. O esforço de adaptação torna-se quase uma acrobacia política para os representantes da Coroa, quando é preciso que eles não só administrem populações indígenas, mas também quando lhes é necessário manter

relações com impérios, que não se deixam encantar pelo brilho da monarquia católica. A correspondência que o governador espanhol de Manila mantém com as autoridades chinesas e japonesas exemplifica espetacularmente esse fato. O representante da Coroa espanhola é constantemente obrigado a reagir a estratégias regionais que fogem a seu controle e a tomar conhecimento de histórias estranhas a seu universo: compete-lhe captar o jogo dos conflitos, curvando-se às formas de comunicação em uso por seus poderosos vizinhos, para negociar com pagãos insubmissos aos méritos do cristianismo e insensíveis igualmente às pretensões dos Habsbourgos. Em 1604, quando o xógum Ieyasu se queixa do progresso do catolicismo no Japão, "exprimindo o desprazer que lhe causavam a ruína do culto de seus deuses e a predicação, em seus reinos, da lei do Evangelho", o governador espanhol teve que conter-se, pedindo "com prudência que cessassem os tormentos que começavam a abater-se sobre os monges nesse Reino".[40]

Portugueses e espanhóis, a serviço das duas coroas, enviam à Europa correspondências e relatórios, através das quais os cronistas conseguem seu material. É mais raro que uma história oficial da monarquia seja redigida *in loco*. Foi, porém, o que fez o português Diogo do Couto, combinando experiência de campo, encargos locais e tarefas de escrita. Tendo chegado à Índia em 1560, aproximadamente, Couto aí vive cerca de uns 40 anos, servindo Lisboa, primeiramente, como soldado, depois, como intendente das lojas de víveres de Goa. Em 1589, pretende tornar-se o cronista oficial da Índia portuguesa e, seis anos mais tarde, Felipe II consente outorgar-lhe o título cobiçado. Torna-se ao mesmo tempo o chefe do depósito de arquivos em Goa, obtendo acesso direto aos documentos oficiais e a outras fontes confidenciais. Mas Couto não esperou lançar-se nesse vasto empreendimento para interessar-se pelas questões que a presença portuguesa levanta na Ásia. Entre 1565 e 1570, escreve um *Diálogo do soldado prático português*,[41] em que critica as errâncias da administração portuguesa nessa parte do mundo.

Ao longo dos anos, Diogo do Couto quase se asiatiza, contra seu desejo. Em seu primeiro retorno da Índia, em 1570, tenta em vão obter um cargo em Portugal. "Para não morrer de fome neste reino",[42] decide fixar-se em terras asiáticas. Seu casamento em Goa com Mariana de Melo sela sua ancoragem na Índia portuguesa,[43] fazendo-o entrar no seio do grupo privilegiado dos *casados*, que fazem parte da elite, na "Roma da Ásia". É nesse meio e com esse estado de espírito que se esforça em reunir material para

escrever a história de um mundo que se tornara seu. Suas *Décadas* contam a história da Ásia portuguesa desde 1526, data na qual havia se detido seu predecessor João de Barros.[44] Para redigi-las, Couto visita as bibliotecas e os arquivos de Goa e consulta mais de 70 obras, que se encontravam provavelmente em sua posse, entre as quais as grandes crônicas da expansão portuguesa; a *Geografia*, de Ptolomeu; o *Theatrum orbis terrarum*, de Ortelius, assim como histórias de outras regiões do globo, da África à América espanhola.[45] Como acontece com a maioria dos *experts*, seus conhecimentos livrescos somente fazem enriquecer sua sólida experiência dos homens, do terreno e das fontes locais. Ao mesmo tempo que analisa os arquivos, Couto interroga os atores portugueses e asiáticos com os quais se cruza na capital da Ásia portuguesa. Teve até a chance de encontrar Luís de Camões, em Moçambique, e compõe para ele um comentário de *Os lusíadas*, cujos versos impregnarão a escrita de suas *Décadas*.

Em Goa, Diogo do Couto frequenta médicos, como Garcia da Orta, mas também representantes da Coroa, capitães, soldados, comerciantes, cristãos e pagãos. O estabelecimento dos portugueses na região é cercado por um conjunto de reinos hindus e muçulmanos, dos quais o mais importante é, então, o império do Grão-Mogol, sobre o qual reina Akbar (1556-1605), um dos rivais planetários de Felipe II. Couto aproveita para questionar os enviados dos príncipes da Índia e conversar com os embaixadores do Grão-Mogol, como esse "homem muito ponderado e que tinha lido muito suas histórias", do qual obtém informações tiradas de suas crônicas.[46] Dados que deveriam satisfazer os "curiosos de antiguidades" e, de uma só vez, dissipar as confusões, que cometem os melhores autores portugueses e italianos, em relação aos tártaros e aos mongóis.[47] Entre seus interlocutores em Goa, contam-se igualmente janízaros e árabes. Seus contatos com os autóctones, suas conversações com sábios indianos – "kanaris doutos e antigos", comenta ele – evocam as conversações que os monges da Nova Espanha têm, à mesma época, com os nobres indígenas, no outro canto do mundo. Em Goa, a coleta de dados não é tão simples assim:

> Não nos tem dado pouco trabalho as informações que com os mouros e gentios tomamos. Porque escrevendo um nome próprio de uma cousa com as mesmas letras que eles dizem, quando lha tornavamos a recitar, já pelo acento e pronunciação o não conheciam, porque são línguas grosseiras, e os caracteres mui diferentes dos nossos.[48]

Arquivista, geógrafo e, antes de tudo, historiador, Diogo do Couto é, no entanto, com os jesuítas da Índia, um dos melhores especialistas dessa parte do mundo. Tanto quanto os missionários, escrevendo a história das relações de Portugal com o mundo afro-asiático, ele participa da anexação dessa parte do globo à Península Ibérica e ao cristianismo: o panorama que constrói, os saberes que acumulou devem servir para reforçar o Estado da Índia, procurando para ela novas fontes de riqueza, para "que possa cometer todas as conquistas que quiser, e os vassalos tão ricos como os da Nova Espanha, e a Igreja romana enriquecida com tantas terras metidas debaixo da sua obediência".[49] Tal é a ambição que manifesta a segunda versão do *Soldado prático* (1612), na qual Couto não consegue deixar de evocar o exemplo da Nova Espanha, tão distante e, porém, tão próxima, desde que pôs o pé no arquipélago das Filipinas.

André Álvares de Almada é também um militar, mas exerceu suas atividades na África ocidental, na zona de influência portuguesa, durante a segunda metade do século XVI. Pertencia a uma das grandes famílias de Santiago, capital do arquipélago de Cabo Verde. Em 1599, os serviços prestados à Coroa valeram-lhe obter de Felipe II o hábito de Cristo, uma distinção excepcional para um homem dessa parte do mundo. Esse soldado é também um comerciante ativo, participante em todas as atividades da região e, sobretudo, no tráfico de escravos, com destino à Península, ao Brasil e às Índias ocidentais. Compreende-se que uma figura dessa envergadura, ligada a circuitos intercontinentais,[50] tenha adquirido uma consciência aguda do lugar ocupado pelas ilhas do Cabo Verde no Atlântico Sul. Isso explica o fato de que, ao mesmo tempo, Almada tenha partido para defender os interesses cabo-verdianos em Lisboa, durante os anos de 1580, e que, no arquipélago, tenha sido o *procurador*, isto é, o encarregado dos negócios dos grandes comerciantes lisboetas.[51] É também por essa razão que redige um *Breve tratado dos rios da Guiné do Cabo Verde* (1594), testemunho excepcional das populações da região, muitas vezes tão preciso nas suas descrições quanto as crônicas do México; em todo caso, suficientemente rico para ser retomado, pilhado e difundido na Europa pelos jesuítas Guerreiro e Barreira.[52]

Ficaremos ainda mais surpresos ao saber que Almada era um homem de cor, filho de uma mulata e de um português do Cabo Verde. Seu conhecimento da África vem-lhe de suas origens familiares, de suas viagens pelo

Mapa de Cabo Verde, 1585.
Egerton manuscript, Londres, British Library, Rabatti – Domingie, akg-images.

litoral, de suas atividades comerciais e militares e do seu convívio com os nobres africanos, refugiados em Santiago. Suas origens mestiças, apesar de sua discrição sobre esse ponto, incontestavelmente, facilitaram-lhe a tarefa. Dessa forma, trata-se de um luso-africano – ou mesmo de um "africano", se se considerar que é o nome que se dava ao grande médico português Cristóvão de Acosta, originário de Moçambique ou do Cabo Verde.

Como os espanhóis das Índias ocidentais ou os portugueses da Índia, Almada está perfeitamente a par das questões regionais. Como eles, não vê mais as coisas com os olhos da metrópole, mas, ao contrário, com os de um luso-africano, depositário de mais de um século de experiências nessa parte do globo.[53] Os vínculos que ligam as ilhas do arquipélago à Senegâmbia e à costa da alta Guiné, a "Guiné do Cabo Verde", influenciam grandemente a maneira como Almada concebe o conjunto da região e sua inserção na monarquia. Essa visão cabo-verdiana nutre-se igualmente de uma geografia do poder especificamente africana, que faz dos negros da Guiné do Cabo Verde vassalos do imperador Mandimansa, cuja soberania, em princípio, deve estender-se até o Congo e Angola.[54] Desse ponto de vista, Almada não

tem a mesma posição que a administração de Lisboa, que não para de proibir, aos luso-africanos e aos portugueses do Cabo Verde, o comércio em Serra Leoa.[55] Foi com esse espírito que escreve, em 1594, um tratado em que procura legitimar a visão dos comerciantes de Santiago, imaginando uma África ocidental sob a influência cabo-verdiana, um pouco à maneira pela qual Couto, estando em Goa, em seu *Soldado prático*, defende os interesses locais do Estado da Índia. Se o trabalho dos *experts* não se limita somente a estreitar os laços entre a Europa e a sua região, é porque o processo de mundialização passa também pela redefinição de grandes conjuntos regionais, cuja identidade se solidifica diante da monarquia.

Não podemos afastar-nos da África sem evocar uma figura menos conhecida que Almada, mas igualmente fascinante: a de André Donelha. Cabo-verdiano, provavelmente mulato, como Almada, luso-africano, ele também se interessa pelo acesso a Serra Leoa. Está sempre curioso para "ver, circular, interrogar e conhecer os costumes e as coisas das terras que percorreu".[56] Um pouco tardia – ela data do início do século XVII (1625) – e bem escrita, sua *Descrição da Serra Leoa e dos rios da Guiné e do Cabo Verde*[57] relata o mesmo mundo com fronteiras móveis, onde se cruzam e se misturam portugueses que partiram para a aventura, *lançados* e *tangomaos*, e comerciantes de escravos jalofos e mandigas,[58] com a mesma vontade de estabelecer concordâncias entre a cronologia portuguesa, as memórias cabo-verdianas e as fontes orais de origem africana.[59] Nesses dois textos, os vínculos físicos com a terra descrita são determinantes. Existe uma África de Donelha e de Almada, como uma Ásia de Couto.

O México espanhol engendra também esse tipo de *expert*, ancorado no lugar, com os olhos fixos na monarquia. Quando Diego Muñoz Camargo (1540?-1599) evoca suas origens, apresenta-se como "um homem nascido nesse mundo novo".[60] Na realidade, como Almada, Muñoz Camargo é um mestiço, ligado às elites de um Estado indígena, Tlaxcala, que sustentou os espanhóis quando da conquista do país. Seu pai era um companheiro de Cortés, e seu filho viria a governar a cidade de Tlaxcala entre 1608 e 1614. Em 1579, a administração espanhola encarrega esse letrado, dotado de uma pena hábil, *leydo y escrebido*,[61] de redigir o texto da *Recepção que fez a cidade de Tlaxcala* ao bispo de Puebla, Diego Romano. Suas relações com a administração espanhola e a nobreza tlaxcalteca fazem dele o porta-voz ideal das autoridades da região. Foi dessa forma, na qualidade de intérprete e de

lugar-tenente do *alcaide mayor*, que acompanha na Espanha, em 1584, uma delegação de nobres indígenas.[62] Aliás, ele aproveitou provavelmente essa ocasião para remeter ao rei Felipe II sua *Descrição da cidade e província de Tlaxcala da Nova Espanha e das Índias do mar Oceano*.[63]

Pizarro e Cortés.
Diego Muñoz Camargo, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, México, Universidade Nacional Autônoma do México, [1584] 1984.

Originalmente, Muñoz Camargo devia simplesmente responder ao longo questionário que a Coroa enviava a todas as possessões americanas para levantar um gigantesco inventário dos recursos humanos e materiais do México e dos Andes e assim assegurar "o bom governo e o enobrecimento das Índias".[64] Atrelou-se, pois, à redação do texto que correspondia a essa província, mas sua resposta tomou proporções inesperadas. Abandonando formalismo e secura administrativa,[65] Muñoz Camargo redige, entre 1581 e 1584, um grosso manuscrito com bela caligrafia, enriquecido com mais de 150 desenhos feitos a pena. Solidamente documentada sobre as "antiguidades das Índias",[66] inesgotável sobre o passado e os costumes das populações indígenas, ávida de ensinar a história pré-hispânica e colonial da província, a obra oferece o equivalente, no que se refere a Tlaxcala e sua província, ao *Breve tratado dos rios da Guiné do Cabo Verde*, no

que concerne à África ocidental. Seu conteúdo fora tão remexido que nosso mestiço o remanejou para fazer dele uma história que acabou em 1592 e à qual deu-se, muito mais tarde, o título de *História de Tlaxcala*.

Nos confins do Brasil e dos Andes, em uma outra América, que se designa às vezes pelo belo nome de *Argentina*, Ruy Díaz de Guzmán tem sangue indígena, como Muñoz Camargo e, como este, nada lhe parece predispor à profissão de historiador. Nascido em Assunção, por volta de 1560,[67] de um espanhol e de uma mestiça, ele não deixou nunca a região do Rio da Prata, acumulando cargos administrativos de segunda categoria e façanhas com armas contra os índios, o que não o impede de "executar um projeto tão distanciado de sua profissão de soldado e de pegar a pena para escrever esses anais da descoberta, do povoamento e da conquista das províncias do Rio da Prata". Embora a região não tenha o lustre dos grandes impérios dos Andes e do México, pretende preservar a lembrança daqueles que "terminaram suas vidas nessa região, suportando misérias, fomes e as piores guerras de todas as sofridas nas Índias, sem que subsista nada nas memórias". Nesse sentido, como Couto, Almada ou Muñoz Camargo, o mestiço de Assunção pretende inscrever na história da monarquia uma terra que considera, de agora em diante, como sua "pátria". A crônica que acaba em La Plata, em 1612, relata detalhadamente as "coisas dessa província", sem dissimular que seu apego à Coroa não foi nunca fácil. Esse longínquo avanço da monarquia beneficiava-se de um clima pouco atraente: "Sob o Trópico de Capricórnio, (...) o calor do sol é muito nefasto e provoca febres agudas e profundos torpores."[68] Página após página, a descrição da luta contra as populações indígenas e as condições naturais alternam-se com a narração das revoltas e dos motins que dilaceram o campo espanhol, mostrando a implantação da dominação ibérica sob um prisma um tanto caótico. Díaz de Guzmán não se cansa de explicar-nos sobre as populações indígenas, a geografia, as distâncias,[69] os eixos tomados pela penetração europeia nessa região do mundo onde, mais que em todo lugar, o "conhecimento do país" revela-se uma questão de vida ou morte.[70] Diferentemente das muito oficiais *Décadas*, de Muñoz Camargo, os *Anais*, de Díaz de Guzmán, põem a nu os tateios e os fracassos da colonização espanhola, apontando, dia a dia, a responsabilidade dos homens, a incompetência dos chefes e as incoerências dos empreendimentos.

Missionário jesuíta. Painel de cofre em madeira marchetada, realizado pelos índios do Chaco, aproximadamente 1650.
Museu Colonial Charcas, Sucre. Gilles Mermet, akg-images.

Tanto quanto os missionários, os representantes do rei participam da mundialização ibérica. Crônicas, tratados e descrições: todas essas peças têm o seu lugar, umas após outras, na gigantesca marchetaria planetária, em que devem triunfar os interesses da monarquia e impor-se a "humana polícia",[71] à maneira ibérica. O Rio da Prata, de Ruy Díaz de Guzmán, no Sul do Brasil; a Guiné, de André Álvares de Almada; a Índia portuguesa, de Diogo do Couto; a África oriental, de João dos Santos; o Peru, de Juan de Matienzo (1520-1579) e de Pedro Sarmiento de Gamboa (1530?-1592)[72] embarcaram

na mesma dinâmica. O jogo não é somente geográfico: os *experts* conectam à Península regiões longínquas, em que o tempo, até então, seguira um curso à parte, antes de encontrar o grande rio da história cristã, europeia e ibérica. É essa necessária sincronização que impele Diego Muñoz Camargo a exigir que se retifique a correlação estabelecida entre o calendário indígena e o calendário romano.[73]

Cabe às autoridades aproveitarem-se desses saberes, como fez no Peru o vice-rei Francisco de Toledo, quando teve que integrar a mão de obra indígena em uma economia colonial, baseada na extração da prata dos Andes. No decorrer da década de 1570, a Coroa quintuplica as rendas anuais que ela ganha com o metal precioso – elas subiram de 200 mil a um milhão de pesos.[74] Os *experts* locais não ficaram alheios ao fato. O conhecimento das engrenagens indígenas e pré-hispânicas das sociedades andinas, adquirido graças a Juan de Matienzo e a Pedro Sarmiento de Gamboa, serviu para consolidar uma das malhas essenciais da dominação espanhola e para "adaptar" as populações peruanas às necessidades do império.[75] É mais difícil avaliar o impacto das *Décadas*, de Couto, ou da *Descrição de Tlaxcala*, de Muñoz Camargo, mas é certo que, a exemplo dos missionários, todos contribuíram para reunir, pela primeira vez, e quase que simultaneamente, nos lugares e civilizações disseminados pelo mundo, conhecimentos destinados a satisfazer as ambições planetárias de um mesmo monarca e de uma mesma Igreja. Um gigantesco empreendimento de coleta e de filtragem da informação esboçou-se, em escala planetária, sem o qual não se poderia compreender hoje a história da Europa e as raízes do Ocidente moderno.

Capítulo VIII

Os saberes do mar, da terra e do céu

> As estratégias americanas, multiplicando os erros e ignorando as advertências dos *experts*, estragaram a vitória.
>
> *Le Monde*, 11 nov. 2003.

Monges, soldados e representantes da Coroa são os instrumentos dóceis de um poder que concentra nas mãos de um monarca os negócios civis e eclesiásticos. A ancoragem da Europa em terras longínquas passa igualmente por outros especialistas, outras curiosidades e outras exigências. Para uma medicina ainda muito impotente para aliviar os males dos humanos, a descoberta de novas terras, novas plantas e novos remédios desperta muitas ilusões, como o atesta o sucesso na Europa da obra de Nicolás Monardes, um médico de Sevilha, cuja compilação não poderia ter sido empreendida com sucesso sem a reunião *in loco* de grande quantidade de informações sobre as plantas, os animais, as pedras e os remédios indígenas.

Médicos e plantas

Essa coleta efetua-se desde os primeiros tempos da conquista. Os soldados feridos nos combates são sempre cuidados com ervas locais e, muitas vezes, por curandeiros indígenas. A própria Europa aposta todas as suas esperanças nesses novos remédios e desencadeia pesquisas informais que acarretam uma exploração comercial de que se aproveitam amplamente médicos europeus, como Nicolás Monardes, ou luso-africanos, como Cristóvão de Acosta. Monges, como Motolinía, e representantes da Coroa, como Gonzalo Fernández

de Oviedo ou Tomás López Medel,[1] recolhem grande quantidade de dados sobre a fauna e a flora que os cercam, anotando sistematicamente as designações em língua indígena e entregando-se a todos os tipos de comparações. "Muitas plantas maravilhosas desse novo mundo abrirão um largo campo para a reflexão filosófica, quando os espíritos sutis que aí se formam se ocuparem mais do conhecimento das ciências verdadeiras, que dos meios de extraí-las e de explorar suas incomparáveis riquezas."[2] Esses inventários, que formam uma massa caótica de dados, quase não serão explorados antes da segunda metade do século XVII.[3]

Passado o ano de 1550, surgem empreendimentos mais ambiciosos. Médicos europeus, instalados fora da Europa, ou especialistas, enviados expressamente da Península, exploram as floras locais. Já encontramos Garcia da Orta, na Ásia: "É o Plínio mas também o Dioscórides dessas regiões (...), ao mesmo tempo excelente médico e excelente filósofo." A estatura de Garcia da Orta (1499?-1568) domina a Índia portuguesa.[4] Formado em Salamanca e em Alcalá de Henares, com 30 anos, professor de lógica na Universidade de Lisboa, esse cristão novo, em 1534, deixa um Portugal onde seus congêneres começam a ser objeto de perseguições crescentes. Embarca com o vice-rei da Índia, Martim Afonso de Souza, na qualidade de médico particular, e fixa-se em Goa, onde se dedica à medicina, ao mesmo tempo que se entrega ao comércio de especiarias e pedras preciosas.

Mais que qualquer outro, Garcia da Orta estuda plantas "ignoradas de Medeo e de Circe que, no entanto, ultrapassaram as leis da magia". Publicados em Goa em 1563 por Johannes de Endem, seus *Colóquios* sobre as plantas medicinais e as drogas, que oferecem a particularidade de serem redigidos em português, não em latim, insistem na diversidade das plantas, das línguas e das histórias, reunindo saberes originários da antiguidade greco-romana, do mundo muçulmano, das terras da Índia, do Império Chinês e mesmo da Nova Espanha e do Peru. As comparações que o autor estabelece entre os dados que recolhe no próprio lugar e as tradições europeias põem em evidência um dos efeitos intelectuais mais perturbadores da mundialização ibérica para os europeus: o descentramento dos saberes, a inversão dos pontos de vista, o questionamento da tradição europeia.

Absorvendo conhecimentos asiáticos em seu saber europeu, Garcia da Orta cria uma ciência ocidental, que se distancia tanto dos antigos quanto dos modernos. Mais de uma vez, a experiência adquirida em terra asiática

Papagaio, Jacopo Ligozzi, 1577-1591.
Galeria Uffizi, Gabinete dos Desenhos e das Estampas, Florença. Orsi Battaglini, akg-images.

opõe-se às ideias dos primeiros – Galeno, Plínio, Dioscórides – como às dos segundos – "esses modernos escritores"[5] –, sejam eles Andrés Laguna ou Johannes Ruellius.[6] Baseado nessas coletas de plantas, provenientes da Índia, de Malaca ou de Sumatra, Garcia da Orta não hesita em criticar os saberes europeus e não europeus. Mas o médico traz também em si um historiador em potencial, preocupado em lembrar contextos esquecidos ou mal conhecidos, pronto a desculpar-se de suas digressões: "Eu não queria que gastassemos hum capitulo em cousas que nam sejam de sciencia, porque dirá todo o homem que o ler, que me ponho a escrever hum livro de patranhas."[7] Mesmo se toma as precauções normais, Garcia da Orta circula com uma tal virtuosidade entre as religiões e as sociedades, expressa com tão boa vontade seus

contatos ou mesmo suas amizades com muçulmanos, judeus ou hindus,[8] que compreendemos que o olho da Contrarreforma e do Santo Ofício tenha acabado por preocupar-se com o fato. Suas origens judias em nada ajudando, como nos espantarmos que, depois de sua morte, seu corpo e seu livro tenham passado pela malha fina da Inquisição. Tarde demais, é verdade, para sufocar seu pensamento, pois a obra havia tido tempo de firmar-se no patrimônio europeu.

Formado, como Garcia da Orta, na Universidade de Alcalá, Francisco Hernández (1517 ou 1518-1584) levará ainda mais longe o confronto com os saberes indígenas.[9] Nomeado por Felipe II seu "primeiro médico geral de todas as Índias, ilhas e terra firme do mar oceano", Hernández dirige a primeira expedição científica, nunca antes realizada, na América e aproveita sua permanência de seis anos[10] no México para realizar um dos maiores monumentos da ciência do Renascimento sobre a América.[11] Aí encontramos a descrição de mais de 3 mil plantas, suas propriedades, seus nomes em várias línguas indígenas, das quais o náuatle, o tarasque, o huaxteca, assim como a origem geográfica para cerca de 2 mil dentre elas.[12] O médico castelhano acrescenta a seu programa de pesquisa os animais, os minerais e as "antiguidades" da Nova Espanha.

Diferentemente dos grandes nomes europeus de seu tempo – o suíço Conrad Gesner ou o italiano Ulisses Albovrandi –, Hernández vive a experiência das realidades e dos saberes americanos. Ele quer "não somente relatar remédios, mas também recensear a flora e redigir a história das coisas naturais no Novo Mundo".[13] Percorre o centro do México, escala montanhas, visita os hospitais provinciais, mora nos jardins dos antigos reis indígenas e até pratica autópsias para identificar as causas de uma epidemia que dizima a população. Antes dele, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) ou Bernardino de Sahagún já haviam redigido histórias naturais, mas Hernández é o primeiro a enfrentar esses vastos domínios com todas as ferramentas científicas do seu tempo.

À margem de sua missão oficial, durante suas investigações e suas conversas, descobre uma estranha realidade. A medicina indígena e a medicina espanhola já estabeleceram múltiplos vínculos, alternando práticas, saberes e crenças do Novo Mundo e do Velho, no exercício cotidiano da arte de curar. Que aconselham os médicos espanhóis da Cidade do México para evitar o aborto ou curar a disenteria? Grelhar, depois reduzir a pó brotos de *iczotl* e misturá-los no bolo da Armênia, uma argila, amarela ou branca,[14]

famosa por combater a diarreia e os vômitos, que os europeus mandam vir do Oriente. A raiz de Michoacán [mandioca], de cujo sucesso na Europa nós nos lembramos, administra-se com a tragacanta, para evacuar a bílis e a pituíta. Ora, a tragacanta[15] não é outra coisa senão a "goma de Alquitira" que se obtém das árvores que crescem na Síria, em Alepo e em Candia.[16]

Por essa razão, é também uma das plantas que o distante confrade português de Hernández estuda e publica em Goa. Outro efeito dos cruzamentos entre os mundos, os médicos espanhóis combatem patologias europeias com poções indígenas: empregam o suco das folhas do *maguey* silvestre – o *zacamexcalli* – para curar os efeitos secundários dos vapores de mercúrio, aplicados contra a sífilis.[17] Enquanto em Goa, Garcia da Orta bebe nas fontes das medicinas locais, adotando, depois de havê-las testado, as práticas dos "bramenes", que lhe parecem ser as mais eficazes.[18]

A medicina indígena do México não é tampouco um saber inerte. A primeira obra dedicada às plantas mexicanas é o *herbário* de Martín de la Cruz (1552), um médico indígena, desejoso de fazer valer, junto ao imperador Carlos Quinto, o saber dos "pobres e miseráveis indígenas, inferiores a todos os outros mortais". Martín de la Cruz não havia passado pela academia europeia, deve tudo à prática de campo e às tradições indígenas e recebeu permissão do vice-rei para "curar com ervas".[19] Graças a um outro índio, Juan Badianus, eminente latinista, é na língua de Plínio que a obra é redigida e divulgada no mundo europeu. Mas a medicina indígena não se limita a tomar emprestado à medicina ibérica sua língua científica: ela esposa vários de seus princípios, em particular a teoria dos humores, segundo a qual distinguiam-se plantas secas e plantas úmidas, plantas quentes e plantas frias – distinção que acabou por parasitar as nomenclaturas indígenas, recobrindo talvez velhas categorias ameríndias.[20]

A mundialização ibérica afeta tanto os corpos quanto as coisas e as almas. Na metade do século XVI, desdobra-se em dois focos privilegiados, o da capital da Nova Espanha[21] e o da Índia portuguesa. Esses intercâmbios entre as medicinas explicam por que Francisco Hernández nunca hesita em qualificar como médicos seus interlocutores indígenas e põe-se mesmo, às vezes, a cobri-los de elogios.[22] Garcia da Orta é mais reticente em relação a práticos asiáticos, reservando seus elogios para os médicos árabes. Os Hernández ou os Garcia da Orta têm êmulos. Como os portugueses, Cristóvão de Acosta[23] ou Aleixo de Abreu,[24] cujas carreiras poderiam reter nossa atenção, se não

Agave americano, Jacopo Ligozzi, 1577-1591.
Galeria Uffizi, Gabinete dos Desenhos e das Estampas, Florença. Orsi Battaglini, akg-images.

nos lançassem novamente através dos mares e dos continentes. Na verdade, esses sábios não existiriam sem uma multidão de outros médicos, intelectualmente menos ambiciosos, mas que manifestam uma tal paixão por sua terra de adoção, que descrevem incansavelmente suas singularidades.

Como esse andaluz, radicado na Cidade do México, Juan de Cárdenas, que se gaba de fazer o papel de vulgarizador: "Escrevo mais para o leitor curioso e não latinista, que para homens de ciência e letrados",[25] proclama ele nos seus *Problemas e segredos maravilhosos das Índias*, que tiveram a chance de serem publicados na Cidade do México, em 1591. Diante de "um mundo novo dotado de história nova", Cárdenas pede desculpas por sua pouca idade – só tem então 26 anos – antes de conduzir seu leitor pelos mais diversos assuntos e, às vezes, mais estranhos, passando das minas de ouro aos efeitos do chocolate, dos tremores de terra à cor do açúcar, da calvície dos

espanhóis à difusão da sífilis ou à "excelente e famosa planta *piciete*", isto é, ao tabaco.[26] Seu gosto pelo sensacionalismo e pelo insólito nem sempre chega a romper o tom pesado das demonstrações que acha por bem comunicar a seus leitores. Mas a escrita permanece do princípio ao fim apaixonada. Do México a Goa, os cuidados do corpo, a luta contra a doença e a dor obcecam os ibéricos e os europeus. Tanto quanto a cristianização ou a escrita da história, o inventário médico do mundo é um fermento da mundialização ibérica; permite reduzir a distância entre a maneira europeia de cuidar e os "costumes do país".[27]

Cosmógrafos e engenheiros

O médico Francisco Hernández desembarcou na Nova Espanha em companhia de um geógrafo, Francisco Domínguez y Ocampo, a quem Felipe II havia encarregado de "calcular a latitude (...), delimitar a terra" e levantar o "mapa da audiência da Cidade do México".[28] Durante mais de 30 anos, esse português exerce no México as funções de cosmógrafo do rei.[29] Começa por efetuar o cálculo das "latitudes" das províncias da Nova Espanha, de que ele se serve para elaborar "quadros gerais (...), especificando a qualidade das terras e de seus habitantes". Amplia suas investigações até os confins setentrionais do país, chegando até a incluir o Novo México em seus cálculos e relatórios. Realiza também trabalhos sobre a China, que resultam, ao que parece, na publicação de um "quadro e descrição geral de todos os reinos da China, de seus vizinhos e das outras terras".[30] Domínguez y Ocampo dedica-se ademais ao estudo dos eclipses do sol e da lua, um dos melhores meios de melhorar o cálculo de longitudes. Suas atribuições não param por aí, já que tem como encargo estabelecer "todos os instrumentos geográficos e cartográficos, balestras, bússolas, relógios, trajetórias do sol e das estrelas, e examinar os pilotos, ensinando-lhes regras e instruções, visando melhorar e tornar mais seguras as travessias para o Peru e as Filipinas". Em uma carta dirigida a Felipe II, em 1584, lembra a importância que reveste a seus olhos a missão que lhe foi confiada e o prestígio que não deixará de repercutir na Coroa: "Assim como Ptolomeu foi o primeiro a estabelecer os quadros geográficos das regiões orientais, Vossa Majestade será o segundo em imitação, mas o primeiro a ordená-lo nessas regiões ocidentais."[31]

Os técnicos em cálculo, os especialistas em mapas e em astronomia, os cosmógrafos, os desenhistas e os pilotos são sem dúvida alguma os *prácticos*

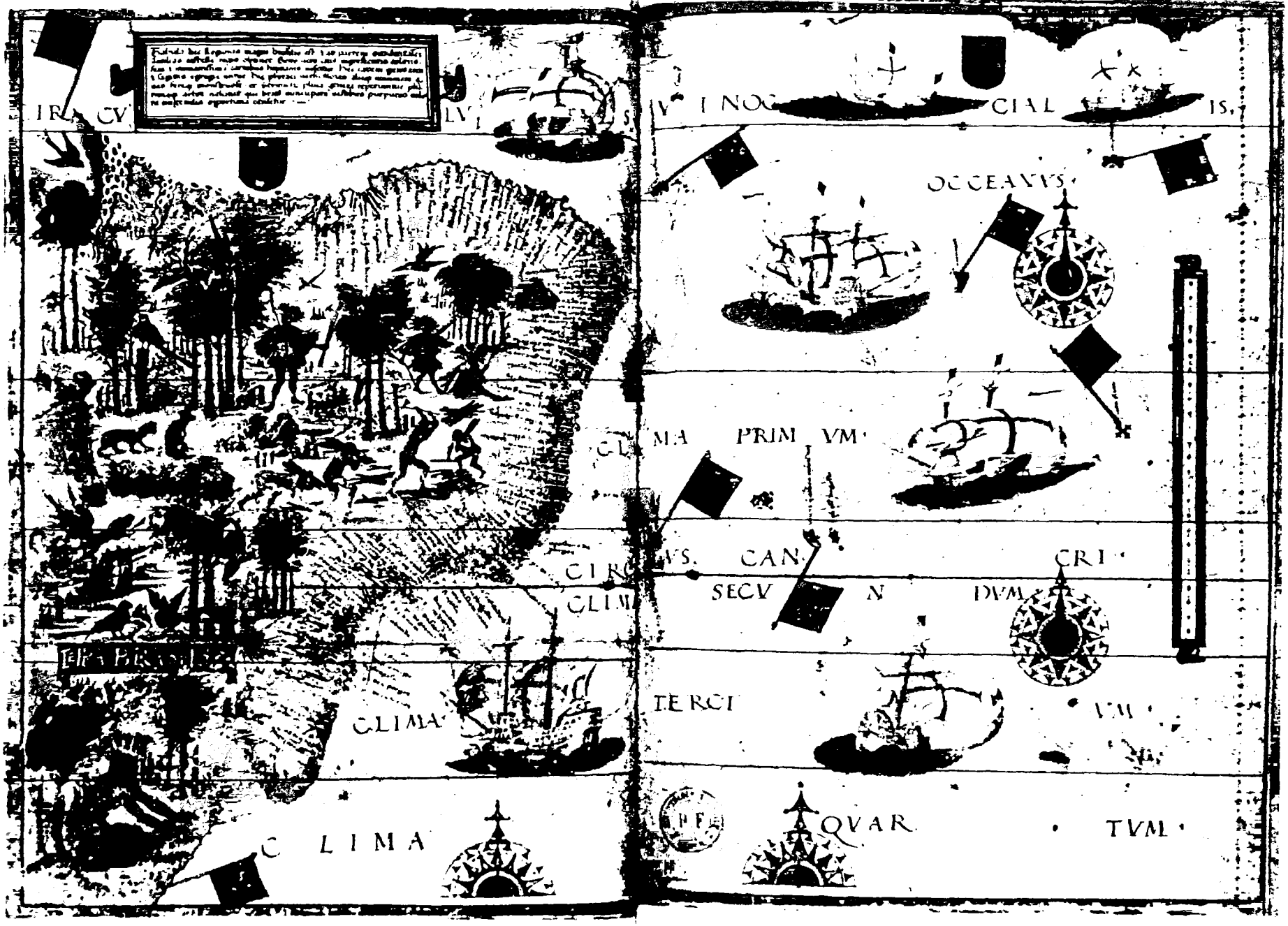
mais indispensáveis à monarquia. Sem navegação, nada de monarquia, e sem piloto, nada de navegação. Os pilotos portugueses formavam-se no local de trabalho. Possuíam um livro de arte náutica (*marinharia*) e roteiros que descreviam os itinerários habitualmente seguidos. No despertar do século XVI e com a navegação no oceano Índico, essas obras integram conhecimentos árabes, sejam eles dados numéricos ou desenhos das costas e das ilhas situadas ao longo do itinerário do navio.[32] Em virtude de os encontros entre pilotos portugueses e asiáticos tecerem todo tipo de vínculos entre as experiências marítimas: "A cartografia náutica portuguesa, em particular a da Ásia oriental, é uma espécie de síntese dos saberes geográficos do Ocidente e do Oriente."[33] Os portugueses consultavam os pilotos, os cartógrafos e os comerciantes árabes, persas, gujaratis e malásios para prepararem a navegação e redigir os manuais. O *Livro de geografia oriental*, de Francisco Rodrigues (1512), constitui um bom exemplo. Contém 26 mapas hidrográficos e 25 desenhos panorâmicos, representando as costas entre o arquipélago de Banda e a quase ilha de Malaca. Deve-se também a esse Rodrigues um *Caminho da China*, primeiro itinerário a descrever a navegação em mares chineses e a empregar o termo *China*.

Foi também através desses intercâmbios que os pilotos de Lisboa familiarizam-se com o regime das monções, que dita a data das partidas: sabem que é preciso deixar Lisboa em março/abril, aproximadamente, para poder atravessar o oceano Índico em setembro. Os portugueses adquirem um *know-how* feito de receitas aplicadas mecanicamente, de hábitos adquiridos, de observações pessoais e de intuição. Ter "o olho vivo para ventos, correntes, sinais, não é só uma prática, exige uma ponta de intuição ou arte."[34] Compreende-se que os pilotos tenham se mostrado reticentes diante dos esforços dos matemáticos, que pretendiam corrigir seus cálculos aproximados ou inculcar-lhes métodos mais sofisticados e mais precisos de navegar. Sob o impulso de João Batista de Lavanha, a formação técnica dos pilotos devia melhorar no fim do século XVI, mas o empirismo continuou sendo a regra,[35] particularmente para o cálculo da longitude, que ocasionava erros de consequências desastrosas.

Que estejam a serviço de Portugal ou de Castela, os pilotos contribuem para estender o domínio ibérico, ampliando o círculo das terras e mares novos, suscetíveis de serem submetidos à monarquia. É preciso, ainda, conseguir difundir na Europa o resultado das explorações, o que exige habilidade e talentos de divulgador, que nem todos os homens do mar

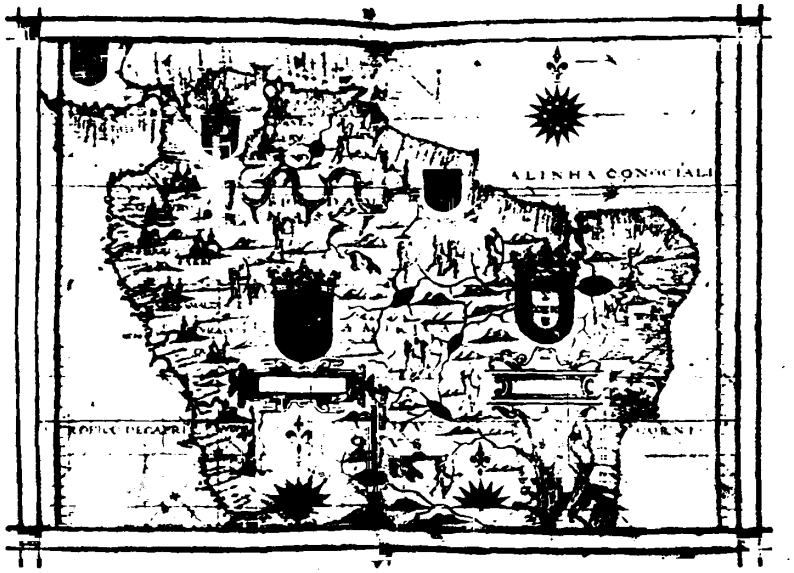
possuem. Pedro Fernández de Quirós escapa à regra. Nascido em Évora, em 1565, aproximadamente, estabelecido em Sevilla e casado com uma madrilenha, tinha acompanhado Álvaro de Mendaña como *piloto mayor* em sua desastrosa expedição em direção às ilhas Salomão (1595). Na esteira das expedições lançadas no Pacífico mexicano, em direção às Filipinas e à Califórnia, esse português lança-se à descoberta das terras austrais, a *terra australis*, reputada como a verdadeira quarta parte do mundo,[36] prometendo acrescentar à cristandade "um número de almas tão infinito, quanto aquele que se acha nesse novo mundo".[37] Em 1605, deixa Callao, para "descobrir esse novo continente", mas acha somente as Novas Hébridas. Foi um outro português, que partira com ele, Vaez de Torres, que reconhece o ponto setentrional da Austrália, mais tarde batizado de Península de York. A expedição de Fernández de Quirós está longe, pois, de ser um sucesso. Os indígenas levados à Cidade do México para explicar as "coisas de sua ilha" não sobrevivem muito tempo à interminável travessia.[38] O próprio navegador tem toda dificuldade do mundo para voltar à Espanha, onde, graças à sua pena e à sua perseverança, dedica-se a dar a mais ampla publicidade às suas viagens. O sucesso de sua obra ultrapassa suas esperanças, apagando seus fracassos de navegação: seu memorial é sucessivamente publicado em Madri (1609), Pamplona e Sevilha (1610), Valência (1611); em latim, em Colônia (1612); em alemão, em Augsbourg (1611); em italiano, em Milão (1611); em holandês, em Amsterdã (1612); posteriormente, em francês e em inglês (1617).[39] Da Austrália à Nova Guiné e da Nova Guiné às Molucas, novos povos, "indígenas nus não muito brancos", "pessoas negras muito corpulentas e nuas",[40] papuas, malásios muçulmanos descobrem os marinheiros de Felipe III.

Se os grandes cosmógrafos e cartógrafos da monarquia encontram-se em Lisboa, Sevilha ou Antuérpia,[41] os novos saberes vêm à tona em outras partes do mundo. O *Atlas universal*, de Fernão Vaz Dourado, realizado em Goa, é uma obra tão impressionante quanto os *Colóquios*, de Garcia da Orta. É composto de 17 mapas – desenhados pelo filho de um português e de uma índia –, considerado hoje um dos melhores cartógrafos do Renascimento. Nascido na Índia, por volta de 1525, Fernão Vaz Dourado participa do segundo cerco de Diu (1546); dirige uma fortaleza nos confins do domínio português e aprende cartografia com Diego Botelho Pereira. Além do atlas de 1575, elabora mais cinco outros, entre 1568 e 1580, testemunho de uma familiaridade formidável com as terras asiáticas. Deve-se-lhe a primeira referência a Macau, em um mapa feito em Goa, em 1570, representando a



Mapa do Nordeste do Brasil, de Pedro Reinel e Lopo Homem, 1525.
Extraído do *Atlas Miller*, Biblioteca Nacional, Paris, akg-images

Ásia, do Ceilão ao Japão.[42] Aliás, não é o único mestiço a interessar-se pela cosmografia: o plano mais antigo de Macau é obra de Manuel Godinho de Erédia (1563-1622), filho de um português e de uma malaia, que deixou uma abundante obra cartográfica, muito influenciada pelo mundo javanês e malaio.[43]



Panamá, Peru e Brasil, Fernão Vaz Dourado, 1580.
Bayerische Staatsbibliothek, Munique, akg-images.

Enquanto os portugueses tomam posse das novas terras, empenhando-se em calcular sua posição, a Coroa de Castela dedica-se a cartografar os territórios. Em plena conquista do México, em 1521, Francisco de Garay traça o primeiro mapa do golfo do México; em 1527, Diego de Rivero elabora um primeiro esboço cartográfico da Nova Espanha e, em 1541, a costa do Pacífico foi desenhada por Domingo del Castillo, a partir da base de dados coletados pelas expedições da Califórnia. Um mapa bastante adequado da Nova Espanha figura, assim, desde 1546, nas compilações do italiano Ramusio.[44] Todos esses trabalhos exploraram indiretamente saberes indígenas.

O empreendimento cartográfico mais original continua sendo o que acompanhou a redação dos *relatórios geográficos*; esses relatórios, como vimos, foram estabelecidos a partir de um longo questionário expedido pela

Coroa em suas possessões do Novo Mundo.[45] No fim dos anos de 1570 e início dos anos de 1580, dezenas de mapas locais foram traçados na Nova Espanha.[46] Muitos são desenhados e pintados por *tlacuilos* indígenas. Como os pilotos portugueses na Ásia, a administração castelhana aproveita os saberes indígenas e recolhe dezenas de "pinturas", nas quais os indígenas representam o espaço e marcam a toponímia à sua maneira, ao mesmo tempo que ela é suscetível de ser compreendida pelos europeus. A série de mapas e textos assim realizada é centrada em pequenas regiões e em seu entorno imediato. Se a Nova Espanha mal se destaca desse mosaico de "países" e de identidades particulares, essa apresentação fragmentada encontra sua coerência no vínculo que une todas essas populações ao monarca ao qual tal apresentação se dirige. Os modos de vida, as tradições, os recursos, as populações locais inscrevem-se ainda no quadro planetário da monarquia. Com sua *Relación de Tlaxcala*, Diego Muñoz Camargo deu uma demonstração eloquente do fato.

Na Ásia, a Coroa de Portugal mandou desenhar e pintar as cidades e fortalezas portuguesas em obras das quais a mais luxuosa é sem dúvida o *Livro das plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do Estado da Índia oriental*, de António Bocarro (1635).[47] Para pintar esse atlas, Pedro Barreto de Resende foi à Índia, em 1629, onde explora as informações e os desenhos que lhe fornecem os arquitetos e os engenheiros que ali trabalham. A exemplo do português Francisco Domínguez y Ocampo ou do luso-indiano Fernão Vaz Dourado, são numerosos aqueles que se estabeleceram nas diferentes partes da monarquia, onde elaboram material cartográfico a serviço do rei. Goa e Cidade do México tornaram-se, assim, centros de produção de saberes cartográficos e cosmográficos.

As tentativas para determinar a longitude levam mais de um especialista a visitar as outras partes do mundo. Para lá trabalhar, mas também para publicar. Foi na Cidade do México, em 1587, que Diego García de Palacios publica sua *Instrucción náutica para navegar* e que, em 1606, Heinrich Martin edita seu *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, obra sem precedente nos anais locais. Ao despertar do século XVII, Heinrich Martin é uma das figuras mais intrigantes da Cidade do México. Nascido em Hamburgo, em meados do século XVI, Martin mora algum tempo na Espanha, antes de estabelecer-se na Cidade do México (1589), onde instala uma imprensa. Tipógrafo, cosmógrafo, matemático e intérprete da Inquisição, participa ativamente da grande obra de

drenagem do vale da Cidade do México e morre em 1632.[48] Seu *Repertorio* inscreve-se na tradição dos repertórios que Rodrigo Zamorano ou Martín Cortés publicaram na Espanha, no decorrer do século XVI. Trata de cosmografia e de astrologia, mas é também uma história natural, cujo propósito é descrever as "singularidades dessa Nova Espanha". Além disso, a obra contém uma cronologia comparada do México e do resto do mundo, um quadro das longitudes das grandes cidades da monarquia, assim como uma série de observações sobre os fenômenos naturais.

REPERTORIO
DE LOS TIEM-
POS, Y HISTORIA NATURAL
DESTA NVEVA ESPANA.
Dirigido al Excellentiſsimo
Señor Don Luys de Mendoça y Luna Marques de
CON LICENCIA Y PRIVILEGIO.

Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, Centro de Estudos de História do México Condumex, [1606] 1948.

Heinrich Martin atua primeiramente como editor, pretendendo vulgarizar a ciência europeia e adaptá-la a seu público. Nada aqui de inquietante do ponto de vista científico. Diferentemente dos *experts*, com os quais cruzamos até aqui, Martin não procura aprofundar-se no conhecimento do mundo indígena para informar a Coroa ou a Península Ibérica. Quer simplesmente oferecer aos espanhóis e aos crioulos da Nova Espanha os meios de compreender as realidades americanas, a partir de um sistema rigorosamente ortodoxo, baseado em uma concepção medieval e geocêntrica do mundo, inspirado em Ptolomeu. Martin redige também um tratado de agricultura, onde exprime a mesma vontade de adaptação local. Essa

obra, infelizmente perdida, continha "tudo o que se refere não somente à agricultura e ao trabalho dos campos, mas também aos pomares, aos jardins, à cana-de-açúcar, ao gado e a outras coisas desse tipo, tudo isso adaptado ao temperamento e ao clima dessa Nova Espanha".[49] A sua maneira, a obra de Heinrich Martin participa da mundialização ibérica, na tarefa mais prosaica de aclimatar e vulgarizar saberes europeus em terra americana.

Para a monarquia católica, a navegação oceânica, tanto quanto a exploração das minas, é um jogo estratégico. Os "engenheiros" das minas são agentes indispensáveis da Coroa, já que valorizam os recursos metálicos das Índias ocidentais e contribuem para a extração da prata americana com destino à Europa e à Ásia. Não somente participam da transferência dos conhecimentos europeus para a América, mas também da difusão para o Velho Mundo de saberes novos, encontrados nas sociedades ameríndias ou diretamente oriundos da experiência colonial.[50] Um sábio, como Álvaro Alonso Barba, pároco em Potosi, onde se encontram as maiores jazidas de prata da América, desempenhou esse papel de mediador. Tendo chegado à região de Charcas, em 1602, depois dos estudos em Sevilha, Barba continua sua carreira eclesiástica nas paróquias do Alto Peru, enquanto prepara o manual que reúne os conhecimentos que havia podido acumular e experimentar nos Andes. Sua *Arte de los metales*, publicado em Madri, em 1640, marcará por muito tempo a história da mineralogia e da metalurgia europeias. Antes dele, vários técnicos já haviam se distinguido nos Andes. Em 1556, o florentino Nicolas del Benino abre a primeira galeria de mina em Potosi, quase 11 anos depois da descoberta das jazidas.[51] É também o autor de uma descrição do Cerro Rico de Potosi (1573) e de uma história das guerras civis do Peru. Mas é ao português Henrique Garcés que se deve a introdução do amálgama nas famosas minas, uma técnica que permite aumentar consideravelmente a produção de prata. Esse sábio foi igualmente livreiro, poeta e tradutor de Camões e de Petrarca, para o castelhano. Esses homens do Renascimento foram eficientes intermediários entre os mundos, provavelmente porque "tinham várias cordas" nos seus arcos. Seria preciso, enfim, evocar os engenheiros italianos, portugueses e castelhanos que constroem edificações nas diferentes partes do mundo, como João Batista Milanez e Júlio Simão, que trabalham em Goa e em Cochin, no início do século XVII. Este último não se limita a realizações militares; participa da construção da catedral de Goa; constrói a Porta dos Vice-Reis, erigida em honra a Vasco da Gama, e acaba por ser nomeado "engenheiro geral do Estado da Índia e mestre dos canteiros de obras das fortificações de Goa".[52] Durante esse

tempo, castelhanos e italianos fortificam os portos do Caribe, do Brasil e da Nova Espanha.

Propagandistas da monarquia

Alguns letrados participam da promoção da monarquia nas terras em que ela se radicou. Professores de universidades, jesuítas, monges e cônegos procuram menos anexar a esfera local à Península do que enraizar os símbolos e as imagens da dominação ibérica nas outras partes do mundo, fazendo-se os propagandistas planetários da monarquia. Organizam manifestações, que celebram o poder do rei católico, comemoram os acontecimentos e as mortes dos soberanos, preparam o brilho das entradas dos vice-reis e arcebispos. Na Nova Espanha, o exemplo mais perfeito é o de Cervantes de Salazar, figura eminente das elites letradas, que transformam os saberes europeus em saberes ocidentais e, em consequência, potencialmente universais.

> Ele introduziu no México, com um grau de pureza sem dúvida nunca atingido por nenhum outro, o novo homem europeu; o secular culto, o leigo que possui a chave de ouro das línguas mortas; o *expert*, excelente conhecedor tanto dos textos sagrados quanto dos textos profanos; aquele que misturava a adoração do Cristo com a admiração que devotava aos pagãos.[53]

Humanista, tradutor de Luis Vives, Cervantes de Salazar inaugura a cadeira de Latim na Universidade do México. Lembremo-nos que, alguns anos mais tarde, as autoridades o encarregam de conceber o programa das exéquias mexicanas de Carlos Quinto e, consequentemente, de inserir a morte do monarca na história local e no quadro universal, imposto pelo império. Cervantes de Salazar deixou a lembrança detalhada do desenrolar das exéquias em uma obra publicada na Cidade do México, em 1560,[54] que foi um dos três relatórios, impressos e ilustrados, dos funerais do imperador com os de Bruxelas e de Valladolid. Desejoso de colocar seu talento e sua erudição a serviço da imagem imperial, uns 20 anos antes da união das duas Coroas, Cervantes de Salazar abre caminho às elites letradas da monarquia. Não estava sozinho na sua tarefa. O humanista colaborou com o arquiteto Claudio de Arciniega para concretizar as mensagens políticas e religiosas, que a cerimônia e o monumento funerário de 1559 transmitiram às elites locais e ao povo da Cidade do México. Tinham a firme intenção de fazer uma obra original – "era preciso que, pela sua novidade e sua singularidade, a pompa funerária seduzisse os assistentes".[55] O resultado teria ultrapassado as expectativas e, acreditava-se, tudo o que fora realizado até então no Velho Mundo.[56]

Nessa área, Goa precede a cidade mexicana por uma boa dezena de anos. O vice-rei João de Castro, leitor atento do *De architectura*, de Vitrúvio,[57] e seu grupo puseram também os recursos do humanismo clássico a serviço da política portuguesa na Ásia. Depois de sua vitória em Diu, em 1547, o vice-rei organiza dois triunfos à romana, por ocasião dos quais os empréstimos à visão humanista da Roma Antiga, com os seus arcos de triunfo, misturam-se a elementos autóctones, para celebrar a grandeza de Portugal e de João de Castro, saudado como um "vice-rei do mundo inteiro".[58] "Essas coisas eram tão admiráveis e a maneira pela qual foram arranjadas tão bem-sucedidas que pareciam ultrapassar o triunfo de Paulo Emílio e de Cipião o Africano, em sua entrada em Roma."[59] Por ocasião dessa encenação imperial, instalou-se um cais artificial na cidade, para conferir mais brilho ao desenrolar "à antiga e ao modo romano" da procissão triunfal. No decorrer do segundo triunfo, a coroa de palmas que, em princípio, deve receber João de Castro é substituída por uma "guirlanda de folhas da árvore de canela",[60] como para melhor enraizar o acontecimento em terra asiática. Para imortalizar as celebrações goenses, narrativas em português e em latim assim como uma série de suntuosas tapeçarias ensinarão à Europa a amplitude da vitória conquistada no Oriente.[61]

"Oh Índias! caos repleto de obstáculos..."

Cervantes de Salazar e João de Castro estavam a serviço das coroas ibéricas; Gaspar da Cruz, Luís Fróis ou Bernadino de Sahagún respondiam a comandos de suas ordens respectivas; o médico Francisco Hernández trabalhava para Felipe II. Mas outros habitantes do Novo Mundo improvisam-se como *experts* das coisas das Índias e, franco-atiradores, a quem ninguém pediu nada, sentem também a necessidade de formar opinião ou de alertar a Coroa.

A exemplo dos precedentes, esses letrados oferecem-se invariavelmente para descrever "tudo o que há no Reino", quer se trate das "Índias do Peru", do Brasil ou ainda da Ásia portuguesa. Alguns são europeus, espanhóis ou portugueses, outros crioulos, nascidos longe do Velho Mundo; outros ainda são mestiços ou indígenas, formados em letras ocidentais. Como imaginar

esses personagens que se exprimem tanto na Cidade do México, em Lima ou em Goa, quanto, a partir de seu retiro, em alguma cidade ibérica? Um tratado devido à pena acerba de Diogo do Couto pinta uma série de cenas animadas, onde intervém um desses *experts* voluntários. Podemos reconhecê-lo na figura inesgotável do soldado prático, doador de conselhos e de advertências, sempre pobre e modesto, a quem nunca faltam ideias: "Posto que eu seja um soldado pobre e idiota";[62] "eu soldado pobre sei da minha espingarda, que isso é de capitães experimentados; mas com minha pouca suficiência (...) direi o que sei e o que ouvi a velhos antigos".[63] Habitualmente, os conselheiros enfeitam sua análise da situação local com solícitas "advertências".[64] Cada autor gaba-se de ter acumulado uma experiência única que ele oferece obsequiosamente à Coroa e a seus representantes, em troca de uma possível recompensa, em forma de uma graça.

Ambrósio Fernandes Brandão é um bom exemplo disso. Autor dos *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618), trata-se de um personagem difícil de descrever-se.[65] Cristão novo – como Garcia da Orta, como Couto... –, chega ao Brasil em 1583. "Novo no país", Brandão começa por ocupar-se da cobrança dos direitos sobre o açúcar. Dois anos mais tarde, dirige uma companhia de comerciantes, que faz a conquista da Paraíba, bate-se contra os indígenas, alterna os empreendimentos militares, agrícolas e comerciais. Mantendo ligações com membros da alta administração em Lisboa, reaparece às margens do Tejo em 1597. Sete anos mais tarde, é "tesoureiro geral da Fazenda dos Defuntos e Ausentes", sem nem por isso negligenciar as belas letras, a botânica e a jardinagem, já que se dedica à cultura do índigo em sua "horta e quinta". De volta ao Brasil, em 1607, explora a cana-de-açúcar na Paraíba e em Pernambuco. Em seus *Diálogos*, Brandão opina sobre tudo: a fauna, a flora, o clima, a origem dos índios, a população, a produção açucareira, o estado das capitanias do Brasil. Preocupa-se também com a sorte do país. Ele não é o único.

No momento em que Brandão termina sua obra, Simão Estácio da Sylveira desembarca no Norte do Brasil com a expedição de Betancour. "*Experts* das coisas do mar", especialista "em minas, em fundição dos metais, na fabricação do salitre e da pólvora",[66] esse português gaba-se de poder "observar as ilhas, as praias e os indígenas, descrevendo e desenhando todas as coisas como eu sei fazer". Não sonha nada menos do que escrever uma "história moral e natural" do Brasil, que seria o análogo da obra de José de Acosta para a América portuguesa.[67] Mas, para realizá-la bem, seria preciso muito

mais do que um verniz de cultura latina a esse militar que, a acreditar-se, "há anos ensina a agricultura".[68] Como acaricia o projeto de responsabilizar-se pela colonização do Grão-Pará e do Maranhão, Estácio da Sylveira apresenta-se como um conhecedor desse imenso território, que corresponde a uma parte da Amazônia. Como Brandão o tinha feito para o Brasil, seu relatório faz o inventário dos recursos naturais e humanos da região, com a convicção de que as "drogas" que ela esconde fazem dela um segundo Peru:

> Pelo Gonçallo Pizarro me consta que ha canella da mesma que em Ceilão: alguns brancos que entrarão na terra dizem que ha cravo como o de Ternate, em grandes matas (...) Em fim he Piru Oriental & está na mesma altura que as ilhas do cravo & se pode cuidar da bondade de tal terra que dará quanto lhe lançarem açafrão.[69]

Nessa perspectiva, retoma por sua vez a ideia da abertura de uma gigantesca ligação fluvial entre o Peru e o Atlântico, via Amazônia:[70]

> [O rio Amazonas] he o maior rio que ha em toda a redondeza da terra, & tem cento & vinte legoas de boca, & mais de mil legoas de decida desde o Piru. Ao qual Sua Magestade pode mandar abrir uma porta por este rio, por onde con grande commodidade & brevidade, venhão as riquezas delle a Espanha.

Mesma recomendação em uma carta publicada em espanhol, para Madri, em junho 1626, onde propõe "criar uma nova rota por um desses rios do Maranhão, o que permitirá, com toda segurança e em quatro meses, ir do Peru à Espanha".

Mercado de escravos de Pernambuco (Brasil).
Extraído de Zacharias Wagner, Dresden, *Tierbuch*, f° 106 r°, 1634, akg-images.

A melhoria das circulações não é isenta de intenções militares: na Amazônia, como em outras partes do mundo, é preciso destruir os holandeses e "suas seitas perversas". Na outra extremidade do império português, os comerciantes e marinheiros das Províncias Unidas dão muito trabalho à Coroa. É a partir de uma perspectiva asiática e apoiando-se na "prática de sua experiência da Índia" que, em 1599, Francisco Rodrigues Silveira concebe sua *Reformação do exército e do governo do Estado da Índia*.[71] Nascido em Lamego, por volta 1558, Silveira embarcou aos 27 anos para a Índia e, em 1586, estava em Goa. Em 1598, depois de ter servido do golfo Pérsico a Malaca, nosso soldado volta a Portugal e retira-se em Lamego, "sua pátria".[72] Não porá mais os pés na Ásia, mas, "manco de huma perna",[73] visitará várias vezes Lisboa, Madri e Valladolid, para apresentar sua obra e, finalmente, conseguir uma pensão anual de 50 mil réis. Uns 12 anos antes do *Diálogo do soldado prático* (1612), de Diogo do Couto, que se queixava dos "engodos e desilusões da Índia", a *Reformação* detalha as dificuldades que deve enfrentar o Estado da Índia, em fins do século XVI: falta de homens, desperdício de vidas humanas, incompetência, corrupção, visões de curto prazo. De maneira mais sistemática que o autor das *Décadas*, Silveira propõe soluções militares para pôr fim à desordem e à corrupção que levam diretamente ao naufrágio os empreendimentos portugueses, nessa região do globo. De passagem, cita qualidades que será preciso reunir para conhecer os outros mundos: os candidatos devem possuir "prática e experiência" ou, na falta disso, "grande habilidade e destreza, cursados em negócios que os façam intelligentes".[74] É essa a razão pela qual os *experts* de Lisboa, que só fazem exportar "a prática e experiência militar da Europa", acabam todos, sem exceção, por perderem corpo e alma no "laberinto de desordens".[75] Como seus colegas de outras partes do mundo, Silveira anota essa prioridade, atribuída ao local e ao vivido, e a convicção de que os que ficaram na Europa são incapazes de atingir semelhante grau de conhecimento e eficiência.[76]

Nessa abundante produção que invade, então, a Península, sobressaem algumas obras-primas, como a crônica de Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), que nos conduz novamente em direção ao Peru indígena. Seu autor pertence a uma família da nobreza indígena, originária da província de Lucanas. Idoso demais para viajar a Castela, tem provavelmente cerca de 80 anos, em 1615, quando, esgotado, arruinado e enojado com a destruição causada pela dominação espanhola,

implora a generosidade do rei Felipe III: "Recompensai-me por 30 anos de serviços e por ser tão pobre, já que deixei minha casa, filhos e negócios para servir Vossa Majestade."[77] Seu texto com cerca de 1.200 páginas inspira-se nos relatórios pedidos pela Coroa.[78] Enriquecido com milhares de ilustrações, é recheado de conselhos, visando contribuir "para o bom governo e para a justiça" dessa parte do mundo e para o resgate de seus pecados.[79] Mas a iniciativa responde primeiramente a motivos pessoais: os de um indivíduo que se sente roubado, que se improvisa como porta-voz de uma nobreza à deriva e de povos oprimidos pela injustiça. Donde o pessimismo do homem e a severidade do balanço. Os pontos de vista do índio opõem-se radicalmente aos dos espanhóis estabelecidos nos Andes. Longe do olhar do soberano, as populações indígenas são vítimas dos vigários, dos *encomenderos* e dos aproveitadores espanhóis que os exploram de todas as formas. Nessas condições, como imaginar qual o lugar das sociedades indígenas dos Andes, no seio da monarquia? Guamán Poma parte de uma reinterpretação da história local que idealiza o período pré-hispânico e esforça-se por mascarar a tara da idolatria. No seu espírito, a conquista espanhola não é mais a sanção de uma derrota, mas a realização de uma *translatio imperii*, isto é, uma transferência de poder livremente consentido.[80] Era uma forma radical de colocar em questão o lugar dos espanhóis nas Índias e nos Andes. Mas estaria Felipe III disposto a escutar seu cronista peruano, mais isolado ainda que os soldados de Couto nas noites de Goa?

Baltazar Dorantes de Carranza, filho de um dos espanhóis que acompanharam Cabeza de Vaca na sua errância entre a costa da Flórida e o noroeste do México, é igualmente um *expert* amargo e decepcionado, mas por outras razões. Sua queixa nos conduz a nosso ponto de partida, a Nova Espanha.[81] Sem atingir a virulência trágica da crônica peruana, ele exprime igualmente o mal-estar de um meio social e o fracasso de um indivíduo. Seu *Relatório sumário das coisas da Nova Espanha* (1604)[82] é contemporâneo da *Grandeza mexicana*, de Balbuena, e precede de uns 10 anos a crônica de Guamán Poma. Contém a lista dos descendentes dos conquistadores estabelecidos no México – cerca de mil, em 1604 –, inventário que deveria inspirar a benevolência do vice-rei e ajudá-lo a favorecer os descendentes legítimos dos conquistadores, reservando-lhes cargos do reino da Nova Espanha. Dorantes de Carranza aproveita-se do fato para queixar-se dos intrusos vindos da Península e atacar os forasteiros que acumulam fortunas fáceis, ao passo que os netos

dos conquistadores mergulham na miséria. As imprecações com as quais pontua seu relatório são de uma virulência inaudita:

> Oh Índias! (...) caos repleto de obstáculos, prostíbulo de preguiçosos (...), banco onde todos vão à falência, depósito de mentiras e de engodos, arrogância dos idiotas, bordel dos bons, desassossego dos prudentes, fim e morte da nobreza, destruição da virtude, confusão dos prudentes e dos discretos, divagação e fantasia dos simples e daqueles que não se conhecem. Oh Índias! Isca para os fracos, casa de loucos, síntese de todas as maldades, arrogância dos ricos, presunção dos orgulhosos. Oh Índias! Algumas qualidades coladas com cera, costuradas com agulhas, brinquedo dos vaidosos, ascensão dos inconstantes e dos sem-vergonha, *experts* em burla (...) Oh Índias! Mal francês, retrato do inferno, tráfico e confusão.[83]

Daí a se perguntar se essa maldição não está ligada aos próprios excessos da conquista é só um passo que Dorantes de Carranza parece muitas vezes estar prestes a transpor, quando proclama que os espanhóis não têm, de forma alguma, "o direito de desprezar e maltratar as outras pessoas".[84] Alguns anos mais tarde, o eco dessa tomada de consciência repercute na Goa indiana: "O pior que se encontra lá somos nós mesmos, que viemos deteriorar uma terra tão maravilhosa com nossas mentiras, nossas falsidades, nossos engodos, nossas burlas, nossas cobiças, nossas injustiças e outros vícios que aqui eu calo."[85]

Defesa, no Cabo Verde, em prol das elites locais luso-africanas; defesa da nobreza indígena dos Andes[86] e das populações indígenas no Peru, ou apologia dos crioulos na Nova Espanha: esses objetivos variam como os contextos sociais e étnicos, segundo a imagem de uma monarquia católica, mosaico planetário, em que se acham imbricadas situações e sociedades tão diversas. Cada um desses pontos de vista exprime as contradições, os impasses e as esperanças dos mundos miscigenados que emergem ou submergem nas diferentes partes do globo, submetidas aos ibéricos. Todos trabalham para unir a Europa a universos expostos aos horrores da colonização e levados pelo fluxo da mundialização ibérica.

Capítulo IX

As ferramentas do conhecimento e do poder

> Se sabe mais em hum dia agora pellos Purtugueses, do que se sabia em cem años pollos Romanos.
>
> Garcia da Orta, *Colóquios dos simples*, 1563.

Se fôssemos seguir nossos *experts*, correríamos o grande risco de transformar essa volta ao mundo em um interminável périplo. Onde achar tempo para acompanhar o dominicano João dos Santos no litoral sufocante da África oriental, observar os nativos das ilhas Salomão, com Sarmiento de Gamboa, visitar os pagodes da Índia ou subir o Amazonas em direção a Quito e aos Andes equatorianos? A proliferação das experiências e dos saberes nas terras da América, da Ásia e da África, no interior da monarquia como em seus confins cria o obstáculo da escolha. Essa avalanche de relatórios, cartas, descrições, histórias, traduz em palavras e, por vezes, em imagens uma mundialização dos olhares. Ela captura as miríades de interações que a presença ibérica engendra nas outras partes do mundo.

Comunicar

O que significa unir os mundos entre si? Primeiramente, é fazê-los comunicar, por mais anacrônico que possa parecer hoje esse termo. Se o crioulo mexicano Dorantes de Carranza descreve os povos indígenas das Índias, é, explica ele, "para que todos os que não os conhecem saibam que eles não são únicos no mundo, tampouco os piores".[1] Em um outro canto do globo, Francisco da Costa, um notário da *feitoria* de Cochin, especialista no comércio de pimenta-do-reino e nas desgraças da Índia, insiste igualmente na mesma

ideia: "Tem-se razão em louvar aqueles que escrevem, se o fazem com intenção de *comunicar* o que sabem àqueles que querem saber."[2] Anos antes, cedendo à pressão de seu grupo, o médico de Goa, Garcia da Orta, abandonou o latim pelo português, "para que o proveito [de sua obra] fosse mais communicado".[3] Nos anos de 1520, Hernán Cortés oferece sua amizade ao rei de Cebu: "Estando tão próximos e a uma tão curta distância, poderemos estabelecer comunicação."[4]

A comunicação das "coisas" longínquas mantém a circulação entre os mundos e estreita os vínculos que os unem. Todo contato deve, por sua vez, favorecer uma ampliação dos saberes. No início dos anos de 1560, na sua sede insaciável de informações e de novidades, o português Garcia da Orta exprime o desejo de que se saiba mais sobre a China, "pois esta já tem tantas relações com os portugueses".[5] É verdade que as autoridades chinesas parecem mais reticentes ao intercâmbio, porque "o rei da China achou que uma intensa *comunicação* com as pessoas de fora podia provocar sublevações e que, sob pretexto de navegar para o exterior, muitos chineses tornavam-se ladrões, atacando as terras do litoral".[6]

As grandes descobertas aceleraram a difusão dos conhecimentos: "Se sabe mais em hum dia agora pellos Purtugueses, do que se sabia em cem años pollos Romanos".[7] Muitos *experts* trabalham rápido e bem. A informação muitas vezes é captada no ar, ao acaso de um encontro, quando da passagem de um especialista indígena ou estrangeiro. Bastará ao dominicano Gaspar da Cruz ter passado seis semanas em Cantão para estar em condições de escrever um tratado sobre a China. O agostiniano Juan de Grijalva redige sua crônica do México em somente 18 meses, tempo tão curto que o revisor do texto se pergunta como o autor pôde "ler tantos relatórios tão longos e tão diferentes" e concede-lhe o título de "Hércules de muitos mundos".[8] Após uma permanência de sete anos no México, o médico Francisco Hernández produz uma obra científica colossal, que suscita o interesse da Espanha, da Itália e de Flandres. A rapidez com a qual um Diogo do Couto encadeia suas *Décadas* da história da Índia portuguesa é igualmente impressionante.

À rapidez da escrita, acrescentam-se a da pesquisa e a da compilação – com o risco, é verdade, do plágio, que permite ganhar um tempo precioso. Na época, essa solução de facilidade era regra em todas as partes do mundo.[9] Mas o plágio não era somente uma economia de tempo e trabalho, é também a melhor maneira de pôr e repor em circulação informações que,

de outra forma, seriam condenadas ao esquecimento. O plágio rentabiliza e salva conhecimentos muitas vezes anotados nas piores condições, como o manuscrito desse português, durante muito tempo encarcerado nas prisões chinesas, Galiote Pereira, que o dominicano Gaspar da Cruz explorou até o osso para redigir seu tratado sobre a China. Acontece, porém, de o trabalho do *expert* ocupar o espaço de uma vida inteira; de ele ter que voltar ao ofício incessantemente, devido a matéria ser imensa. É o que acontece ao franciscano Sahagún, ao dominicano Durán, ou ainda ao peruano Guamán Poma, que confessa ter levado cerca de 30 anos para redigir sua crônica.[10] Hoje, o homem e a obra acabam por confundir-se em nossa mente.

Os antigos e os modernos

Em nenhum lugar os *experts* se interrogam sobre o estatuto, a história e o devir das novas terras sem recorrer a uma bagagem clássica que organize a estrutura do pensamento e a nutra de múltiplas referências. Da Cidade do México a Goa, passando por Manila e Nagasaki, apesar das distâncias oceânicas que os separam das bibliotecas e livrarias europeias, nossos *experts* bebem na mesma fonte herdada da Antiguidade greco-latina e dos Pais da Igreja, enriquecida pelas contribuições dos teólogos, dos sábios e dos viajantes medievais. Ninguém escapa à tradição letrada do Renascimento, mesmo se a consulta de primeira mão esteja longe de ser a regra. Ora, é justamente o confronto ou o choque entre sua formação humanista, mais ou menos consistente, e as realidades observadas que aguçam a curiosidade dos *experts* e orientam as investigações, antes de ordenar as observações. Eis o que impele o médico Francisco Hernández a confrontar no México sua tradução e seu comentário de Plínio com suas descrições das plantas da Nova Espanha, "para que a história natural desse mundo possa unir-se à do outro".[11] Isso explica que um tratado redigido na Ásia portuguesa e que só concerne a essa parte do mundo, o *Soldado prático*, de Diogo do Couto (1612), seja pontilhado de alusões à Antiguidade. Ao longo do livro, os melhores autores – Cícero, Vegécio, Tito Lívio, Apiano, Hírcio,[12] Plutarco –, exemplos ilustres – Diógenes, Temístocles, Alexandre, Pompeu, Píteas, César, Tibério –, desfilam apoiando o raciocínio do *expert*, que pretende "dar tão boa razão de tudo".[13] Acrescentar algumas palavras em grego não causa mal algum. A leitura dos antigos ajuda a diagnosticar a decadência da Índia portuguesa, "a que miserável estado chegou a India";[14] ela pode também achar os meios

de remediar a tudo isso, propondo seu conjunto de certezas e, consequentemente, de modelos e de valores perenes.

Os *experts* interpretam os mundos que descobrem à luz das categorias e das grades do pensamento antigo e, sobretudo, a partir de Aristóteles. Antes de empreender a descrição dos povos ameríndios, o crioulo mexicano Dorantes de Carranza sente-se na necessidade de dar uma série de explicações teóricas sobre as seis "causas naturais" que condicionam o entendimento humano. Atalho não tanto pedante como se poderia pensar, pois isso permite-lhe explicar a unicidade do gênero humano e sua diversidade: "Eis a razão pela qual alguns homens parecem mais sutis e mais engenhosos que outros e mais bem dotados das virtudes naturais da alma."[15] Citando Aristóteles e São Tomás de Aquino, Dorantes de Carranza não faz outra coisa senão explorar o ensino que, quando adolescente, recebeu dos jesuítas da Cidade do México. Esse reflexo banal ilustra ao vivo os frutos da mundialização do sistema educativo, pregado pela Companhia. Da mesma forma, nada mais banal do que ver Francisco Hernández, na Cidade do México, e seu colega Garcia da Orta recorrerem à teoria dos quatro humores de Galeno – o sangue, a fleuma, a bílis negra e a bílis amarela – para explicar a ação terapêutica das plantas que coletam e estudam.

Com a ajuda da mobilização e da mundialização, os clássicos fazem, então, a volta ao mundo. Homero, Aristóteles,[16] Ptolomeu, Plínio, César, Ovídio,[17] Flavius Josephus,[18] Deodoro da Sicília,[19] Isidoro de Sevilha, Marco Polo figuram entre os autores "mundializados". A esses acrescentam-se o médico grego Dioscórides, Avicena, Galeno, o filósofo árabe Rhazès e muitos outros, citados tanto na pena de Diogo do Couto,[20] quanto na de Garcia da Orta ou de Juan de Cárdenas.[21] As referências à Antiguidade sucedem-se inextricavelmente imbricadas nas descrições das novas terras, quer leiamos o cristão novo português Ambrósio Fernandes Brandão ou o mestiço mexicano Baltazar Dorantes de Carranza, quer nos percamos nas digressões do *Relatório sumário das coisas da Nova Espanha* (1604) ou nos relatos dos *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618).[22] Heródoto, Plínio, Sêneca, Estrabão, Deodoro da Sicília, Isidoro de Sevilha[23] são lidos em Goa e na Cidade do México, tanto quanto em Salamanca ou Paris.

Nossos *experts* não são humanistas perdidos, condenados à amarga solidão dos exílios longínquos. Os textos que citam e, às vezes, criticam circulam em toda a Europa do Renascimento. Comportam-se, nem mais nem menos,

como todos os outros letrados do Velho Mundo, de que compartilham a formação, os tiques e os caprichos. Por exemplo, as citações de segunda ou terceira mão lhes permitem, como dissemos, poupar a si mesmos intermináveis leituras ou preencher as lacunas das bibliotecas de que dispõem. Assim, Diogo do Couto conhece Bérose, o astrônomo de Babilônia, Deodoro da Sicília ou Annius de Viterbo através da *Chorografia* de Gaspar Barreiros, publicada em Coimbra em 1561,[24] que algum tempo antes havia oferecido um rosário de referências a seu compatriota Garcia da Orta.

Ptolomeu. Iluminura do século XV.
Extraída do manuscrito *Cosmografia de Ptolomeu*, Nápoles, Biblioteca Nacional, ms v. f. 32, f° 2 v. Nimatallah, akg-images.

Na cidade indígena de Tlaxcala (1585), o mestiço mexicano Diego Muñoz Camargo celebra os humanistas do Renascimento – "os espíritos humanos são tão cheios de luzes e de sutileza nestes nossos tempos"[25] –, movido sem dúvida pelo desejo secreto de pertencer às suas fileiras. Nem pensar em iniciar a descrição da província indígena sem citar o "divino Platão", sem invocar o "célebre Vegécio", sem mencionar Ptolomeu ou introduzir uma anedota sobre o rei Artaxerxes, desviando o leitor curioso do México para a Pérsia antiga.[26] Se o luso-africano Almada é menos prolixo nas suas referências,

ele não pode, no entanto, impedir-se de evocar o cerco de Numância para descrever o canibalismo dos sumbas ou dos manes e, dessa forma, oprimir os africanos – "porque se os Numantinos chegaram a comer carne humana, foi por se verem cercados de um cerco muito largo".[27] Alguns anos antes, essa Numância da Antiguidade, tão familiar aos letrados ibéricos, havia inspirado a Miguel de Cervantes seu *Cerco de Numância*, umas das obras-primas do teatro espanhol.[28] Na América, a romanização dos passados não europeus tornou-se quase um exercício de estilo: os doze Incas tornam-se o análogo dos doze Césares, e Cuzco, a capital de seu império, passa por ter sido o umbigo do mundo.

Não devemos nos espantar se os cronistas originários da Península Ibérica constituíram uma mina de informações, constantemente consultada ou solicitada. Diogo do Couto lê tanto Ruy González de Clavijo, um embaixador de Castela junto aos mongóis, morto em 1412, autor de uma *Vida do grande Tamerlão*,[29] quanto o historiador Fernando del Pulgar (1486-1536).[30] Manuscritos ou impressos, os textos inspirados pela descoberta de novas terras fornecem fontes onde cada um bebe à vontade. Nem se precisa dizer que as grandes crônicas das Índias ocidentais são documentos de primeira ordem para os habitantes da América espanhola. A elas acrescentam-se epopeias em verso, como a *Araucana*, de Ercilha, a *Conquista e Novo Mundo*, de Francisco de Terrazas,[31] "excelente poeta em toscano, em latim e em castelhano", de quem Baltazar Dorantes de Carranza recopia e pilha longos trechos.[32] As obras de Bartolomé de Las Casas constituem uma outra fonte inesgotável. Na Cidade do México, Dorantes de Carranza explora sua *Apologética historia sumaria* como o faz Guamán Poma de Ayala, no Peru. Este, por sua vez, recorre a Agustin de Zarate (1555),[33] Diego Fernández el Palentino, Gonzalo Fernández de Oviedo ou ainda o jesuíta José de Acosta.[34] Na Ásia, da mesma forma, Couto utiliza todos os seus predecessores, João de Barros, Fernão Lopes de Castanheda, Gaspar da Cruz e outros. Os saberes são menos especializados que os de hoje. Os portugueses da Ásia leem os espanhóis que frequentaram a América, e vice-versa. Em Goa, Diogo do Couto inspira-se na obra de Gonzalo Fernández de Oviedo para escrever a história das Molucas,[35] ao passo que, na Cidade do México, Juan de Cárdenas toma emprestado aos comentários de Afonso de Albuquerque matéria suficiente para enriquecer sua comparação das Índias ocidentais com a Ásia. É o século das leituras cruzadas.

A Itália do Renascimento oferece um formidável reservatório de textos de todos os gêneros, em particular para os que descrevem a Ásia. Para apresentar a China, Gaspar de Santa Cruz apoia-se no *Supplementum chronicarum*, de Jacopo Filippo Foresti de Bergame (Veneza, 1483), objeto de várias edições no século XVI. Diogo do Couto cita humanistas italianos, como Flavio Biondo (1392-1463), Enea Silvio Piccolomini, o futuro papa Pio II (1458-1464), que havia introduzido uma descrição da Ásia, em sua *Historia rerum ubique gestarum*, ou ainda Paul Giove (1483-1552), muito lido na Cidade do México e nas Índias ocidentais. O historiador das *Décadas* recorre igualmente a essa extraordinária enciclopédia, que Ramusio colocou à disposição dos letrados e dos curiosos do Renascimento, a coleção de viagens *Naviationi et Viaggi*.[36] Essa enciclopédia oferece um acesso cômodo às primeiras narrativas sobre a Ásia, as de Jean du Plan Carpin, que partira para negociar com o khan dos mongóis, as do franciscano Odoric de Pordenone, que havia sulcado essa parte do mundo entre 1318 e 1330, ou, mais recentes, as de Niccolo di Conti. Dentre os italianos contemporâneos, Couto consulta – ou pelo menos pretende ter consultado – Rafael de Volterra (1451-1522)[37] e Cambino Florentino (Andreas Cambinus), autor de uma obra sobre a *Origem dos turcos e do império dos otomanos*, publicada em Florença em 1537.[38] Muito provavelmente ele teve em mãos a *Universale fabrica del mundo*, de Giovanni Lorenzo de Anania; foi graças a essa obra, editada em Nápoles em 1573, que ele teria conhecido as ideias do geógrafo árabe Abul Feda (1273-1331). Esse florilégio de referências italianas não deve surpreender-nos. A Itália do século XVI exerce um papel maior na difusão das descobertas, graças à sua plêiade de humanistas e impressores, graças igualmente ao prestígio de que gozava a língua italiana. A mundialização dos conhecimentos explica por que o livro italiano orienta o olhar que os europeus dirigem sobre as partes do mundo, da mesma forma que influencia a maneira como a população de Goa e da Cidade do México vê as terras vizinhas ou mesmo como os turcos percebem a América.[39]

Outros autores foram colocados à disposição, dentre aqueles que publicaram compilações com ambição planetária. É o caso de Giovanni Botero, invocado por João dos Santos em sua *Etiópia oriental* (Évora, 1609),[40] ao passo que, no fundo das cordilheiras andinas, Johann Boemus interessa ao índio Guamán Poma. A perspectiva comparatista do *Livro dos costumes de todas as pessoas do mundo e das Índias* – lido em uma tradução espanhola

publicada na Antuérpia em 1556 – seduziu visivelmente o cronista peruano: "Boemus escreveu [sua crônica] comparando os climas, os ritos, os reis e as situações das terras de todos esses países com os dos índios, naturais desse Novo Mundo."[41]

A circulação dos livros não provoca obrigatoriamente mudanças de mentalidade; às vezes, acontece o contrário, ela mantém ideias falsas: nos primeiros anos do século XVII, na Cidade do México, o crioulo Dorantes de Carranza imagina ainda a Índia, seus rios e suas maravilhas através de Estrabão, Heródoto, Plínio e Deodoro da Sicília,[42] como se as informações muitas vezes fabulosas dos antigos fossem tão sólidas quanto as que ele podia coletar nos autores modernos, junto aos comerciantes portugueses ou missionários que retornaram das Filipinas.

Rivalidades de autores, rivalidades de *experts*

Nossos *experts* não se sentem incomodados quando se trata de retomar ou retificar os cronistas que os precederam. Em Goa, Diogo do Couto empenha-se em corrigir os erros dos europeus, antigos ou modernos, sejam eles Ptolomeu, Quinto-Cúrcio, Ortelius, Paul Giove ou Flavio Biondo.[43] No capítulo da *Quarta década* (1602), que dedica aos reis de Malaca, o cronista português critica os melhores autores – João de Barros, Afonso de Albuquerque, Damião de Góis – por não terem compreendido nada sobre a titulatura dos soberanos indígenas.[44] Na sua geografia de Gujarat, antigos e modernos são alternadamente postos na berlinda, fossem eles sumidades europeias, como o flamengo Abraham Ortelius, "e todos os outros geógrafos que puseram o Indus na baía de Cambay, enquanto este está tão longe quanto de lá ao Sindh".[45]

Muitos criticam os antigos por terem feito uma ideia falsa ou incompleta do mundo e acusam os modernos pelos mesmos erros. Foi provavelmente Garcia da Orta quem levou até mais longe a dupla crítica, sustentando uma posição tão excêntrica quanto privilegiada: "Estando em Espanha, não ousaria dizer cousa alguma contra Galeno e contra os Gregos."[46] Reduzido ao papel de amável admirador, Ruano, seu interlocutor castelhano, nos seus *Colóquios*, preocupa-se com o tom peremptório de seus julgamentos: "Tenho a impressão de que você destrói todos os autores antigos e modernos."[47] Ainda mais astuto e irônico que de costume, Garcia da Orta defende-se:

"Não falo mal dos gregos porque são inventores das belas-letras, mas porque inventaram também muitas mentiras e porque tinham costumes ruins e efeminados."[48] Nem os modernos merecem dele elogios: "Se vocês querem conhecer meu pensamento, será preciso deixar de lado seu apego a esses escritores recentes e ter prazer em escutar minhas verdades, que são ditas sem cores retóricas, pois a verdade deve ser pintada toda nua."[49] Ataca principalmente os viajantes da Índia que o precederam. Ludovico de Varthema é simplesmente acusado de contar qualquer coisa:[50] "Esse autor é uma má testemunha das coisas da Índia." Algo que podia abalar a reputação do viajante bolonhês, cujo *Itinerário* (1510), que teve múltiplas edições, havia durante muito tempo sido "umas das maiores autoridades modernas em relação às descobertas portuguesas no Oriente".[51]

Outros, como Garcia da Orta, em outras partes do mundo, não perdem a oportunidade de corrigir as ideias estabelecidas ou de diferençar-se dos clichês dominantes. Na Cidade do México, o médico Francisco Hernández critica seus contemporâneos por terem lido mal os antigos e a estes últimos por terem relatado informações sem fundamento.[52] Um outro médico, Juan de Cárdenas, imagina que um sábio das Índias poderia dar lições a Plínio: "O que Plínio pôde dizer, que elogio pôde ele fazer do crocodilo que não tenha escrito o filósofo indiano sobre o caimão desse continente?"[53] O mestiço Diego Muñoz Camargo acusa os primeiros franciscanos de terem alterado o calendário indígena, fixando o fim do ano indígena para 31 de dezembro, "como o cálculo romano". Depois de ter esnobado Ptolomeu, que afirmou que a zona tórrida era inabitável.[54] "Teóricos modernos e não pessoas experimentadas pensam que os reis mexicanos povoavam o litoral e as paragens marítimas com pessoas vindas da terra fria; considero que se trata de uma opinião quimérica e fabulosa; defendo totalmente o contrário." Foram os espanhóis, afirma Muñoz Camargo, que forçaram as populações indígenas a mudar o clima ambiental, "provocando a morte de muita gente".[55] Vimos como, no início do século XVII, um outro cronista indígena, o mexicano Chimalpahin, atacava a ciência europeia, opondo a dura realidade dos fatos às especulações dos sábios. Os mais virulentos ataques jogam muitas vezes os especialistas uns contra os outros. Enquanto em Goa, Garcia da Orta ou Diogo do Couto ataca o cronista espanhol das Índias, Gonzalo Fernández de Oviedo; o peruano Guamán Poma humilha o mercedário Martín de Murúa, culpado a seus olhos por não ter sabido levar a bom termo

sua crônica do Peru: "Ele começou a escrever e não terminou, ou, melhor dizendo, ele nem começou nem acabou seu trabalho."[56] O que não impede nenhum de nossos *experts* de manifestar uma modéstia circunstancial e de se dizer prestes a apagar-se atrás "de outras pessoas mais experientes e de espírito mais aguçado que o deles".[57]

Os missionários seriam mais caridosos ou menos exigentes? "No nosso meio não há ódio entre as diferentes ordens, ao passo que os bonzos se odeiam",[58] afirma o jesuíta Luís Fróis, dando pouca importância às rivalidades que dividem os missionários católicos. Dominicanos, franciscanos e agostinianos encontram-se, na maior parte do tempo, em situação de concorrência e, desde a segunda metade do século XVI, devem enfrentar, em todas as partes do mundo, uma Companhia de Jesus tão dura quanto transbordante de energia, tão romana quanto insubmissa à proteção real. Os conflitos que opõem os jesuítas às outras ordens religiosas, no Japão do século XVI, são esmagadores. Daí a existência desses livros que respondem a outros livros. Em sua *Etiópia oriental* (Évora, 1609), o dominicano João dos Santos valoriza os empreendimentos africanos de sua ordem, diante dos rivais inacianos. A *Conquista espiritual do Oriente* (1630-1636), do franciscano Paulo da Trindade, está explicitamente dirigida contra as asserções do jesuíta Maffei, que, "com tanta temeridade quanto audácia, arriscou-se a afirmar que, na Índia, os irmãos de São Francisco não se ocupavam em criar cristandades, mas somente em enterrar os mortos e cantar missas de Réquiem".[59] Conflitos explodem também no interior de uma mesma ordem religiosa. O franciscano Bernardino de Sahagún não hesita em denunciar ao tribunal do Santo Ofício um tratado de seu confrade Motolinía sobre o calendário indígena, argumentando que ele faria "o elogio da arte divinatória dos índios".[60] É preciso destruir e queimar um texto "tão prejudicial à nossa santa fé católica". Entre confrades não se brinca. Perseguidor perseguido, Sahagún, por sua vez, é objeto de pressões e de medidas desagradáveis, quando os membros de sua ordem tentam impedi-lo de continuar suas pesquisas. Suas investidas[61] aceleram o golpe de misericórdia que, oficialmente, pôs um termo à grande obra, quando uma ordem de Felipe II, de 1577, conclama Sahagún a enviar seus escritos à Espanha, "sem que de sua obra restasse nem original nem cópia".[62]

Experiências locais e fontes indígenas

A força dos *experts* da monarquia repousa na profundidade de sua experiência de campo,[63] da qual nunca hesitam em vangloriar-se. Não são teóricos (*contemplativos*), mas *experts* (*baquianos*) – para retomar a distinção oportunamente introduzida pelo mestiço Diego Muñoz Camargo, que contabiliza uma experiência de 35 anos na região de Tlaxcala.[64] No Peru, o índio Guamán Poma formou-se *in loco*, quando das grandes pesquisas, empreendidas nos anos de 1570, pelo vice-rei Francisco de Toledo, sobre a história e o governo dos incas.[65] As conversações com os monges e os representantes do rei familiarizaram-no com práticas e ideias europeias que circulam nos quatro cantos da monarquia. Em Cantão e em Cuzco, a falta de livro e a sede de informações, a necessidade insaciável de compreender às vezes o isolamento e os tempos mortos favorecem intercâmbios prolixos. À sombra de um claustro andino ou à mesa de um comerciante chinês ou goanês, escuta-se, espanta-se, interroga-se, discute-se e fazem-se anotações.

As manchas de lua vistas pelos informantes do franciscano Sahagún.
Códice de Florença, Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, 1578, v. II, f° 228 v.

O aprendizado oral faz parte de uma experiência física, cotidiana, incansavelmente repetida do mundo local, seja ela vivida em casa, nos portos, nas praças e mercados, nos edifícios públicos ou nos palácios dos príncipes indígenas. Subindo rios intermináveis, margeando os litorais, que acabam por tornarem-se familiares, ao sabor de um naufrágio do qual se consegue milagrosamente escapar, faz-se a iniciação aos odores, às formas, aos sons estranhos dos falares indígenas. Na África, quando o luso-africano Almada pega a pena, sabe de que fala, pois "vi a maior parte delá, e tratei de muitos rios, metendo-me por eles muitas léguas".[66] Os deslocamentos contínuos de Díaz de Guzmán, na região do rio da Prata; as errâncias forçadas de Cabeza de Vaca naquilo que virá a se tornar o sul dos Estados Unidos ou as de Mendes Pinto, no império da China; uma estada curta, mas intensa (Cantão), ou uma sedentarização durável (Goa, México) conferem aos testemunhos essa familiaridade das coisas vistas, essa espessura dos sentidos, essa dose de espanto e, às vezes, de incompreensão confessada que tanto fazem falta nos textos de quem nunca deixou a Europa. A infância passada no mesmo lugar tem o mesmo efeito: o dominicano Durán, um sevilhano que chegou ao México aos cinco anos, nunca esquecerá os jogos partilhados com os jovens índios nas ruelas de Texcoco.

Essa vantagem, nossos autores a devem aos contatos privilegiados que mantêm com os mundos que os cercam. A começar pelos informantes locais e os *experts* indígenas, que são onipresentes, quer se trate dessas "testemunhas oculares", que Guamán Poma invoca cerimoniosamente, ou desses portugueses encontrados em Cantão por Gaspar da Cruz.[67] O contato pode ser estabelecido de maneira mais sistemática. Os monges da Cidade do México multiplicaram os diálogos ou o "palavrório" com os índios que conheciam melhor as "coisas da justiça, da guerra, da política e até da idolatria".[68] O próprio Sahagún descreveu-nos essa experiência de forma detalhada. Em 1561,

> fui viver em Santiago Tlatelolco, onde reuni as autoridades do lugar para expor-lhes o objetivo de minhas pesquisas e pedi-lhes para indicar-me figuras notáveis, experientes, com as quais eu examinaria e discutiria os escritos que havia trazido de Tepepulco. O governador e os *alcaldes* indicaram-me então cerca de oito ou 10 pessoas ilustres, escolhidas dentre todos eles, muito hábeis na sua língua e nas coisas de seu passado. Com esses e quatro ou cinco alunos, durante mais de um ano, fechados no colégio, corrigimos, esclarecemos e completamos os manuscritos que havia trazido de Tepepulco.[69]

Sem essas colaborações preciosas, sem o socorro dos intérpretes – *nahuatlatos* do México, *lenguas* da América espanhola, *línguas* do mundo português –, sem os médicos indígenas do México ou da Índia, toda investigação teria fracassado. Diogo do Couto que, parece, não dominava nenhuma língua asiática, conseguiu intérpretes capazes de traduzir ou resumir para ele, oralmente, as crônicas persas que relatavam a história dos grãos-mogóis. Na Cidade do México, a obra de Fancisco Hernández é repleta de alusões aos saberes dos especialistas indígenas: "Os médicos indígenas garantem-nos", "sabe-se pelos médicos indígenas, por causa de sua experiência repetida", "como pensam os médicos indígenas".[70] Sua investigação leva-nos aos hospitais da Cidade do México e de sua região, onde trabalham, lado a lado, médicos europeus e indígenas, confrontados cotidianamente com a morte e a doença. Em Santiago do Cabo Verde, os encontros se dão em circunstâncias menos dramáticas. André Donelha sabe explorar seus laços de amizade com nobres refugiados no arquipélago, como os sapes (ou temnes) de Serra Leoa:[71] "[Falei] com muitos fulos, jalofos e mandingas, na Guiné, e com muitos que se tornaram cristãos e casaram-se nessa ilha."[72] As línguas africanas são apreciadas no seu justo valor: Lourenço Nunes torna-se "porteiro" da fortaleza de Axen e, em 1540, um negro, André Dias, vê serem confirmadas as vantagens atinentes a seu cargo de "tradutor da costa da Malagueta".[73] No México, o mestiço Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ocupa vários cargos como juiz.

Em princípio, um cargo oficial no próprio lugar facilita a coleta da informação: o *protomédico* Francisco Hernández, na Cidade do México, ou o cronista do rei, Diogo do Couto, em Goa, estão ambos a serviço de Felipe II. Mesmo nessas condições, os informantes locais nem sempre são dóceis: Francisco Hernández queixa-se de seus confrades indígenas que lhe recusam confiar o que sabem sobre as plantas do país, "cercando suas propriedades de um grande segredo", ainda que, por força de pressões e perseverança, acabem por arrancar-lhes o que escondem.[74] Como gostaríamos de saber mais sobre os métodos dos servidores de Felipe II, confrontados ao silêncio ou à retenção de informações! Os nativos estão longe de serem todos cristãos. O luso-africano Donelha frequenta os *bixirin*, isto é, os marabus nos grupos dos mandingas muçulmanos.[75] Gaspar da Cruz encontra monges budistas; Diogo do Couto interroga muçulmanos; e os índios do rio da Prata, com os quais Díaz de Guzmán cruza, são muitas vezes ainda pagãos.

Garcia da Orta questiona médicos muçulmanos e hindus e não hesita em discutir com judeus, como esse Isaac do Cairo, "um omem discreto sabedor de muytas lingoas" e que se achava em Lisboa, em 1537; ou ainda esse "boticario, espanhol na lingua e judeo na falsa religião, o qual dezia ser de Jerusalem",[76] que foi questionado em Goa sobre o amomo.

Obtêm-se informações também através dos contatos com outros europeus do próprio lugar. "Obtive minhas informações junto a pessoas experientes, que conhecem essas regiões, escreve o luso-africano Almada (...) Informei-me sobre todas essas questões junto a nossos *experts* dessas regiões, tanto quanto com os próprios negros.",[77] Capitães e pilotos fornecem-lhe dados numéricos sobre as terras que o interessam. De outra forma, como explicar a exatidão com a qual descreve a posição de Serra Leoa, que se estende do "Cabo da Verga, a nove graus e dois terços, até as águas pouco profundas de Sant'Ana, que se acham a sete graus de latitude", em 80 quilômetros de litoral?[78] Na China, o dominicano Gaspar da Cruz aproveita-se dos conhecimentos de um comerciante veneziano, com quem cruzou em Cantão, de um Jorge de Melo, "capitam da viajem de Peguu", e de compatriotas que tiveram todo o tempo para observar a China, a partir das prisões onde definhavam.[79] Nada surpreendente no fato de que as prisões superlotadas do império celeste tenham sido um desses lugares sobre os quais, graças aos portugueses, os europeus do século XVI ficaram mais bem informados.[80]

Muitos desses europeus são de fato, biologicamente ou culturalmente, mestiços. Na África, os intermediários que circulam entre o interior do continente e o litoral, *lançados* e *tangomaus*, servem como informantes e interlocutores para Almada e Donelha. Na Ásia, os portugueses de "fora do império" captam a informação no coração dos reinos que escapam à dominação ibérica e, mesmo sendo pouco o contato com seus compatriotas, relatam o que aprenderam nos postos avançados da monarquia, da mesma forma que haviam difundido saberes ocidentais nos países que os haviam acolhido. Esses vaivéns entre os mundos anunciam conexões mais definitivas ou mais brutais.[81]

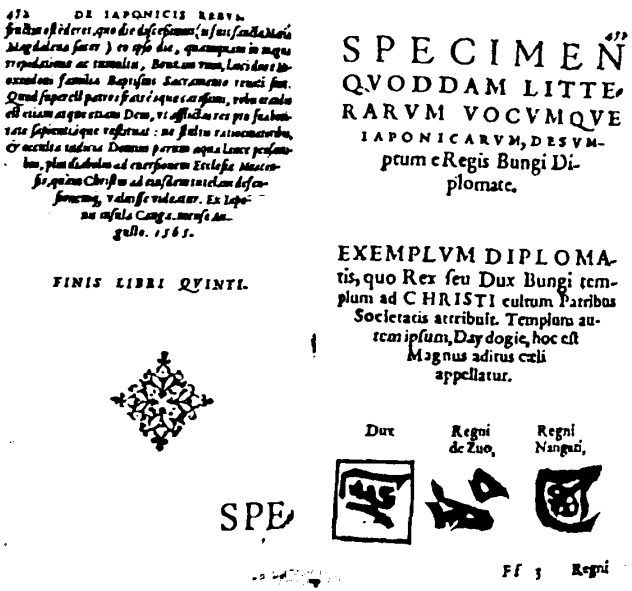
Em toda parte, na mônarquia, os *experts* dispõem de uma vantagem inestimável sobre aqueles que preferiram o conforto dos gabinetes e das bibliotecas europeias: a multiplicação e a intensidade dos contatos com os outros mundos. Na Europa, descobrir-se-ão melhor ainda a América, ou a Ásia, estando em Sevilha ou em Lisboa, que se tornaram, cada uma à sua maneira,

extensões europeias das terras novas. As plantas americanas e asiáticas, que afluem ao porto de Guadalquivir, transformam os jardins da cidade em laboratórios, onde se podem estudar amostras dos mundos longínquos.[82] O mesmo acontece em Lisboa, onde Brandão cultiva seu pomar brasileiro. Seres desembarcam também das outras partes do mundo; animais, objetos raros acumulam-se nos cais. Ao final de sua obra, o galego Bernardino de Escalante explica que descreveu as grandezas de uma China que nunca visitou, interrogando portugueses, familiarizados com as terras da Ásia, e encontrando-se com chineses em Lisboa, "vindos na Península".[83] Seus interlocutores asiáticos mostrar-lhe-ão como se escreve na sua língua, e ele próprio, graças a eles, será o primeiro espanhol a mandar imprimir caracteres chineses. Mas o intercâmbio em terras da Europa, mesmo sendo mais raro, está irremediavelmente fora de contexto. Por mais que Montaigne interrogue um "selvagem" brasileiro em Ruão ou converse com um francês em Bordeaux, vindo do Rio de Janeiro, nunca viverá a experiência de um Sahagún, de um Fernández de Oviedo ou mesmo de um André Thevet. Os livros e as conversações nunca poderão substituir as viagens.

O encontro das escritas

O contato direto com as sociedades indígenas confronta o investigador com modos de expressão dos quais, na maioria das vezes, a Europa ignora tudo. O exercício era ainda mais árduo quando as sociedades indígenas não dispunham de nenhum tipo de transcrição alfabética ou fonética, como foi o caso na América e na África. A questão da escrita não é um detalhe técnico, pois, para os europeus do Renascimento, só o domínio dessa arte autoriza a preservação de uma memória e, consequentemente, a constituição de uma história. Em suma, sem escrita não há transmissão do passado. Ora, não se trata de uma escrita; os ibéricos encontram múltiplos tipos de escrita nas outras partes do mundo, isso quando não são modos de expressão que se afastam tão radicalmente dos padrões do Velho Mundo – latim, grego, hebreu – que se hesita em reconhecer-lhes o estatuto de escrita. Os ideogramas chineses, as pictografias mexicanas, os quipos peruanos – essas cordas que serviam para anotar histórias e mitos –, signos estranhos descobertos no Brasil, na capitania da Paraíba,[84] constituem quebra-cabeças que os *experts*, disseminados em terras longínquas devem resolver. Tarefa comum e múltipla ao mesmo tempo, que mobiliza leigos e eclesiásticos.

Em Cantão, Gaspar da Cruz pergunta-se sobre os ideogramas, cuja disposição espacial difere tanto das "escrituras de todas as mais gentes".[85] Os chineses "não têm letras particulares para escrever, pois escrevem tudo utilizando figuras e traçam letras separadas, o que faz com que tenham uma multidão de letras, cada uma significando uma coisa determinada". Mas é preciso reconhecer que os ideogramas permitem eliminar o obstáculo da diversidade dos falares: "Nem os japões com os mesmos chinas se entendem por palavra, e todos se entendem por escritura."[86] Os *experts* ficam ainda mais confusos, quando os povos que observam abandonaram um sistema de escrita por outro. Com seus "escritores malaios" e seus textos anteriores à arabização, a Malásia não podia escapar à sagacidade de Diogo do Couto, atento a transformações de uma historiografia local que, com a conversão ao islamismo, trocou suas "escritas antigas" pela escrita árabe. Isso foi suficiente para desfazer as confusões que obscurecem as titulaturas dos reis de Malaca, confusões acontecidas "depois que aprenderão as letras arabigas em que renovarão suas escrituras".[87]



Páginas com escritas chinesas e latinas, *Exemplum diplomatis*..., Colônia, 1574. Museu de História da Cidade de Otta, Japão.

Os *experts* concordam ao reconhecer que as fontes indígenas são preciosas demais para serem destruídas. Depois de terem compreendido que de nada adiantava reduzi-las à fumaça, os monges do México começaram a explorar sistematicamente as pinturas pictográficas, enquanto os monges dos Andes tentavam decifrar os quipos. No seu prólogo, o peruano Guamán Poma queixa-se do trabalho que lhe deu a redação de sua crônica, pois não dispunha "nem de escrita, nem de letras, mas simplesmente de quipos".[88] A ausência de escrita de tipo alfabético não condena a memória ao silêncio. Outros sistemas de signos podem existir e até revelaram-se muito satisfatórios, como sustenta o mestiço Muñoz Camargo, em sua descrição do calendário dos antigos mexicanos: esse sistema "de signos e de pinturas tão bem relacionadas entre si e tão justas" merece ser comparado às "histórias muito antigas dos gregos, dos hebreus e dos latinos".[89]

A África seria a única parte do mundo a permanecer sem escrita? Em 1594, o luso-africano Almada abre seu tratado sobre os rios da Guiné constatando uma carência:

Como entre os negros da nossa África não houve escritores, nem entre eles se usou escrever coisa que ler se possa, posto que este gentio há uns negros tidos por religiosos, chamados bixirins, os quais escrevem em papel e em livros encadernados de quarto e meia folha, mas de tal maneira são suas escrituras, que não podem servir a outrem, nem de outrem serem entendidas, mais dos que as escrevem, porque mais são certos sinais e particulares conceitos que letras intelegíveis..

Almada não diz que os africanos não têm história, mas simplesmente que esta se limita àquilo que a memória oral pôde reter.[90] O que não o impede de vasculhar essas memórias africanas e tentar remontar a 40 anos e, às vezes, até mais, quando evoca ciclos seculares de invasão "de 100 em 100 anos".[91]

Quipo.
Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, akg-images.

As inscrições descobertas no Brasil são ainda mais frustrantes. Não somente as anotadas por Brandão em seus *Diálogos* preservam todo o seu mistério, mas criticam-se os índios sem escrita dessa região da América, por falarem uma língua onde faltam três letras de nosso alfabeto, "as quais são F, L, R, em sinal de que não tem nem fé, lei nem rei".[92] Sem escrita e até com carências fonéticas, são essas as razões pelas quais essas populações "entre si sempre têm guerras travadas uma nação com a outra" e comem carne humana.

Miríades de línguas

"He trabalhosa cousa provarse huma lingoa ser milhor que outra."[93] A observação de Garcia da Orta traduz toda a atenção que nossos *experts* dão ao fato linguístico e à diversidade das línguas. A comunicação em toda parte é um preâmbulo à descrição das riquezas locais e à investigação religiosa, social e política. O *expert* gosta de expor seus talentos linguísticos. No prólogo de sua crônica, o peruano Guamán Poma enumera as línguas que lhe serviram para redigir sua crônica: "quichiua, ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo".[94] Só se esquece do castelhano. Se, no México, o franciscano Sahagún ou o dominicano Durán dominam perfeitamente o náuatle, se o franciscano Oré conhece várias línguas dos Andes, é porque todos os três são constantemente chamados para pregar aos índios.[95] O mesmo acontece na Índia, na África, no Japão ou na China, cada vez que se trata de missões e de missionários.[96] Em 1588, o dominicano Juan Cobo aprende o chinês em Manila, sem livro, sem mestre, sem dicionário. Consegue memorizar três mil signos e traduzir algumas obras para o castelhano, "onde se encontram pensamentos profundos, mesmo se vêm de pessoas que são pagãs, como Sêneca".[97]

A língua indígena pode ser objeto de um estudo aprofundado. Numerosos missionários elaboram catecismos na língua que aprendem, aos quais acrescentam muitas vezes uma gramática elementar ou regras linguísticas mais ou menos sumárias. Os mais sábios chegam até a produzir dicionários: Molina ilustrou esse gênero no México e González Holguín nos Andes,[98] cada um consagrando-se ao exercício difícil que consiste em encontrar o equivalente castelhano dos termos indígenas, e vice-versa. Aliás, as imprensas da Cidade do México, de Lima ou de Goa contribuíram para difundir grande quantidade desses trabalhos. A "linguística aplicada" que os missionários praticam é, já o dissemos, indissociável da conquista espiritual e da extirpação

das idolatrias. O desgaste de inteligência e de tempo que ela representa justifica-se pela urgência da evangelização e da colonização. No domínio hispânico, a prospecção linguística progride ao longo das conquistas, levando os espanhóis das ilhas do Caribe, em 1492, ao arquipélago das Filipinas, um século mais tarde, onde monges agostinianos, vindos da Espanha e da Nova Espanha, não tardam em iniciar-se às línguas e aos vocabulários dos "índios tagalos, pampangos, ilocos e bisayas".[98] No domínio português, ao contrário, a curiosidade linguística ultrapassa sistematicamente os espaços conquistados ou controlados, mas não é menos isenta de intenções missionárias, políticas e comerciais.

Credo escrito em hieróglifos, utilizado nas missões jesuítas, para evangelizar os índios do Chaco. Pergaminho pirogravado, século XVII. Detalhe.
Museu Casa de Murillo, La Paz. Gilles Mermet, akg-images.

Mesmo quando dominam mal as línguas que os cercam, nossos *experts* vivem rodeados por homens e mulheres que se exprimem em línguas indígenas. Os portugueses de Goa escutam o mahratte da região de Bombay e de Bassein, o gujarati de Daman e de Diu, o kanara que se fala no litoral e no sudoeste de Deccan. Em Goa, Couto possui elementos de konkani. Deve também ter tido contato com o persa, o árabe e o malaio. O luso-africano

Almada salpica seu tratado de termos e expressões que recolheu no litoral da Guiné e nas ilhas do Cabo Verde. No outro extremo do mundo, nos países do rio da Prata, muitos espanhóis que circulam com Ruy Díaz de Guzmán compreendem ou falam o guarani.

Administradores, soldados e comerciantes são *a priori* intelectualmente menos bem armados do que os missionários, mas nem sempre menos competentes. Os mestiços e os índios das Américas não precisam receber lições de ninguém. É o caso de Diego Muñoz Camargo, de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ou de um Guamán Poma de Ayala – que havia até servido de intérprete em sua juventude a um extirpador de idolatria, Cristóbal de Albornoz.[100] O tlaxcalteca Muñoz Camargo leva a tal ponto a exatidão, que chega até a dar o nome da borracha em duas línguas ameríndias: *uli*, em náuatle, e *batey*, em língua caraíba, acrescentando, em uma inspiração premonitória, que "se se fizessem solas com essa *uli* (...), aquele que calçasse esses sapatos começaria involuntariamente a saltar no ar por toda parte aonde fosse".[101]

Não se aprende uma língua somente para comunicar-se e fazer-se entender, ou para redigir sermões. O conhecimento das línguas locais permite também penetrar em mundos desconhecidos, onde se fixam os europeus. O simples fato de notar a "variedade das línguas" ou de estabelecer qual é "a língua mais corrente, a que todo mundo usa", e de perguntar-se sobre as razões de sua predominância, traz já informações fundamentais sobre as regiões observadas, quer se trate das Molucas, dos Andes ou da Nova Espanha.[102] Às vezes, o próprio nome do país ou do povo ao qual se interessam traz dificuldades. Antes de começar a narrativa de sua estada na China, o dominicano Gaspar da Cruz critica a maneira como chamam esse país:

> Este nome China não é nome próprio da gente desta terra, nem da mesma terra, nem comummente na terra ha noticia de tal nome. Somente entre toda a gente da India, e entre a que vive nas partes do sul, como é Malacca, Sião, Java, anda esta denominação de chinas que connosco communicam e andam entre nos. O nome proprio desta terra é Tame, não pronunciando bem o e, seão quase comendo-o; e o nome da gente da terra é Tamgin.[103]

A informação linguística nada tem de um exercício de erudição, ela questiona uma designação oriunda do exterior e reintroduz o nome autóctone, contrariamente a todo exoticismo.[104]

Em um primeiro tempo, os *experts* utilizam termos indígenas para melhor descrever as singularidades locais. Umas após outras, grande quantidade de línguas ameríndias, africanas ou asiáticas é dessa forma posta em circulação. Em Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo anuncia, logo de início, que conta introduzir "palavras da língua praticada pelos nativos".[105] E, sem mais delongas, passa ao ato, explicando que os indígenas medem as distâncias em "repouso"; o "repouso" correspondendo a uma légua, que os índios chamam de *cenecehuilli*. Mas os índios possuem também uma unidade de medida, *cen netlaloli*, "que quer dizer uma 'corrida' e é a mesma coisa que uma légua".[106] Rodrigues Silveira ensina-nos que as duas tribos árabes, que pescam no estreito de Ormuz, têm como nome *cabildas*,[107] e que suas embarcações são chamadas de *terradas*.[108] No tratado de Luís Fróis, o Japão toma forma pouco a pouco a nossos olhos, graças a uma sequência de termos e objetos; o *catabira*, quimono de verão, a não ser confundido com o *quimão*, quimono de inverno; os *biobus* (biombos), os *tatami* e os *nivas*, que decoram as casas. A organização da sociedade com seus *tono* (senhores) e seus *buriaqo* (monges-soldados), as festas, o *habitat* ou ainda os jardins adquirem assim uma presença e um relevo que salvam a narrativa do impreciso e do abstrato.[109]

Mesma coleta linguística na África, onde André Álvares de Almada anota expressões e adágios usados pelos sapes, como este *summa filmo cachim*, "que quer dizer comer carne grátis sem ter que pagar nada". Ele destaca palavras como *gampisas*, os "bandoleiros", ou *sopracanta*, "que quer dizer forte" e designa um português particularmente reputado pela sua valentia. Anota até injúrias, como "*malaco* (...), quer dizer naquela língua 'sapos', que eles têm por grande mal".[110] Rompendo periodicamente com o formalismo da observação, o mulato do Cabo Verde aproxima-nos ainda mais dos povos que descreve.

O fato de recorrer aos termos indígenas constitui também uma maneira de abrir-se a classificações desconhecidas das línguas europeias. No Brasil, Brandão lista os nomes de inúmeras espécies de árvores: *acabengita* amarela, *jataúba* vermelha e dourada, *maçaranduba* roxa, *corpaúba* preta, *burapiroca*, *camaçari*, *jacarandá*, "tão estimado para leitos" etc.[111]; ou alimentos à base de mandioca: *maniçoba*, *beiju*, *carimã*, *mingau*.[112] A *História dos animais*, de Cristóvão de Lisboa, cita copiosamente nomes de animais e de plantas em língua tupi. Mais modesto, Estácio da Sylveira evoca os *nambus* e *motus*, que atravessam os ares,[113] ou os *jurarás*, que povoam os rios intermináveis

da Amazônia. Quanto ao médico Hernández, este passará anos a anotar os nomes indígenas das milhares de plantas mexicanas que arrola.

Na Índia, o interesse que Garcia da Orta manifesta pelas terminologias árabes ou asiáticas vem de uma ambição ainda diferente. Ele recolhe sistematicamente os nomes das plantas que estuda, navegando entre as línguas que se falam no continente: as da Índia, mas também o árabe, o malaio e o persa. Em Banda, "a noz se chama na terra donde nace pala e a maça, bunapala; em decanim se chama a noz japatri, e a maça, jaifol; em arabio chama a noz Avicena jauzibam (que quer dizer noz de Banda) e à maça chama Avicene befbase (...) E estes sam os nomes arabios mais verdadeiros que todos, bem que muytos Mouros e Arabios, e Turcos e Coraçones lhe chamam outros nomes".[114] Graças a essas denominações locais, que ele acha preferíveis às que usam os europeus, Orta pôde reconstituir circulações intercontinentais, vasculhando a etimologia dos nomes de plantas e a transformação dos vocábulos de um país a outro.[115] Ainda em Goa, o cronista Diogo do Couto recorre também à terminologia local para corrigir os topônimos que usam os portugueses: as Molucas "se chamão Moloc (que he o seu verdadeiro nome), e não Maluco, que he corrupto delle; cujo nome na sua lingoa propria quer dizer cabeça de cousa grande".[116] Longe de ser uma preciosidade de erudito ou um decalque visando criar a ilusão da cor local, a etimologia nutre a reflexão histórica. Como Garcia da Orta, o cronista de Goa não hesita em servir-se das línguas para reconstruir a história mais que milenar do comércio entre a Europa e a Ásia[117] e abordar a questão, então estratégica, das especiarias. A história primeiramente: se os nomes dados à canela por Avicena e Rhazès, *darcine* e *cinamomo*, significam respectivamente "pão da China" e "pão cheiroso da China", é que os persas e os árabes a obtinham dos comerciantes chineses e ignoravam que provinha das ilhas Molucas.[118] Através dos nomes do cravo que desfilam sob sua pena – *calafur*, para os persas e para os "mouros"; *cariofilum*, para Plínio e para os romanos; *chanque*, para o povo das Molucas; *lavanga*, para os brâmanes; *gilope*, para os castelhanos –, o leitor desliza de uma civilização a outra, até chegar à palavra *cravo*, "pela qual ela é tão conhecida no mundo". Aqui pouco importa que as etimologias de Couto e sua análise do comércio chinês sejam historicamente fantasiosas;[119] o cronista pretende marcar os horizontes planetários com sua pesquisa, dissertando "sobre os nomes que essas drogas recebem no mundo inteiro".[120]

O conhecimento da língua constitui a via real para apreender as realidades indígenas em sua dimensão mais sofisticada. No México, o franciscano Sahagún faz disso até um dos eixos prioritários de seu trabalho enciclopédico. O melhor de sua obra repousa na coleta dos vocabulários religiosos, militares e políticos que compõem o náuatle. Seu objetivo não seria "publicar todos os vocábulos dessa língua, com seu sentido próprio e figurado, todas suas maneiras de falar e o essencial das coisas de seu passado"?[121] O inventário é ilimitado, pois a língua indígena pretende abrir todos os arcanos das sociedades de antes da Conquista. Talvez só os jesuítas na China e na Índia atribuirão um lugar também estratégico à língua, considerando que os Matteo Ricci e os Roberto de Nobili[122] estão em presença de civilizações em plena atividade, ao passo que os monges do México debruçam-se sobre sociedades vencidas e largamente cristianizadas. Se a introdução de termos estrangeiros nos textos que se redigem na Europa de então pode originar-se de uma preocupação com a estranheza, com a cor local ou com a ornamentação gratuita, fora do Velho Mundo, o choque imediato, brutal, repetido, constante com outras humanidades, o *tête-à-tête* com a complexidade das línguas e das sociedades proíbem reduzir essas importações a meros jogos superficiais de um irreprimível exotismo.[123]

O discurso do método

Quando os *experts* coletaram as informações locais de que têm necessidade, uma vez transposto o obstáculo das línguas e das escritas, sua tarefa estava só começando. O ensino da universidade e dos colégios jesuítas explica continuidades que se acham nas quatro partes do mundo. As mentes mais críticas e as mais liberais não podem escapar ao raciocínio escolástico, como o ilustre Garcia da Orta, quando pretende demonstrar e persuadir.[124] O livro que o médico Cárdenas dedica à Nova Espanha e que se intitula *Problemas e segredos* inscreve-se na esteira da tradição aristotélica.[125] Os quadros clássicos da história natural são igualmente predominantes. Às vezes o método seguido é objeto de um ajuste explícito. Vários *experts* anunciam até as etapas do programa em que se fixaram. Já fizemos alusão a essa questão a propósito do crioulo mexicano Dorantes de Carranza. De imediato, com a rusticidade que lhe é habitual, ele explica que pretende estudar as populações indígenas, examinando sucessivamente cinco pontos: "a capacidade natural que manifestam nos atos do entendimento", "as formas de sabedoria

que lhes são próprias", "o seu tipo de governo", "seus bons e maus costumes," por fim, "a religião, os ritos e as superstições que elas observavam, quando privadas da graça divina e da verdadeira doutrina".[126] As anotações que deixa o sábio português Severim de Faria para o seu irmão Cristóvão de Lisboa são mais sofisticadas. Elas definem ainda com mais exatidão o plano de uma obra da qual se espera cobrir todos os aspectos da realidade observada, no Grão-Pará e no Maranhão. Porém, qualquer que seja sua especialidade, o *expert* segue raramente o programa que lhe compete: quando redigiu seus *Quadros geográficos* das províncias da Nova Espanha, o cosmógrafo Francisco Domínguez y Ocampo não se limitou a fazer um estudo geográfico e climático; quis interessar-se também pelas populações, relatando "seus ritos, suas cerimônias e seus costumes".[127]

As comparações são prática corrente. Depois da descrição de seu programa de trabalho, Dorantes de Carranza anuncia a perspectiva comparatista: "Em todos os seus domínios, confrontar-se-ão esses povos com os outros povos do mundo, os do passado e sobretudo os de hoje."[128] Com a condição de não se deixar enganar, desconfiar das fábulas locais é para todos uma outra regra de ouro. O dominicano Gaspar da Cruz zomba das crenças do Camboja – "sendo todo o seu saber ignôrancias e parvoíces gentílicas" – e também na China ele não aprecia as "mentiras gentílicas" que recolhe.[129] Se nas páginas que dedica à origem do reino e dos reis de Malaca, Diogo do Couto comenta mitos de origem, acrescenta logo que não são senão "patranhas que não tem fundamento algum".[130] "Absurdos, infâmias, mentiras", troveja o jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso, em seu *Tratado sobre o hinduísmo* (1616), a propósito das crenças dos brâmanes.[131] Algumas décadas antes, na Cidade do México, no momento de explicar a "astrologia natural" dos índios do México, Sahagún havia igualmente posto seu leitor de sobreaviso contra as frivolidades que iria relatar. Preocupado com as ideias de seu tempo – e como seria de outra forma? –, preocupado igualmente em não atrair os raios da Inquisição, a maioria toma suas distâncias em relação às "fábulas" que escutam.

Mas não protestemos rápido demais contra o eurocentrismo. Há fábula e fábula. O médico Garcia da Orta começa por contar o mito indígena da árvore triste:[132] uma jovem apaixonada pelo Sol, posteriormente abandonada pelo astro inconstante, ter-se-ia suicidado, e de suas cinzas nascera essa árvore cujas flores odeiam o Sol. Essa estória é imediatamente posta na conta

das "mentiras e fábulas desses pagãos", mas nosso português sente a necessidade de pontuar sua narrativa com uma alusão irônica a Ovídio: "Parece ser que Ovidio seria destas partes, pois compunha as fabulas assi deste modo."[133]

Não se trataria de fato senão de um reflexo etnocêntrico a mais, se as lendas que corriam nas terras longínquas do Ocidente não fossem também rejeitadas energicamente. No final de um capítulo dedicado à geografia da China, Gaspar da Cruz ataca os antigos:

> O que disseram os Antigos dos pigmeus que eram citas que viviam no extremo da Cítia, homens mui pequenos que pelejavam com os grifos por cousa do ouro, consta ser fabuloso; como outras coisas que contavam de homens que diziam haver na India, que tinham as bocas muito pequenas e comian o comer sorvido, por pipa e pisado; e doutros que tinham un pé grande que lhes fazia sombra, alevantado sobre a cabeça. Estas e outras coisas que daquelas partes afirmavam ficaram fabulosas depois que a India se descobriu pelos portugueses.[134]

Garcia da Orta também acusa os antigos de terem escrito e divulgado qualquer coisa sobre a Índia.[135] É reconhecer que as descobertas feitas em terra asiática transformavam em fábulas as verdades dos antigos, como se a mobilização ibérica tivesse o poder de deslocar os horizontes do fantástico e os limites do verdadeiro.

O fabuloso não é, pois, nem sempre o apanágio dos outros, e os "outros" são às vezes os europeus. Garcia da Orta, como lhe é habitual, tem palavras contundentes para com o cronista espanhol Francisco de Tamara, que decidiu escrever sobre os diamantes: "Bem fora que pois Francisco de Tamara queria contar fabulas, que as contara das suas Indias [entendamos, a América], e não das nossas."[136] Acontece mesmo que o saber dos indígenas seja oposto ao dos cronistas e ao dos sábios europeus, como o fazem, em Goa, Garcia da Orta e Diogo do Couto.[137] A milhares de léguas dali, na Cidade do México, o médico Hernández é obrigado a admitir, com muitas circunlocuções, que os médicos indígenas não estão obrigatoriamente errados, quando afirmam que o calor pode combater o calor, embora essa ideia seja contrária à medicina europeia.[138] Hernández confessa que certos medicamentos da região agem contrariamente aos princípios da medicina galênica e hipocrática, mas contenta-se em remeter às práticas indígenas o leitor desejoso de saber mais. No fundo, seja em Goa ou na Cidade do México, nossos dois médicos

não gostam muito de reconhecer sua ignorância e preferem dar a última palavra, prontos a rejeitar os saberes locais para o campo da ignorância: "Todos esses remédios quase não parecem estar de acordo com a razão e, na maioria dos casos, não somente não ajudam o doente, mas o atormentam e arruínam-lhe lamentavelmente a saúde."[139]

O socorro das imagens

Nem tudo passa pela língua escrita ou pela palavra – longe disso. Vários *experts*, e não os menores, apelam para a imagem. No México, o franciscano espanhol Sahagún e o mestiço Diego Muñoz Camargo; nos Andes, o índio Guamán Poma de Ayala; na Amazônia, o português Cristóvão de Lisboa; na Índia, o pintor do *Codex casanatense*; em Manila, o jesuíta aragonense Adriano de las Cortes usam imagens para traduzir uma parte das realidades que observam e que querem explicar e transmitir. Na maior parte das vezes, essas imagens são de origem indígena ou mestiça. Nos seus deslocamentos no México, o médico Francisco Hernández faz-se acompanhar de três pintores tlacuilos – Antón, Baltazar Elias e Pedro Vásquez – que desenham todas as plantas arroladas por ele. Depois de sua permanência na China, Adriano de las Cortes pede a um pintor chinês de Manila para ilustrar seu relatório sobre os chineses e as coisas da China, pois "seria muito difícil a um pintor europeu de talento representá-los de uma forma tão expressiva e tão exata".[140]

A cada momento essas obras dão o testemunho de um encontro entre a observação de campo, as tradições locais e a iconografia do Renascimento. A cada vez também, a mobilização dos talentos e das tradições locais serve aos interesses da monarquia católica, salvando ao mesmo tempo do esquecimento aspectos preciosos dos saberes indígenas. Nunca são simples ilustrações nem *curiosa* que viriam de vez em quando arejar o curso da crônica. O número de imagens é espantoso. Em Muñoz Camargo, Diego Durán ou Guamán Poma, elas formam séries com sua própria coerência interna e são da ordem de centenas: 156 desenhos a tinta, em Muñoz Camargo; 400, em Guamán Poma; 259, em Cristóvão de Lisboa.[141] Os *Primeros memoriales* e o *Códice de Florença* do franciscano Sahagún constituem um corpo de vários milhares de imagens.[142] Em Sahagún, todas são de origem indígena, mas não desempenham sempre o mesmo papel, tampouco têm a mesma natureza. As pinturas dos *Memoriales* são componentes essenciais

do manuscrito, ao passo que as do *Códice de Florença* tendem mais a servir de ilustrações à ocidental, mesmo se contêm também informações que o texto deixa de lado. Os desenhos que acompanham os trabalhos do médico Francisco Hernández ou do franciscano Cristóvão de Lisboa traduzem o interesse estratégico pela busca de imagens no domínio da fauna e da flora americanas. O empenho dos italianos em apoderar-se das pranchas mexicanas demonstra o valor que estas tinham aos olhos dos contemporâneos, e o fato de que o próprio Galileu tenha recebido por missão avaliá-las demonstra seu caráter excepcional.

Os mapas servem diretamente ao propósito dos *experts*: no México, os dos *relatórios geográficos* fornecem dezenas de vistas e de paisagens locais, captadas de forma a que nada escape ao olhar onisciente do monarca. No Peru, o *mappamundi* que ornamenta a crônica de Guamán Poma é um mapa das Índias, revisto por um autor peruano, obstinado em combinar velhos princípios indígenas – uma divisão quadripartida do espaço – com um modelo cartográfico europeu, "quadriculado com graus de longitude e latitude".[143] O centro dessas Índias e, consequentemente, do universo é ainda Cuzco, mas torna-se a Cidade do México, quando se exprime o ponto de vista dos mestiços e dos índios da Nova Espanha.

Quando ganham a Europa, essas imagens têm raramente a sorte que merecem. No melhor dos casos, as pinturas do *Códice de Florença* atraem a atenção de um pintor florentino que nelas se inspira para decorar uma parte da armaria dos museus. Os croquis da *História dos animais* não foram nunca gravados e ficaram escondidos na sombra das bibliotecas portuguesas. Mesma sorte obscura para os desenhos de Guamán Poma, para as "pinturas" dos *relatórios geográficos* ou para as encomendadas pelo jesuíta Adriano de las Cortes, em Manila. As pranchas do médico Hernández são a exceção que confirma a regra, mas à custa de peripécias e transformações que ocupariam muito tempo evocar neste capítulo.[144]

Capítulo X

Histórias locais, balanço global

> Um balanço global (...) Em 1600, pode-se estimar em pouco menos de 200 mil os europeus fora da Europa, face às populações indígenas 50 a 100 vezes mais numerosas.
>
> Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, 1969.

Há tantos reinos e províncias, tantas cidades, burgos e lugares; há tantos aglomerados importantes onde viveram pessoas tão numerosas e tão inumeráveis, distribuídas em tantas línguas e nações diferentes, com tantos nomes, condições, vestuário e hábitos diversos (...) Seria suficiente que um historiador atento se limitasse a fazer o relato de um só povo, e já seria demais ter que escrever as proezas de um único dentre eles.[1]

Diante da imensidão da tarefa, o dominicano Diego Durán não pôde impedir-se de exprimir sua perplexidade e até sua angústia. Porém, os povos do México não representam senão uma ínfima fração dos súditos da monarquia.

A diversidade dos mundos

A diversidade dos mundos que os *experts* da monarquia encontram, pintam e analisam é espantosa. De um extremo a outro da Terra, europeus, indígenas, mulatos ou mestiços, cristãos novos ou velhos esforçam-se para descrever todas as sociedades, então em contato com a Europa. Quer estejam instalados na Cidade do México, em Cuzco, Cabo Verde ou Goa, ou venham a um canto da Espanha ou da Itália para redigir o que viram – Garcilaso de la Vega, em Montila; Diego Valadés, em Roma –, seu objetivo é idêntico: introduzir esses povos no saber europeu; unir ao mundo o que se sabe deles, tal como o concebem os ibéricos; conectar as memórias; capturar

o novo e o desconhecido; neutralizar o estranho para torná-lo familiar e subjugável. Enquanto os monges espanhóis da Nova Espanha empreendem escrever a história dos antigos mexicanos, da qual o inca Garcilaso de la Vega se ocupa – e com que genialidade – dos incas, Diogo do Couto, o cronista-arquivista de Goa, faz a mesma coisa com os grãos-mogóis: "Ja que ate agora tratamos dos Magores (de que muitas vezes avemos de falar) rezão sera que os demos a conhecer ao mundo, e mostremos donde tiverão principio e origem; porque não nos lembra termos visto escritura algum que nos desse verdadeiro conhecimento destes barbaros."[2] No presente, nem pensar em confundir os povos: o médico Garcia da Orta interrompe seu inventário das plantas asiáticas para explicar a seu interlocutor castelhano a diferença que separa os rumes dos turcos: "Os turcos são da provincia de Anatolia (que antes se dizia Asia menor), e os Rumes são os de Constantinopla, e do seu emperio."[3] Sensíveis às reações das sociedades locais diante dos ibéricos, nossos *experts* interrogam-se muitas vezes sobre os vínculos que mantêm com outros povos. Os cronistas do México opõem os chichimecas, nômades e bárbaros, às sociedades urbanas e sedentarizadas do centro do país. Os historiadores dos Andes dedicam longos capítulos às relações dos incas com as populações que eles submetiam. Na Índia, não contente em evocar as dificuldades que encontram os chincheos e os jaos de Malaca com os capitães portugueses, Francisco Rodrigues Silveira estuda as relações dos muçulmanos com os hindus da costa do Malabar.[4]

Mas não acreditemos que os asiáticos ou os índios dos grandes impérios ameríndios sejam obrigatoriamente mais bem observados que outros povos menos prestigiosos. "Quem se interessa pelos índios deve tratar de preservá-los e da satisfazê-los; caso contrário, ganham o interior das terras", aconselha Estácio da Sylveira, que se preocupa com a sorte dos índios da Amazônia e põe a Coroa em alerta contra a presença dos holandeses. Esses heréticos fazem comércio com os "pagãos guarijos", que acabarão por atrair para suas "seitas perversas".[5] Nas descrições da África ocidental, Almada surpreende igualmente pela acuidade do olhar: "Os reinos dos negros são tão numerosos, suas línguas e seus costumes tão variados, que, por toda parte, em menos de 20 léguas, coexistem dois ou três povos, todos mesclados..."[6] E o luso-africano leva-nos dos jalofos aos mandingas, dos arriatas aos falupos, dos buramos aos bigajos, dos beafares aos sapes e aos sumbas. Os reinos sucedem-se: Alem-Biçame, Borçalo, Gâmbia e Casamança. Na

sua pena, os grupos dividem-se em outros grupos, logo recenseados. Em Serra Leoa, acha-se o reino dos sapes, que reúne por sua vez bagas, tagunchos, sapes, bolões, "comedores de carne humana", temenes, limbas, itales, jalungas, "e todos se compreendem uns aos outros".[7]

Mas o universo de Almada vai além das fronteiras da África ocidental. Não ignora a existência de outros povos "bárbaros" e que "são de uma outra cor", como os "caraíbas das Índias" ou os "pagãos do Brasil",[8] que conhece a partir das narrativas dos navios negreiros portugueses, que atravessam o Atlântico Sul, ou partem para descarregar sua carga humana em São Domingo e em Cartagena das Índias. Sua visão é sempre dinâmica. As sociedades africanas nunca são imobilizadas no tempo ou na tradição. Transformam-se, como mostra o progresso das armas de fogo nos povos da Guiné. "Têm já alguns reis das ditas partes em seus fortes artilharia: e ha negro Mane muito bom bombardeiro, e há alguns escopeteiros, e quando há guerra entre eles se fortificam e assestam nos fortes artilharia, e folgam de ter gente nossa escopeteira e compram escopetas."[9] Sem sabê-lo, os africanos seguem as pegadas dos japoneses e dos povos indígenas da América que, uns após outros, familiarizam-se com as armas e com a arte da guerra, que os ibéricos introduzem por onde passam.

Diversidade dos mundos presentes, diversidade também dos mundos desaparecidos. Os *experts* investigam transformações advindas bem antes da chegada dos europeus. Quando Diogo do Couto não evoca os efeitos da islamização de Malaca na memória histórica local,[10] insiste na antiguidade do papel dos chineses, "se tem pelos primeiros inventores das embarcações, e da arte de navegar de todos os do Oriente". Como os chineses descobriram as ilhas de especiarias, são eles que estão na origem do grande comércio entre Roma e Ásia: "(...) pelo que continuarão aquelle trato, levando o cravo em seus juncos aos estreitos Persico, e Arabico, de envolta com outras louçainhas e riquezas de China, que por mãos dos Persas e Arabios, passarão aos Gregos e Romanos, que as estimarão e cobiçarão tanto que tratarão alguns imperadores romanos de conquistarem o Oriente."[11] No México e no Peru, os cronistas e os missionários dedicam-se a analisar, nos passados indígenas, as etapas que precederam a invasão espanhola. No Brasil, o português Brandão interessa-se pelos vestígios de escrita indígena em uma parte do mundo onde será imposta a imagem de sociedades frias, que permaneceram à margem da história.

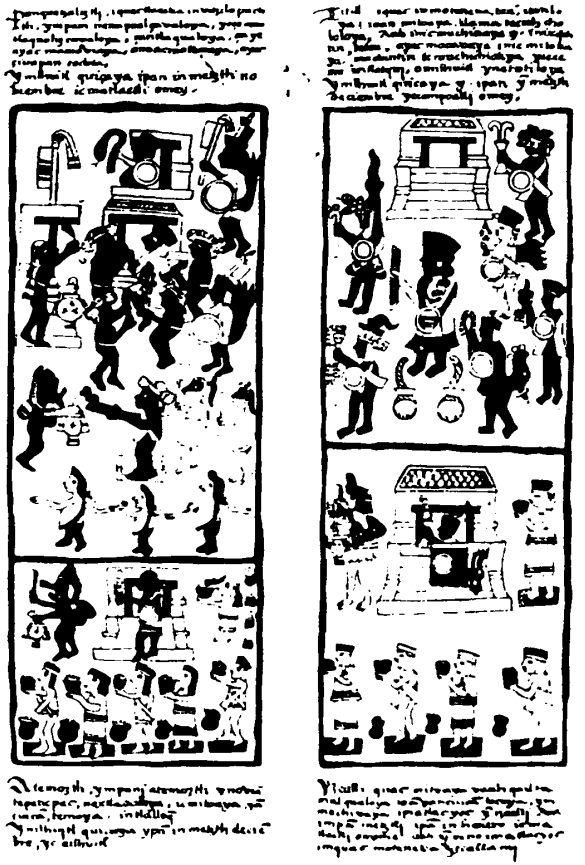
A diferença religiosa

A religião, ao contrário, constitui um problema. Alergia generalizada ao islã – "as mesquitas abomináveis do infame Mafamede"[12] –, desprezo irreprimível pela idolatria, rejeição de todas as práticas religiosas que de perto ou de longe lembram a feitiçaria; *brujería* dos castelhanos, *feiticeria* dos portugueses.[13] O cristianismo dos *experts*, que o olhar vigilante da Inquisição fiscaliza em todo lugar, impõe julgamentos radicais, em princípio fechados à mínima compreensão. O *religiously correct* por toda parte é o usual.[14] A ortodoxia das opiniões expressa-se em uma linguagem estereotipada que se repete à saciedade, da China ao México, e toma logo aparência de chavão: ídolos, idolatrias, sacrifícios, templos, oferendas, adivinhações, *cantares* (hinos) constituem verbetes obrigatórios para descrever tudo o que não é cristão nem muçulmano.[15] A novidade não está aí. Reside no leque das formas religiosas, abordadas simultaneamente, o que inspira Bartolomé de las Casas, na metade do século XVI, a um espantoso percurso enciclopédico das religiões do globo.[16] Na segunda metade do século, a maior parte das religiões do mundo e grande quantidade de crenças locais são submetidas ao crivo do olhar ibérico, uma a uma, ou através de vastos conjuntos. Da Nova Espanha ao Malabar, os missionários compõem tratados sobre "os deuses pagãos (...) e os ritos e cerimônias usuais". Só resta anexar o nome dos povos que o autor frequentou ou que decidiu descrever. O que dá, em português, o *Tratado dos deuses gentílicos de todo o Oriente e dos ritos e cerimônias que usam os malabares* (1618), do jesuíta Manuel Barradas,[17] ou, em castelhano, *Las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios* (1629), de Ruiz de Alarcón.

Entretanto, a rejeição não impede nossos observadores de detalhar os cleros pagãos e os ritos que praticavam, quer tenham eles mesmos observado, como o dominicano Gaspar da Cruz ou o jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso,[18] quer tenham recolhido informações da boca dos antigos, à maneira de Sahagún, Durán ou Garcilaso de la Vega. Mesmo Garcia da Orta encontra uma maneira de abandonar por instantes seu inventário de plantas da Índia, para levar-nos aos templos do país, como os de Puri (Gharapuri) ou da ilha de Elefanta, perto de Baçaim:

> E pollas paredes ao redor ha grandes imagens esculpidas de elefantes, e leões, e tigres, e outras muytas imagens humanas, asi como sam amazonas, e de outras muytas feições bem figuradas. E certo que he cousa muyto de ver e parece que o diabo pos ahi todas suas forças e saber para enganar a gentilidade com sua adoração.[19]

A inevitável condenação dissimula mal a admiração que sente nosso médico diante da qualidade da obra que ele tem muita vontade de atribuir aos chineses, considerados tão "engenhosos".[20]



Cerimônia de oferendas e procissões.
Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Maria Garibay K., México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, 4v.; *Códice Matritense*, f° 4, Madri, Biblioteca do Palácio Real, akg-images.

Excepcionalmente, os *experts* forjam novas categorias para a história das religiões. Quando Almada escreve que os nalus da Guiné são conhecidos como "grandes feitiçerios",[21] emprega uma noção de origem medieval, que,

progressivamente, carregou-se de uma outra significação. Em Portugal de fins da Idade Média, as palavras *feitiço*, *feiticeiro* e *feitiçaria* descreviam o universo da bruxaria. A partir de século XV e ao longo do século XVI, a ideia de feitiço começa a tomar corpo nas costas da África ocidental, com tudo o que implica de ressonância social, de presença ativa e atuante de individualização, conferida a um objeto inanimado. Por não ter diante de si ídolos e idolatria, isto é, estátuas e imagens, onde poderia introduzir-se o demônio, os portugueses prestaram atenção em objetos mágicos que batizaram de *feitiços*. As religiões africanas tornavam-se *feitiçarias*. Mas esses costumes africanos coexistiam com práticas de origem cristã, e os *feitiços* coexistiam com terços cristãos nos peitos dos negros e dos mulatos. A palavra *feitiço* (ou *fetisso*) circula, pois, no litoral, onde se cruzam negros, europeus e mulatos, homens livres e escravos. A noção floresce em um contexto de comércio negreiro e de trocas, em um terreno onde intervém uma quantidade incalculável de intermediários, entre os quais esses *lançados* e *tangomaus*, que são aventureiros portugueses, implantados localmente, amplamente africanizados e acostumados a passar de um mundo a outro, ou esses *pombeiros* escravos, a serviço dos portugueses, que penetravam onde os europeus não ousavam aventurar-se.[22] Termo pertencente ao *pidgin* dessa região do globo, *fetisso* acabará por ser retomado pelos observadores do século das Luzes, e experimentará no século XIX o sucesso que conhecemos.[23]

Ostensório asteca.
Museu Britânico, Londres. Werner Forman, akg-images.

Bárbaros ou civilizados?

Nossos *experts* abordam a antropofagia cada vez que lhes é dado encontrá-la. O horror provocado pelo canibalismo manifesta-se abertamente nas páginas que os europeus dedicam aos índios do Brasil, e Álvares de Almada aos povos da Guiné. Aos olhos do luso-africano, essa prática justifica a escravidão dos negros e, quando se exerce em detrimento dos portugueses, legitima as piores represálias. A descrição dos exércitos manes que avançam desenterrando os mortos para pilharem as sepulturas e devorando os vivos é feita para suscitar a repulsa do leitor e fazer-lhe partilhar o pânico dos sapes, vítimas desses atos. "Havia açougues de carne de seres humanos e de animais; enquanto faltasse comida, eles os levavam e os matavam, como se fossem vacas ou carneiros."[24] Foi graças a traficantes de escravos complacentes, que os recolhiam em seus navios, que essa "pobre gente" salvava sua vida, na falta de verem preservada a sua liberdade. Da mesma forma, não se brinca com a sodomia, que justifica muitas atrocidades no Novo Mundo e consterna os admiradores da China, de Gaspar da Cruz a Matteo Ricci.[25]

No entanto, sob a pena dos *experts*, mesmo as terras aparentemente mais bárbaras ou mais estigmatizadas aparecem sob luzes contrastantes. André Álvares de Almada observa a complexidade das redes de fidelidade que atravessam o mundo africano; explica-nos que o rei de Casamança, apesar de poderoso, "dá obediência a um Farim chamado Cabo, que entre eles é como Imperador, e este a dá a outro que fica sobre ele, e desta maneira vão dando obediência uns aos outros até irem dar ao Farim de Olimança, dito Mandimança, que é Imperador dos negros, donde tomaram este nome os Mandingas".[26] Os rituais de entronização são objeto de uma longa descrição, atenta a detectar os símbolos indígenas do poder: entre os sapes de Serra Leoa, "E todos os reis da Serra trazem estas armas nas maos que são as divisas réais. Fazendo-se esta cerimónia fica o rei obedecido e temido dos seus." O emprego de uma terminologia ibérica – "divisas réais", "sala real", "conselho do rei", "nobres fidalgos", "Plebeus", "casa da religião", "Tribunal das audiencias"[27] – não explica somente a organização das sociedades africanas, coloca-as no mesmo plano das sociedades europeias: "Os Solategis que são pessoas principais do reino." Os negros têm leis – "que observam pontualmente",[28] diferentemente dos índios do Brasil, considerados sem lei, sem fé nem rei. O *expert* não absolve ninguém, mas, na corrida entre o preconceito e o sentido da observação, o segundo pisa sempre no calcanhar do primeiro.

A religião não é, pois, um marcador unívoco. Não só o paganismo combina sempre com o estado de selvageria, mas, na Ásia em particular, ou na antiga América, a de antes da conquista espanhola, parece compatível com formas refinadas de civilização, quando não é com princípios morais, que os cristãos fariam mal em ignorar. É verdade quanto ao Japão e à China, como se o grau de paganismo fosse diretamente proporcional ao nível de civilização. A sombra do modelo chinês projeta-se sobre os escritos de todos os que conviveram na Ásia. Evoca-se com prazer a "grandeza da China", que se manteve "tantos milhares de anos no auge do poder".[29] Os chineses fascinam e intrigam: "Quão polida é esta gente no regimento e governo da terra e no comum trato, tão bestial é em suas gentilidades, no tratamento de seus deuses e idolatrias."[30] Em seu *Soldado prático*, Couto, o cronista oficial de Felipe II, depois de Felipe III, arrisca-se até a aconselhar a Coroa a seguir o exemplo dos chineses: "O viso-rei que se há-de eleger para o Estado da India, quanto a eleição, há de ser a que fazem os reis da China para as suas províncias."[31] Mesma extensão incomensurável, mesmas soluções.

As sociedades indígenas da América espanhola têm também seus defensores. Quando Guamán Poma defende a fidelidade dos povos do Peru, ele a leva ao auge: "nem os indígenas do imperador da China, nem os da Cidade do México, nem os de qualquer nação do mundo" mostraram-se tão obedientes quanto os dos Andes.[32] Antes da chegada dos espanhóis, a ordem reinava. "Então não se matavam, não roubavam, não lançavam maldições, não cometiam adultério, nem ofensa contra Deus; não havia então nem luxúria, nem inveja, nem avareza, nem gula, nem orgulho, nem cólera, nem negligência, nem preguiça."[33]

No México, o franciscano Bernardino de Sahagún reconhece que os indígenas "foram, comprovadamente, extremamente devotos a seus deuses, extremamente preocupados com a república, extremamente bem educados e de um grande rigor (...) Em matéria de civilização, estão à frente de muitas nações que se pretendem muito civilizadas."[34]

Em matéria de governo e de civilização, de obediência e de respeito, de grandeza e de autoridade, de energia e de coragem, acrescenta Diego Durán, não vejo ninguém que os supere (...) Essas populações, por mais que sejam diferentes e distantes do contato com os povos espanhóis e civilizados, não houve gente nem povo no mundo vivendo no paganismo com tanta ordem, harmonia e civilização quanto elas.[35]

O exame das titulaturas e das hierarquias, sinais e provas de uma ordem civilizada, ocupa o franciscano Sahagún, da mesma forma que interessa Garcia da Orta, na Índia. Aos olhos do franciscano, essa sociedade organizada era regida por princípios morais tão admiráveis, que, ao cristianizá-los, ele não pode impedir-se de retomar os discursos edificantes, que trocavam os índios de antes da conquista. Ainda no México, o mestiço Alva Ixtlilóchitl elogia os reis de Texcoco e acha mesmo que um deles tinha uma sabedoria superior à do "divino Platão e de outros grandes filósofos".[36] Nos cronistas índios e mestiços, essa reabilitação chega mesmo a especulações sobre a pré-ciência da existência de Deus, do monoteísmo e da Trindade.[37] Como se uma apresentação entusiasta das instituições políticas e da vida social ajudasse a contornar a condenação obrigatória da idolatria...

Uma receptividade a outros mundos

A observação supõe uma proximidade, até mesmo uma conivência com as sociedades e as terras observadas. Essa qualidade não é só de ordem intelectual. Nossos *experts* devem acostumar-se aos meios novos que descobrem, e não somente a formas de pensamento e de crenças que não são as suas. O esforço físico está longe de ser negligenciável. "Viajante de passagem em terras desconhecidas, sob climas estranhos, privado do pão que tinha o hábito de comer, e estancando minha sede, a maioria das vezes, em águas impuras", eis o quadro pouco atraente que traça o médico Francisco Hernández, quando relata a sua missão no México ao humanista Benito Arias Montano.[38] Em geral, os *práticos* adaptam-se mais facilmente. Mas há limites a não serem transpostos: Rodrigues Silveira preocupa-se com a inquietante facilidade com a qual os portugueses da Ásia podem "abraçar (...) os custumes e as çerimônia de outras nações".[39]

Compreende-se que os *experts* reflitam sobre os efeitos do clima ou que a questão da alimentação possa ocupar um lugar privilegiado em seus comentários. Para o médico Juan de Cárdenas, "a maioria dos espanhóis nascidos nas Índias são de espírito vivo, rápido e sutil", e ele o explica

pela própria natureza e o clima das Índias, que combina calor e umidade, ou, melhor dizendo, a grande influência que exerce o sol sobre todas as pessoas das Índias, às quais a retitude dos raios transmite um forte calor. O astro absorve a umidade da terra através dos corpos que são quentes, úmidos ou sanguíneos.[40]

Os alimentos terrestres são corretamente apreciados. Gaspar da Cruz, o divulgador das "coisas da China", interessa-se por uma variedade branca e perfumada do arroz indiano e pela maneira como é consumido: "É verdade que esse arroz, que é o alimento comum da Índia, é consumido triturado no almofariz, mesmo quando não há mais casca, mas eles têm bocas como as dos outros habitantes do mundo."[41] Estácio da Sylveira, grande conhecedor da Amazônia portuguesa, diante de Felipe IV, esboça uma geografia mundial da alimentação para introduzir um elogio da mandioca:

Das quatro partes do mundo, as tres, não uzão de trigo; toda esta grande Ásia vive pela maior parte com arros, esa África com arros e com milhos & outras semilhas, & esa América com mahis (*sic*) (que he milho zaburro) e com mandioca que o bem-aventurado Apostolo São Tomé lhes industriou segundo tradições, vive tão contentes como nos com o nosso pão de trigo; do qual diz Galeno que he a pior cousa de que podemos fartar.[42]

Mas nem todo alimento é bom para se comer. E a curiosidade, às vezes, custa a própria vida: o médico Hernández fez uma experiência na Cidade do México provando um suco de rododendro, que o deixou a dois passos da morte.[43]

Os sons, como os sabores, podem reter a atenção. Nos contextos em que as trocas linguísticas nem sempre são fáceis e em que as distrações são raras, o vínculo pela música desempenha um papel que muitas vezes temos dificuldade de imaginar. No México, os cronistas dos monges cobrem de elogios os instrumentistas indígenas que conseguem copiar instrumentos espanhóis e que se revelam até capazes de compor missas, ao estilo do Renascimento. Os observadores espanhóis ou portugueses não são os únicos a serem sensíveis à música local. André Álvares de Almada interessa-se pelos instrumentos de música dos beafares "que arremeda as nossas charamelas". "E se concertam, e se soubessem cantar o canto de órgão se concertariam bem, e chamam aos que tangem Jabundares. Usam tambem trompetas de marfim e outros instrumentos e chocalhos ao seu modo."[44] Compreende-se a curiosidade de Almada, quando se sabe que a corte de Lisboa apreciava esses preciosos olifantes, e que estes figuram entre os primeiros instrumentos africanos importados para o solo europeu, em fins do século XV.

Os *experts* são igualmente receptivos à imagem que os outros povos fazem dos europeus. Começando pelo islã, Garcia da Orta lembra que os muçulmanos dão à cristandade o nome de *Franguistam*[45], e aos cristãos o de *franges* – um vocábulo interpretado erroneamente como o equivalente a

"pestíferos" ou "leprosos", e que vem da palavra *francs*, que designava os cruzados europeus.[46] O sentimento de desprezo expressa bem a qualidade das relações entre os dois campos. Tampouco os chineses mostram-se amáveis. Segundo Gaspar da Cruz, "sob o império do ódio e da repugnância, tinham chamado os portugueses primeiramente de *fancui*, que quer dizer 'gente do diabo' (...)". "Mesmo agora", acrescenta o dominicano, "não se comunicam conosco chamando-nos de portugueses; essa palavra nem sequer foi empregada na corte quando concordamos em pagar direitos; ao contrário, continuam a dar-nos o nome de *fangim*, isto é, 'gente do outro lado'".[47] A alergia chinesa aparece ligada ao temor dos contatos com o exterior, sentidos como uma fonte potencial de problemas e um encorajamento à pirataria litorânea.[48] A atitude dos outros povos asiáticos reserva algumas surpresas: no Camboja, onde Gaspar da Cruz vive antes de ir à China, os habitantes perguntam ao dominicano "se ele era um feiticeiro",[49] como se os missionários chegassem dotados de poderes mágicos – uma reputação da qual os jesuítas usarão e abusarão em suas missões americanas. No Japão, acusam-se os monges espanhóis de comerem os corpos dos leprosos, "já que consomem carne de vaca":[50] "Pensam que comemos homens." Leva a crer que se é sempre o canibal do outro.[51]

Como os povos da América ou da África representam para si próprios a invasão e a dominação ibéricas? Quando, excepcionalmente, os descendentes dos vencidos podem exprimir seu ponto de vista, como Chimalpahin, no México, ou Guamán Poma, no Peru, a imagem dos castelhanos não é nada favorável. O cronista peruano não poupa palavras: os espanhóis no Peru são tão somente estrangeiros, *mitimays*, que agiriam melhor se respeitassem os senhores naturais dos Andes.[52] Uma das ilustrações do livro de Guamán Poma mostra até índios perseguindo espanhóis – trata-se dos traidores da Coroa, comprometidos nas guerras civis, que devastaram o Peru em meados do século XVI. Essa visão é ainda mais impressionante, quando sabemos que emana de um descendente das vítimas da conquista. A fidelidade ao monarca não o impede de relatar lembranças sinistras. Na Nova Espanha, Sahagún e Muñoz Camargo registram conversas de índios, que se lembram da invasão espanhola. Alguns guardam imagens de horror, quando contam que imaginavam que "os espanhóis traziam consigo animais enormes, bestas ferozes e dragões para que devorassem e engolissem os índios".[53]

"Uma batalha travada a serviço de Sua Majestade por dom Martin Guamán Malqi de Ayala" e "Apo alanya e Chuqui Coni capturam Francisco Hernandez Girón". Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Cidade do México, Siglo XXI, [1615] 1980.

De uma forma muito mais interessada, os *experts* estão atentos à maneira como os vencidos reagem à dominação ibérica. A questão é crucial, quando os indígenas são destinados ao serviço dos invasores. Quanto aos Neluns da Guiné, Almada nota que "são bons e seguros os moços e as moças, porque os grandes, antes de se fazerem connosco, são muito riscosos e morrem". Quanto aos beafares, aculturam-se sem dificuldade; "entre estes negros andam muitos que sabem falar a nossa lingua portuguesa, e andam vestidos ao nosso modo. E assim muitas negras ladinas chamadas tangomas, porque servem os lançados", esses portugueses instalados nas sociedades africanas.[54]

Visões locais, horizontes planetários

A maioria dos *experts* começa por fazer uma avaliação. A mundialização ibérica obrigando-os, eles relatam sistematicamente os negócios locais, segundo os horizontes da monarquia, e estes mudam em função de cada um. Baltazar Dorantes de Carranza nada tem de um cosmógrafo oficial, mas o olho do crioulo da Cidade do México fixa-se na esfera terrestre, "como poderá ver qualquer pessoa que examine atentamente o globo, onde está figurada e pintada a terra inteira".[55] O intérprete mestiço Diego Muñoz Camargo insere de imediato a história da província de Tlaxcala em um

quadro continental com dimensões americanas: os nobres tlaxcaltecas, que permitem a Carlos Quinto apoderar-se do México, "o ajudaram a ganhar e a conquistar toda a superfície e o conjunto desse novo mundo".[56] Mesmo que a história de Tlaxcala se ligue a uma concepção ocidental do mundo e da descoberta da América, ela não cai nunca no eurocentrismo. Muñoz Camargo adota como pano de fundo a imagem de uma Nova Espanha, em extensão contínua, progredindo em direção ao norte do continente, às Filipinas e até à China,[57] como se estivesse consciente da mobilização planetária que impulsiona o México em direção a novos horizontes: "O que se passou, Senhor, senão que vós abristes a porta, permitindo que se descubra o mundo inteiro de um extremo a outro, de um polo a outro, toda a terra e sua gente e seus habitantes, sem que subsista nada que não se volte para o seio da Santa Madre Igreja?"[58]

Quando Couto pensa nos remédios para os males da Índia portuguesa, ele reage da mesma maneira. Multiplica os confrontos planetários, lembrando os esforços desmedidos com que Castela se desdobra para defender Flandres "contra os rebeldes",[59] e invocando o exemplo americano.[60] Quando se trata de conquistar as minas africanas de Monomotapa, cita logo o caso do Peru e da Nova Espanha.[61] Uma vez descobertas e exploradas as minas da África, "ficará aquilo tão próspero e farto, que farão povoações de Portugueses e cristãos da terra com que fique aquilo outra Nova Espanha".[62] O precedente mexicano incitará a exploração das riquezas da África para pôr um termo aos desgostos da Índia portuguesa. A argumentação do cronista de Goa refere-se à monarquia ibérica, com uma facilidade que desconcerta ainda o historiador de hoje. Um outro especialista das questões asiáticas, Francisco Rodrigues Silveira, compreendeu que os ibéricos estavam travando uma guerra mundial contra os holandeses. Seus horizontes acabam também por abraçar toda a Ásia e confundem-se com os da expansão portuguesa. Anos antes, o médico Garcia da Orta descrevia a circulação das plantas, a partir das redes terrestres ou marítimas que ligavam a Ásia, a Europa ocidental e a África,[63] evocação que passava impreterivelmente pela lembrança da expansão chinesa e a imagem impressionante dos 400 juncos, levados pela maré no porto de Ormuz. O mundo do médico de Goa começava em Setúbal e terminava no Brasil, passando pela Índia, Timor e o Novo Mundo.[64]

Mesma amplitude de visão em André Álvares de Almada: ele conclui seu tratado dos rios da Guiné explicando que a ocupação de Serra Leoa compensará na África as perdas sofridas por uma Europa "confinada de muitas heresias" e permitirá escorraçar os franceses e os ingleses. Alguns capítulos antes havia posto em um mesmo plano os ferozes sumbas, os indígenas das Índias ocidentais e do Brasil.[65] Nos Andes, no início do século XVII, Guamán Poma entrega-se a considerações diametralmente opostas, mas igualmente planetárias: se os povos dos Andes eram os únicos a possuir direitos legítimos sobre as terras que habitavam, acontecia o mesmo em relação ao povo de Castela e aos negros da Guiné.[66] Em sua concepção do mundo, Guamán Poma coloca quatro soberanos – os de Roma, dos mouros do Grão-Turco, das Índias e da Guiné – sob a soberania de Felipe III. A cada vez o ponto de vista local remete às quatro partes do mundo.

Quanto mais o autor se agarra a um território, a uma história ou a um grupo, tanto mais sua visão se projeta em direção aos limites do globo. No seu castelhano caótico, Guamán Poma dirige-se textualmente à "grandeza do universo mundial de todas as nações e de todos os gêneros de pessoas: índios, negros, espanhóis cristãos, turcos, judeus, mouros do mundo". Longe ao norte, em outro hemisfério, quando Domingo Chimalpahin comenta a morte de Felipe II, é também para fazer dele o monarca do mundo: em um gesto simétrico ao de Guamán Poma, inscreve sua terra de Chalco-Amecameca, em um globo dominado pelo poder inconteste do monarca católico. Ele poderia talvez muito bem ter feito sua a mensagem de seu contemporâneo peruano: "Nenhum rei, nenhum imperador pode igualar-se a esse monarca."[67]

Visões engajadas e críticas

O engajamento apaixonado que liga uns e outros à sua pátria de adoção ou de origem reflete-se em seus tratados. Quando o dominicano Diego Durán explica que escreve com a "preocupação de conservar a memória das coisas da pátria",[68] esquece-se de que não é no México que nasceu, mas na Espanha. Muitas vezes, sua pena transfigura regiões julgadas hostis e sem recursos. Escutemos Diogo do Couto: "Na India [achamos] os mais puros, mais excelentes ares do mundo, frutas, águas de fontes e rios, as melhores e mais salutíferas de toda a terra, pão, cevada, todos os legumes, todas as hortaliças, gado grosso e miúdo, que pode sustentar o mundo."[69] "Esta terra é tão abundante de todo que

nada lhe falta: abastada de muitos mantenimentos; muito fresca de ribeiras de agua, laranjeiras, cidreiras, limoeiros, canas de açúcar, muitos palmares, muita madeira excelente" – isso no que se refere a Serra Leoa de Almada.[70] Baltazar Dorantes de Carranza exalta a grandeza de sua cidade, México, à qual não hesita em atribuir o número astronômico de um milhão de habitantes, às vésperas da conquista espanhola.[71] O mestiço Muñoz Camargo invoca o exemplo de Platão e lembra que "o homem não nasceu somente para si, mas também para a sua doce pátria e para seus amigos".[72] É a região de Tlaxcala que tem em mente. Quanto ao médico Garcia da Orta, este opõe constantemente Goa, sua terra, onde escreve e de onde fala, ao país de seu interlocutor Ruano, "vossa terra de Europa".[73] "Eu me resolva que esta he a melhor terra do mundo", escreve Estácio da Sylveira, a propósito da Amazônia, concluindo o prólogo de seu relatório com esta súplica: "Aos que esta relação (...) persuadir a que vão viver nesta terra, peço, em recompensa do bom animo com que lha offereço, que quando se nella virem contentes e sem necessidade, roguem a Deus, que me leve tambem a serlhes companheiro."[74]

Esse apego dos indivíduos à "sua" terra passa por raízes reais ou inteiramente criadas, que ancoram seu destino pessoal em uma comunidade local, indígena, crioula ou mesmo a ser construída. Álvares de Almada defende, ainda com mais razão, sua visão cabo-verdiana da África ocidental, porque nasceu em Santiago e que é africano por parte de mãe. Da mesma forma que Guamán Poma baseava as pretensões da nobreza peruana no passado pré-hispânico, ou que Dorantes de Carranza construía pontes entre o império mexicano e os conquistadores da Nova Espanha, Almada associa sua ambição de luso-africano a situações anteriores à presença europeia.

Os *experts* adotam muitas vezes um tom crítico. Isso talvez se deva a uma simples irritação de intelectuais que suportam mal serem cercados de compatriotas que se interessam por tudo, menos pelas coisas do espírito. Garcia da Orta, que não resiste em ficar calado, deplora a falta de curiosidade dos portugueses: "Os Portugueses que navegam muita parte do mundo, onde vão nam procurão de saber senam como farão milhor sus mercadorias, e que levaram pera lá quando forem, e que traram da tornaviagem."[75] Mesmo sentimento de frustração, na Cidade do México, no alemão Heinrich Martin, que se queixa de não achar um público à altura de seus trabalhos.

Além de seus ataques contra os saberes e as certezas europeias, os *experts* da monarquia julgam e comparam tudo o que se passa *in loco*. Seus

testemunhos restituem-nos o clima dos debates que animavam a Península e seus domínios planetários. Discutem tanto o futuro do Estado da Índia na Ásia – quais conquistas empreender ou abandonar?[76] –, quanto os resultados da cristianização na América. O interesse pela terra onde se estabeleceram os incita a diferençar-se dos colonos europeus, que só sonham em voltar à metrópole carregados de ouro.[77] No Brasil, Brandão descreve o luxo dos senhores do açúcar, que exibem suas ricas montarias e suas vestimentas caras nas festas que organizam com grandes despesas, corridas, jogos de anel, jogos de canas e todo tipo de divertimento, onde enterram fortunas. A descrição dá lugar rapidamente à denúncia, e a crítica, então, torna-se amarga. Brandão censura aos portugueses do Brasil "sua má negligência e sua falta de *know-how*": só pensam em enriquecer-se para partir o mais rápido possível, sem nunca preocupar-se com o "bem geral".[78] Os ricos comerciantes de Goa não ficam por baixo: gastam fortunas para terem o direito de pavonear-se em palanquim, adotando atitudes degradantes, próprias dos "homens afeminados", que escandalizam o "soldado experiente" do qual Couto se faz porta-voz.[79]

Um passo a mais. Denunciando a corrupção, que apodrece o Estado da Índia, Francisco Rodrigues Silveira agita o espectro do passado, lembrando que as riquezas da Ásia causaram a ruína do império romano.[80] O destino reservado aos soldados portugueses que desembarcam na Índia parece-lhe escandaloso: "Pella mayo parte desebarcam seum hum real de prata pera com elle comerem aquelle primeiro dia (...) se estão pasmando e consumindo a pura fome, de que muitos vêm a enfermar e morrer." Em resumo, "o estado calamitoso e a miséria dessas pessoas são intoleráveis".[81] Mesmo tom e mesmas recriminações no *Soldado prático* (1612), onde Couto passa em revista os males do Estado da Índia: desordens, corrupções, gastos inúteis. No México, o crioulo Dorantes de Carranza escreve páginas ásperas contra os peninsulares estabelecidos na Nova Espanha. Enojado com o arrivismo de seus contemporâneos, com a ascensão social dos emergentes, recentemente chegados, encoleriza-se. Mas a situação da população indígena é bem pior, e não somente sua condição material ou física. O caos que provocou a conquista minou os valores antigos e deu origem a uma juventude perdida, que escandaliza os mais idosos: "Hoje, os jovens índios que têm entre 18 e 20 anos são tão pervertidos e tão desavergonhados, tão beberrões, ladrões, brigões, assassinos, bandidos, desobedientes, atrevidos, gulosos e mal-educados!"[82]

A crítica adota um tom ainda mais radical, quando visa ao conjunto dos ibéricos. Os capítulos que Guamán Poma dedica ao *buen gobierno* do Peru comportam acusações apaixonadas contra os excessos dos espanhóis:

> Há 20 anos não há um só índio nesse reino que não sirva vossa coroa real e a defesa de nossa santa fé católica. Porque sem os índios, Vossa Majestade não vale nada. Que ela se lembre que é graças aos índios que Castela é Castela (...) Deveis considerar que o mundo inteiro é de Deus, Castela, dos espanhóis e as Índias, dos indianos.[83]

Daí esse apelo desesperado ao soberano espanhol: "Onde estás, tu, nosso rei e senhor Felipe, tu que estás assim perdendo teu reino e teu bem?"[84] A queixa veemente alterna com a sátira dos costumes dos conquistadores, em uma liberdade de tom que é a única em toda a monarquia, e parece prefigurar os movimentos radicais do século XVII inglês.[85]

Conectar os mundos

Todos os nossos *experts* inventam e desenvolvem maneiras de ligar a Europa aos mundos que adotaram ou dos quais são originários. Pouco importa se abordam a história da conquista, da colonização ou mesmo dos reinos ainda insubmissos (China, Japão), como ibéricos, crioulos, mestiços ou indígenas. Sua visão das coisas termina invariavelmente por fazer conectar as realidades locais ao contexto da monarquia, à medida que a mundialização ibérica estende seus tentáculos em direção a novas terras e novas sociedades.

Essa conexão segue vias extremamente diversas; aparentemente não poderiam ser mais oficiais, quando o *expert* é o cronista do rei e se chama Diogo do Couto. Mais pessoais ou mais solitários, quando se trata dos crioulos mexicanos e dos mestiços da América. Uma visão idealizada do local vem enxertar-se na lembrança dos conquistadores, no caso de um Antonio de Saavedra Guzmán. Seu *Peregrino indiano* (1599) simula a epopeia e faz da conquista do México a articulação fundadora e gloriosa entre a Península e a Nova Espanha. A recuperação do passado local pode mergulhar muito mais longe e apoderar-se das memórias indígenas, como se tudo fosse válido para soldar os dois mundos. Baltazar Dorantes de Carranza não se limita a estabelecer um paralelo entre os mexicas e os judeus do Antigo Testamento ("a última tribo foi a dos mexicas (...) era a tribo mais ilustre,

como a grande tribo de Judá para os judeus"); ele justifica a escolha da Cidade do México como capital da Nova Espanha, invocando sua antiguidade e sua fundação "maravilhosa".[86] Todo capital simbólico, fosse ele mítico, seria bom de se adotar?

Ainda que a conexão de um mundo a outro não se limite à tradução das coisas indígenas em uma língua ibérica e em códigos europeus, a ligação seria imperfeita se não implicasse também uma indianização ou uma africanização das coisas da Europa. Ao mesmo tempo que dedica a maior parte de seus esforços a traduzir o náuatle para o castelhano, o monge Sahagún aplica-se também febrilmente a dar uma versão indígena aos textos cristãos, tirando da língua dos vencidos as imagens e as metáforas que tornarão a fé cristã mais próxima dos neófitos. Narrativas ou mitos resvalam de um mundo a outro: enquanto se traduzem as fábulas de Esopo no Japão e na Cidade do México, cronistas ibéricos, mestiços e indígenas interessam-se pelas fábulas dos habitantes da Índia e da América. É que os universos miscigenados da monarquia católica são também mundos "comunicantes". Os súditos indígenas e mestiços devem fazer uma ligação entre seu próprio passado e mesmo sua ideia do mundo – que os nauas chamavam de *anahuac* – ao universo dos cristãos e dos ibéricos. Para os mestiços que se reconhecem como tal, trata-se de uma dupla tarefa. Ela é ao mesmo tempo mais complexa e mais acrobática, pois lhes é preciso tanto conectar-se com o passado autóctone, quanto com a história cristã e europeia. Tarefa à qual dedicam-se na Nova Espanha historiadores da dimensão de Diego Muñoz Camargo e Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Outros mestiços, é verdade, como Ruy Díaz de Guzmán ou Diego Valadés, preferem omitir-se sobre a origem indígena e eliminar a condição de crioulo.

Para os índios, a operação só é mais simples em aparência. Agora o cronista chalca Domingo Chimalpahin tornou-se para nós mais familiar. Redigidas em náuatle, na primeira metade do século XVII, suas *relaciones* são anais indígenas, baseados na interpretação dos códices pré-hispânicos e coloniais, em que aborda alternadamente migrações, conquistas, alianças e genealogias. Mas Chimalpahin, que explora igualmente fontes europeias,[87] possui uma maneira muito própria de inserir a história do senhorio de Chalco-Amecameca – o "local" segundo nosso cronista – na perspectiva da mundialização ibérica, e de lê-la a partir da Cidade do México. E é justamente esse procedimento que faz toda a ambiguidade e todo o interesse do memorialista chalca.

Para conectar os mundos, Chimalpahin pilha o *Repertorio de los tiempos*, de Heinrich Martin (1606). Abre sua crônica sobre a história cristã do mundo com um "Livro da criação do céu e da terra e de nosso primeiro pai Adão e de nossa primeira mãe Eva". Um pouco depois, a narrativa da descoberta da América é introduzida na trama do passado mexicano. Encontra-se aí, ao lado dos fatos marcantes do ano de 1484, esta evocação da visita de Cristóvão Colombo aos soberanos de Castela e Aragão:

Auh no ypan xihuitl yn macuilli tecpatl de 1484... E é também nesse ano 5-silex 1484 que ele entrou no palácio dos *tlahtoque* [reis] dom Fernando e dona Isabel, *tlahtoque* de Castela. E aquele que entrou no palácio, aquele que se chamava Cristóvão Colombo, não era um espanhol (*amo español*); a Espanha não era sua pátria, pois, antes de partir para vir aqui, ele residia na cidade (*altepetl*) chamada Nervy, dependente e vizinha de outra que se chama Gênova...Traduzindo para o náuatle e adaptando a prosa castelhana do alemão Martin, o cronista indígena adota um ponto de vista que o obriga a corrigir a versão europeia. A "descoberta" da América não é senão uma "chegada", e é a Nova Espanha que se cita como destino exclusivo do empreendimento colombiano, bem antes de falar-se em Novo Mundo.[89] É evidente que, vista a partir de Chalco ou da Cidade do México, o objetivo da expedição não podia ser nem a Ásia de Colombo nem mesmo o Novo Mundo, mas sim a terra milenar da qual Chimalpahin era um dos últimos cronistas indígenas. Em 1493, a perspectiva da crônica ainda se modifica. Até aqui ela limitava-se a comparar acontecimentos mexicanos a acontecimentos europeus, justapondo duas crônicas "regionais". A partir de 1493, mundializa-se. A narrativa sinóptica inclui-se no quadro planetário, que a recepção da bula de Alexandre VI evoca: "O papa declarou como [o mundo] era dividido."[90]

As relações de Chimalpahin com o "local" e com o "global" refletem as transformações que a sociedade hispano-indígena sofreu durante um século. O "local" é ao mesmo tempo o próximo, o familiar, a herança secular chalca.[91] Mas é também a Nova Espanha, como se o espaço ancestral acabasse por ser "contaminado" pela maneira como os espanhóis concebiam e designavam sua conquista. A mesma ambivalência aflora no modo como Chimalpahin traduz os termos de "Novo Mundo". Em vez de recorrer à expressão espanhola *Nuevo Mundo*, o cronista utiliza uma fórmula híbrida, que parte da ideia naua de mundo, *cemanahuatl*, *cemanahuac*, mas confere a esse conceito, tão carregado de ressonâncias cósmicas, uma projeção ocidental.

Esse empreendimento intelectual não é isolado.[92] Se o procedimento dos

escritores mestiços da Nova Espanha, dos Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, dos Juan Pomar ou dos Diego Muñoz Camargo segue ainda outras vias, nem por isso compartilham menos a preocupação de construir uma memória local, que seria também uma memória do mundo. E os letrados da Nova Espanha, onde todas as origens acham-se confundidas, levam à sua mais alta expressão o que outras penas, em outras partes da monarquia, aplicam-se a imaginar e a colocar em palavras.

Destinos privados e mundialização ibérica

Assim, por toda parte, homens e mulheres são confrontados com entornos, com condições de vida e com desafios intelectuais, que lhes obrigam a redefinir suas origens, suas raízes e suas identidades.[93] A proliferação dos vínculos e das referências, os efeitos da distância e do descentramento, o nomadismo dos seres criam constantemente situações imprevistas e sem precedente, das quais se ressentem a visão e a escrita das coisas do mundo. Mas raros são os testemunhos que nos informam explicitamente sobre essa alquimia íntima das identidades e das raízes. Em 1591, depois de ter-se entregue a um elogio entusiasta de sua "pátria" de origem – "minha doce e cara pátria Constantina, onde Sevilha se diverte..."[94] –, o jovem médico Juan de Cárdenas surpreende-se a elogiar uma "terra estrangeira" – trata-se do México – depois corrige-se: "Mas que digo eu, estrangeira, quando tenho razão para dizê-la minha?"[95] Em um soneto de circunstância, que celebra o sucesso do *Peregrino indiano*, o irmão do crioulo mexicano Antonio de Saavedra Guzmán explica como este se ligou definitivamente à terra que cantou, a Nova Espanha. O poema tornará famoso o México, e este adotará Antonio: "O solo mexicano que você pagou assim / pela hospitalidade recebida / ficará orgulhoso de dizer-te seu."[96]

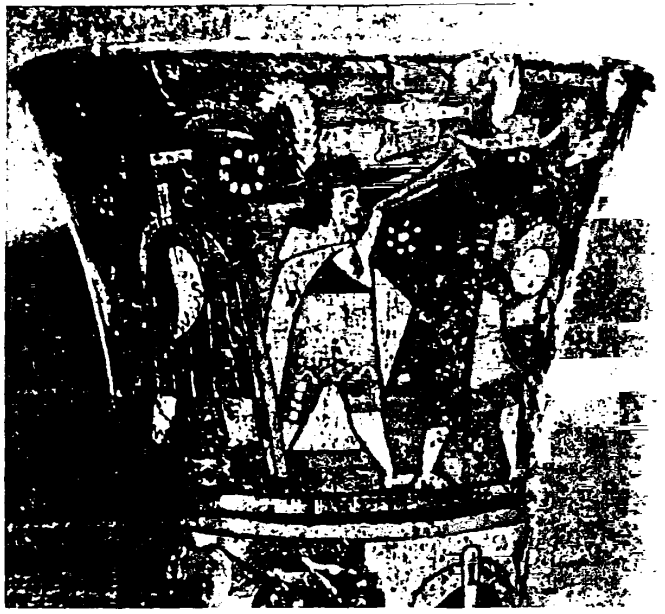
O raciocínio surpreende, se pensarmos que o poeta nasceu realmente no México. A prova disso é que, em fins do século XVI, ainda não era suficiente ter nascido no México para dizer-se filho seu!

As passagens entre os mundos não são exercícios fáceis, nem sempre bem-sucedidos.[97] Baltazar Dorantes de Carranza não nos esconde nada sobre seu despeito e sua falta de esperança. Ele que vê por toda parte ruir a sociedade, nascida no barulho das armas e da conquista espanhola, dos conquistadores, dos *encomenderos* e dos *beneméritos*, não se resigna ao triunfo do vício. O espetáculo da degradação social alimenta nele um sofrimento pessoal, em que se misturam angústia, tristeza, lassidão e essa amargura tão singular a que

chama de *desagradecimiento*: "Caí doente de um mal longo e interminável, e estava tão abatido que mil vezes quis jogar tudo ao fogo e não mais continuar."[98] O dominicano Durán chora a decadência da Cidade do México, a perdição da nobreza indígena, a miséria e a pobreza em que esta se enterra.[99]

Mas que atitude adotar quando se reivindica uma origem indígena no interior da monarquia católica e que se nutre uma visão tão trágica do mundo indígena quanto a de Guamán Poma? O radicalismo crítico do cronista peruano é ainda mais tocante, porque ele não chega nunca a uma ruptura com a Coroa, o que não poderia de maneira alguma confundir-se, como se escreveu, com "uma tentativa desesperada de tampar as lacunas da comunicação".[100] Guamán Poma joga com as formas e os gêneros literários, aliando a crônica à sátira e a sátira ao sermão, para denunciar as contradições de uma sociedade colonial insuportável aos indígenas.[101] Nele, a apropriação da escrita alfabética, do castelhano, dos procedimentos literários e cartográficos, das imagens e das ideias europeias serve para que ele defenda magistralmente um ponto de vista local, que se apresenta como o ponto de vista indígena por excelência. Mas poderia ainda o autor separar a esfera indígena da esfera europeia? O questionamento da dominação colonial, "que pôs o mundo pelo avesso", acompanha-se de uma fidelidade reiterada à monarquia. Por mais temerário que seja, o cronista peruano não questiona jamais a pedra angular do sistema, a onipotência do monarca do mundo. A tradução política, social e cultural dessa visão das coisas exige que os caciques indígenas retomem as rédeas do poder, mas que eles o façam sob a liderança do soberano, vestindo-se à europeia, aprendendo a escrita latina e as leis das Índias, seguindo os relógios, para organizar o tempo de trabalho, e mostrando-se cristãos exemplares.[102] Essa é realmente a força do consenso que o censor, um pouco menos severo do que foi Diogo do Couto, exalta em seu *Soldado prático*: "Não ha outro [império] maior no mundo, assim em grandeza, jurisdição e cidades formosíssimas, com em riquezas e cristandade (...) Que por toda a India, desde Sofala ate Japão, ha mais de dois milhões de cristãos, afora o grande número que cada dia saem das pias do santo baptismo."[103]

Para seus partidários americanos, africanos e asiáticos, a monarquia confunde-se com o mundo. Seu gigantismo os une, os estreita e os galvaniza. Não poderia haver outros mundos possíveis. Ao mesmo tempo, seus saberes e suas existências conectam-nos a espaços intermediários, a esses *middle grounds*, que, durante muito tempo, tomou-se como periferias, ao passo que, na realidade, sempre se encontram no cruzamento dos mundos.[104] O



Vaso ritual "kero", Peru, por volta de 1650.
Museu Britânico, Londres. Werner Forman, akg-images.

balanço é impressionante: *experts* de todos os lados e de todas as origens, empreendimentos heteróclitos, mais ou menos improvisados, sempre obstinadamente perseguidos, saberes mestiços, ao mesmo tempo europeus e autóctones, muitas vezes mais ocidentais que indígenas, mas bastante americanizados, africanizados ou orientalizados, para que não se possa confundi-los com os que os gabinetes europeus filtram e propagam.

Ainda hoje o Velho Mundo está longe de ter absorvido esses tesouros de observação. Grande quantidade de manuscritos perderam-se ou só foram publicados nos séculos XIX e XX, em outros contextos e outras mundializações. Mas o essencial não é o destino traçado para essas investigações e para seus autores; é a multiplicação, *in loco*, dos contatos e do intercâmbio que a coleta planetária acarretou. A elaboração lenta, progressiva de um tecido de relações que, à custa de inúmeros confrontos e cumplicidades, construiu a mundialização ibérica e conectou entre si as terras da monarquia católica.[105]

Capítulo XI

As primeiras elites mundializadas

Depois que pusermos os pés na Coreia, de lá poderemos estender os braços até a China.

Rodrigo de Vivero, conde do Vale de Orizaba, crioulo da Cidade do México, 1609

Qualquer que seja a amplitude de sua visão do mundo, a maior parte dos *experts* da monarquia continua fiel a uma região do globo. Crioulos ou europeus, mestiços ou indígenas ocupam raramente o proscênio e vivem uma carreira local, distanciados dos grandes órgãos da monarquia, ou, então, sujeitos a empregos de segunda categoria. Em compensação, outros súditos da Coroa deslocam-se entre os continentes, pensam e organizam a comunicação entre as diferentes partes do mundo, desenvolvendo projetos religiosos, políticos e intelectuais em escalas sem precedente. Em vários aspectos, esses seres são mutantes que prefiguram as elites mundiais de nosso tempo.

Elites católicas

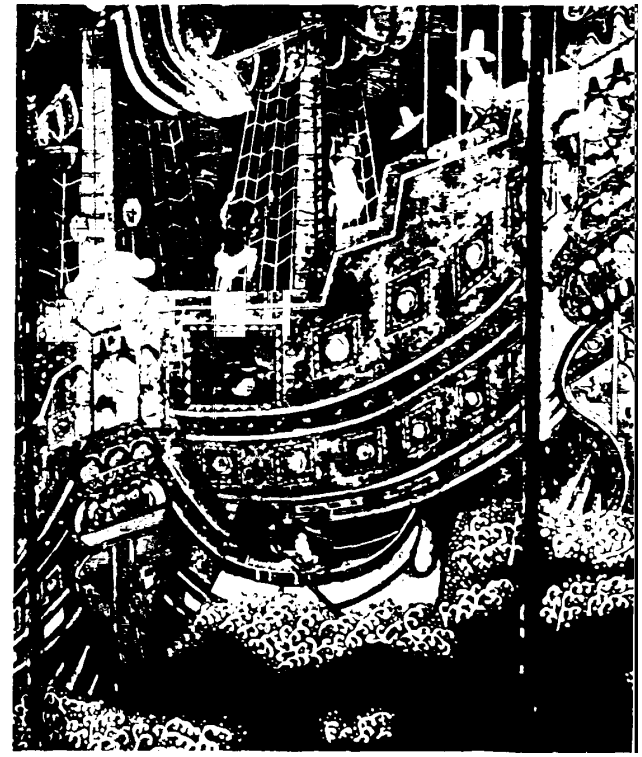
Conhecemos mal esses grupos em virtude de terem sido submetidos ao leito de Procusto das historiografias nacionais. Privados de sua estrutura original e tornados irreconhecíveis, muitos artesãos da mundialização ibérica foram simplesmente escamoteados da cena histórica. Alguns não são desconhecidos dos historiadores das instituições: são os vice-reis das Índias ocidentais e da Índia portuguesa, os Antonio de Mendoza, os Luis de Velasco, os Francisco de Toledo, os presidentes e os juízes das audiências do império espanhol, os governadores de Angola, os capitães do Brasil.[1]

A coorte dos vice-reis espanhóis, que reinaram alternativamente no México e nos Andes, e seus vínculos com os vice-reis de Nápoles, para além do Atlântico e do Mediterrâneo ocidental, poderiam abrir a vasta galeria das elites mundializadas: os Velasco, pai e filho, o conde de Monterrey, o marquês de Montesclaros, o marquês de Guadalcazar.[2] Com eles transitam as modas, as ideias, os livros e os cortesãos: quando se instala em Lima com sua mulher, dona Ana, e seus dois filhos, Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache e vice-rei do Peru, é cercado por um grupo de 174 pessoas.[3] Outras figuras, menos visíveis, mas talvez ainda mais evocadoras do desdobramento da monarquia católica, exercem funções em vários continentes e aprendem a evoluir entre as "quatro partes do mundo".

A carreira do português Luís Mendes de Vasconcelos oferece um largo leque dessas intervenções planetárias. Na Europa, esse soldado participa da expedição espanhola dos Açores e da guerra de Flandres; na Ásia, serve na frota do oriente como "capitão-geral," antes de obter na África o governo de Angola (1617-1621). Ambicioso, a ponto de cobiçar o título de vice-rei da Etiópia, liga-se a Antonio Fernandes de Elvas, todo-poderoso detentor do contrato do tráfico de escravos, que faz do Atlântico Sul um novo Potosi. Entretanto, Mendes de Vasconcelos acha ainda tempo para redigir sua famosa descrição de Lisboa, *Tratado de la conservación de la monarchia de España*, um tratado da arte militar (1612) e algumas poesias bilíngues, em português e castelhano.[4] Como ele, esses servidores da monarquia são muitas vezes empreendedores, chamados, a um certo momento ou outro de sua existência, para tomarem iniciativas, cujo alcance será continental ou ainda mais vasto. Quando a Coroa lhes confia responsabilidades políticas, tratam dos dossiês intercontinentais e transpõem, às vezes, até as fronteiras da dominação ibérica para dedicarem-se às potências asiáticas, que resistem ainda ao monarca católico: a China, o Japão, a Índia do Grão-Mogol, o império otomano. Desejosos de fazer coincidir os limites da monarquia católica com as do globo, formam os primeiros contingentes de uma elite globalizada, dedicada à tarefa prometeica de ligar entre si os mundos do rei Felipe e de apoiar a Coroa ibérica, diante de seus rivais planetários, europeus e asiáticos.

Da China ao rio da Prata

Nascido na metade do século XVI, Martín Ignacio de Loyola possui ascendentes que parecem tê-lo predestinado a percorrer o mundo e a pensá-lo. Por parte de mãe, não é nada menos que o sobrinho-neto de Santo Inácio de Loyola. Seu pai, um Mallea, pertencia a uma família habituada aos horizontes europeus e oceânicos da monarquia. Esta serve em Flandres, Nápoles, Malta, Sicília, "na frota das Índias".[5] Martín deve sua notoriedade a um texto, *Itinerário do custódio Martín Ignacio*, publicado na famosa *História da China*, de Juan González de Mendoza, que teve um sucesso fulgurante na Europa.[6] No entanto, não foi sua celebridade literária que fez de Martín uma figura representativa das primeiras elites mundializadas, mas os espaços em que ele evoluiu.



Navios portugueses em Macau. Detalhe de um biombo chinês, 1577.
Werner Forman, akg-images.

A primeira parte de sua carreira desenrola-se nas dependências asiáticas da monarquia, em Manila, Macau e Malaca. Os agostinianos espanhóis haviam precedido os franciscanos nas rotas da China. Um deles, Martín de Rada, foi quem provavelmente inspirou os passos de Martín Ignacio de Loyola. Depois dos estudos em Paris e em Salamanca, Rada, em 1561, ganhou o México, onde conheceu o suficiente da língua otomi para redigir um método de aprendizagem dessa língua e alguns sermões. Renuncia ao bispado de Jalisco para embarcar com Legazpi e Urdaneta, em 1564, na expedição, que abre uma vez por todas a rota das Filipinas. Uma vez no arquipélago, torna-se o provincial de sua ordem, aprende a língua de Cebu e compõe um catecismo, antes de lançar-se ao chinês. Suas tentativas na China resumem-se a malogros. Incansável, participa de uma expedição em direção a Bornéu e morre no decorrer da viagem, de retorno a Manila. Por seus conhecimentos, sua flexibilidade e seus projetos, Rada tem o estofo das elites mundializadas: mobilidade planetária, projetos grandiosos (dos quais a evangelização da China) e domínio das línguas não europeias, ameríndias ou asiáticas.

Em junho de 1581, é a vez de Martín Ignacio de Loyola deixar Sevilha e tomar o caminho da Ásia, em companhia de um grupo de monges franciscanos. Sua rota atravessa a Nova Espanha, uma etapa obrigatória em direção às Filipinas. Deixa Acapulco em março de 1582 e "navega sem nunca ver terra" na "maior extensão marítima do mundo". De Manila, decide ir a Macau com seis outros monges para anunciar a chegada de Felipe II e a união das duas coroas aos portugueses da região. É seu desejo também criar uma missão para os lados da Conchinchina. Mas os monges fracassam nas costas chinesas, "a melhor terra do mundo",[7] onde passam por todo tipo de tribulações, antes de chegar a Macau. Nem pensar em evangelizar essa parte do mundo sem o concurso dos portugueses desse posto avançado da China. Negociações resultam em um audacioso remanejamento do mapa eclesiástico: os conventos de Macau e de Malaca separam-se da província espanhola de São Gregório, e Martín torna-se custódio da nova província asiática. Viaja, então, a Malaca, mas aí tem tão má acolhida que foi preciso que retomasse a rota da Europa, via Ceilão, Tuticorin, Cochin, Goa, Madagascar, Santa Helena e Lisboa, onde desembarca em agosto de 1584. Primeira volta ao mundo e fracasso em todo o trajeto? Não inteiramente. Martín relata uma história circunstanciada de sua passagem na China, seu *Itinerário*, e aproveita de sua estada em Roma, em 1584, para obter de Gregório XIII a autorização para voltar à China, com a concordância do rei. Retorna, pois, à Ásia: dessa vez passa por Lisboa e Goa, onde sua presença exaspera os franciscanos portugueses, que protestam contra a intromissão escandalosa desse missionário espanhol, chamado de "comissário de padres descalços da ordem de São Francisco, nessas regiões da China".[8] De 1585 a 1587, Martín encontra-se em Macau, onde retoma a responsabilidade do convento franciscano, mas choca-se com a tripla hostilidade das autoridades portuguesas, dos jesuítas e até dos chineses, que o expulsam de Cantão, onde, apesar de tudo, teve tempo de aprender "bastante do mandarim e de sua escrita".[9] As rivalidades entre espanhóis e portugueses nessa parte do mundo acabam por vencer o monge, que se resigna a voltar para a Espanha, via Manila e México. Espera convencer Felipe II a suspender a hostilidade dos portugueses. Tarefa perdida. Em 1589, no retorno de sua segunda volta ao mundo, Martín Ignacio de Loyola retira-se ao convento de Cadahalso e renuncia definitivamente a evangelizar a China.

Português a cavalo em Macau. Detalhe de um biombo chinês, por volta de 1650.
Werner Forman, akg-images.

Mas trata-se somente de uma curta pausa. Em 1595, o monge embarca com missionários a caminho do rio da Prata, via Panamá, Pacífico Sul e Chile. Inicia a segunda fase de suas atividades e fixa-se no hemisfério Sul. Martín dedica uma dezena de anos à "conversão dos pagãos" no Paraguai e no Tucumán, esforçando-se para achar os "remédios suficientes para ajudar essas províncias". Apoiando-se em sua experiência asiática, cuida para que o bispo e os religiosos pertençam à mesma ordem mendicante, a fim de evitar os conflitos que havia sofrido na outra parte do mundo.[10] Tendo chegado como custódio da província franciscana, nomeado bispo do rio da Prata, em 1601,[11] dedica-se de corpo e alma à sua nova diocese, onde falta tudo. Precisa importar ornamentos, imagens, "breviários, manuais, livros de canto..." Consegue que o mosteiro de São Lourenço do Escurial lhe dê de presente uma trintena de missais, que o vice-rei de Portugal lhe expeça sinos de Lisboa e que a Caixa de Potosi lhe conceda uma ajuda financeira. De volta da Espanha, Martín funda uma confraria em Buenos Aires, em 1603, e encoraja o desenvolvimento das reduções franciscanas na região. O sínodo de Assunção é o apogeu de seu episcopado: escolha do guarani como língua de evangelização, imposição do catecismo do franciscano Bolaños, admissão dos decretos do terceiro concílio de Lima. Em 1605, exausto, o monge-bispo pede a Felipe III "que lhe permita voltar para morrer em um canto da Espanha", acrescentando "que um bispo tão pobre ficará satisfeito com pouco". Em vão. Morre um ano mais tarde em Buenos Aires.[12]

Nessa parte longínqua do mundo, Martín Ignacio de Loyola dedicou-se igualmente a um outro negócio. Partindo do rio da Prata, os estabelecimentos espanhóis procuravam comerciar com o Brasil, apesar das repetidas interdições (1594, 1595, 1600), mostrando bem que as ordens reais chocavam-se contra fortes resistências.[13] O controle e o desenvolvimento de um litoral sem recursos, exposto aos ataques dos piratas ingleses, constituíam uma questão de vida ou de morte para a região. As medidas destinadas a reforçar as defesas locais eram, porém, raramente seguidas de efeitos, pois a monarquia tinha prioridades que quase não estavam de acordo com as necessidades dessa parte do mundo. Quando Felipe II tomou a resolução de nomear um castelão para defender o porto de Buenos Aires, este acabou por ser despachado para a Itália com seus 300 homens. Buenos Aires pagava uma vez mais o preço por uma estratégia planetária que não tinha os recursos políticos, dividida que estava entre campos de ação dispersos nos

dois hemisférios. A proibição de comércio com o Brasil, decretada em 1594, havia esvaziado a cidade de sua população, e o futuro de Buenos Aires dependia da retomada do intercâmbio. Como obter os instrumentos de um "socorro espiritual e temporal"? Em julho de 1600, a municipalidade pediu a Martín para ir negociar na Espanha a reabertura do porto de Buenos Aires. Em Madri, o franciscano explicou que, se obtivesse a "autorização para exportar os produtos do país para o Brasil, para a Guiné e para as outras ilhas e terras vizinhas, e de trocá-los por roupas, ferro, negros e outras coisas",[14] as autoridades de Buenos Aires poderiam começar a proibir a entrada de comerciantes estrangeiros e controlar as transações. Martín teve ganho de causa. A ordem real de 20 de agosto de 1602 fixou a quantidade e a natureza das mercadorias – "farinha, carne-seca, sebo" – que todo ano podiam deixar Buenos Aires em direção ao Brasil. O comércio estava autorizado por seis anos, mas a autorização mantinha a proibição de deixar sair o dinheiro do país. Naquele momento, essa decisão era equivalente a uma segunda fundação. Ela assegurava o futuro da cidade.

Um outro negócio ia em breve explodir. Muitos portugueses aproveitaram-se dessa melhoria para instalar-se e casar-se em Buenos Aires. Como em geral eram marranos suspeitos perante as autoridades eclesiásticas, em 1603 a Coroa decretou a expulsão de 40 súditos de origem portuguesa.[15] Martín interveio, então, novamente, junto a Felipe III, para defender a causa de Buenos Aires. Se era escandaloso que as Índias acolhessem "tanta gente malnascida, cristãos novos, gregos, franceses, flamengos e outros povos", não era verdade que havia "entrado por aqui em 50 anos tantos quantos penetram pelo Panamá todo ano". Os portugueses de Buenos Aires que aí haviam se casado dedicavam-se a profissões de artesão ou à agricultura, e todos contribuíram para a prosperidade do rio da Prata. Afinal, não eram eles súditos do mesmo rei? A repressão da Inquisição e a vigilância da Coroa deviam exercer-se sobre outros portos, como Nombre de Dios ou San Juan de Ulúa, já que "o Peru e o México inteiros estavam cheios [de estrangeiros]".

Uma visão global

Os empreendimentos de Martín Ignacio de Loyola podem ser medidos a partir da mobilização que impulsiona as elites católicas através do mundo. A primeira viagem de Martín, de Sevilha a Lisboa via Manila e Macau,

cobre 9.040 léguas. Durante sua vida, o monge fez duas vezes a volta da monarquia, ou seja, duas vezes a volta ao mundo. Percorre a América do Sul, chegando ao rio da Prata pelo Peru, os Andes e o Chile. Para ir à Ásia e de lá voltar pelo Pacífico, atravessou por duas vezes o México, designado por ele como um dos "maiores e mais ricos reinos do mundo, excetuando-se a China". Compreende-se que nele o comparatismo tenha se tornado um reflexo obrigatório, uma segunda natureza, a exemplo de Bartolomé de Las Casas, de quem é um leitor atento.

Martín Ignacio de Loyola faz um confronto de tudo o que lhe é dado observar. No decorrer de sua viagem ao Novo México, percebe "em um dos vilarejos uma pega em uma gaiola, como se estivesse em Castela, e sombrinhas, como as que se trazem da China, sobre as quais estavam pintados o sol, a lua e grande quantidade de estrelas".[16] A comparação nem sempre privilegia a Espanha: a cidade chinesa de Saucheofu parece-lhe três vezes mais extensa que Sevilha, e o império mongol, o maior do mundo depois do dos chineses.[17] O porto de Lisboa, que frequenta em suas viagens para a Ásia e o rio da Prata, tornou-se-lhe tão familiar quanto o de Sevilha. Expressa o mesmo grande interesse pelas atividades comerciais de Buenos Aires, de Malaca ou de Cantão. Calcula, por exemplo, "que saía todo ano de Cantão para as Índias de Portugal três mil quintais de seda, sem contar as quantidades exportadas para o Japão e as que carregam mais de 15 navios com destino às Filipinas".[18] Para tanto, o homem de Deus está sempre em estado de alerta em relação a uma conjuntura que favorece a evangelização das regiões que visita, e seu *Itinerário* é antes de tudo um diagnóstico religioso da China e dos reinos da Ásia.[19]

As atividades de Martín são aparentemente o testemunho de uma dispersão planetária e giram em torno de circunstâncias que parecem não ter ligação entre si. Suas intervenções tomam um caminho mais coerente, desde que as coloquemos nos horizontes da monarquia católica e no cruzamento de várias redes que encerram o globo. Primeiramente, uma rede eclesiástica, pois o franciscano Martín pertence a uma ordem que enviou seus monges ao coração da Ásia, na Idade Média, e aproveita-se agora da mobilização ibérica para tornar-se planetária. É, quanto a esse aspecto, o digno rival da Companhia de Jesus.[20] Martín será, assim, custódio de Macau, antes de tornar-se o terceiro "custódio das províncias do rio da Prata". Mantém igualmente relações com uma outra instituição intercontinental, o

Santo Ofício da Inquisição, do qual é o comissário para o rio da Prata. Essas redes eclesiásticas fazem dupla com uma rede familiar e "nacional", no sentido do século XVI. Martín pertence à "nação" basca, como muitos de seus companheiros, e é um Loyola: não é só o sobrinho-neto de Santo Ignacio – do qual ele leva o nome –, mas também o primo de um Martín de Loyola, que morreu governador do Chile (1598), depois de ter ficado ilustre dominando o último inca, Tupac Amaru (1572), e esposando a herdeira da linha imperial, Beatriz Clara Coya de Mendoza. Se isso não for suficiente, Martín dispõe de um trunfo político importante, que saberá usar sob o reinado de Felipe III: seu tio é o duque de Lerma, o favorito do rei, que obtém para ele a "mitra miserável" de Assunção.

Apesar das distâncias consideráveis que separam sua área de ação, os empreendimentos asiáticos e americanos de Martín têm mais de um ponto comum. As redes do monge são mobilizadas a serviço dos interesses planetários da monarquia. A conversão da China, a questão das relações entre Manila e Macau, a liberdade do comércio com o Brasil e com a Guiné põem Martín em confronto com as dificuldades que a fronteira ou *demarcación* entre as possessões portuguesas e as possessões espanholas levanta por toda parte. A união das coroas não a aboliu. Por mais que portugueses e castelhanos sejam os súditos de um mesmo rei e os fiéis de uma mesma religião, as vantagens que oferece a complementaridade dos impérios são amplamente contrabalançadas pelas velhas susceptibilidades, que opõem os cleros e as burocracias. Se fisicamente, na América do Sul, o limite que separa o Brasil dos territórios espanhóis é muito impreciso, ele revela-se mais flexível na Ásia, onde se perde em mares longínquos, entre ilhas mal conhecidas e insubmissas.

Martín não se deixa jamais aprisionar pela esfera local e regional. O monge estava convencido de que a inserção do rio da Prata no coração da monarquia não questionava somente as relações com o Brasil português. A via *platense* oferecia uma alternativa à rota oficial, que ligava as minas de prata dos Andes aos portos do Caribe, onde a frota espanhola do Atlântico esperava a chegada dos metais peruanos. Rompendo com o monopólio de Portobelo e desenvolvendo a via do Tucumán, criar-se-ia uma nova saída à prata de Potosi, de que se aproveitaria a região desfavorecida do rio da Prata.[21] Sem contar que Buenos Aires poderia prestar um apoio estratégico às tropas destinadas ao Chile.[22] Àqueles que o acusam de levar "a falência do

comércio da Espanha para as Índias", Martín responde como súdito e como ator de uma monarquia planetária. Que mal Buenos Aires poderia causar às finanças do rei, se se pensa "na quantidade de milhões que vão do Peru e do México para as Filipinas" e aos navios "na sua maioria carregados de mercadorias de contrabando que penetram no Peru"? "O que conto não é algo que me relataram, mas que constatei com meus próprios olhos, quando vi no porto de Calhao um navio carregado de mercadorias da China, que valiam mais que tudo o que tinha entrado nesse porto há 50 anos e que todo o valor dessa província onde me encontro." Em uma palavra, a conexão *platense* contra a conexão chinesa. A questão ultrapassa o domínio da liberdade comercial. No espírito de Martín Ignacio de Loyola, economia e política estão sempre juntas: o contrabando de tecidos importados da China ameaça a estabilidade do império; o valor das mercadorias vindas da Espanha corre o risco de sofrer um colapso, diante da proliferação das importações chinesas. De tanto querer fechar Buenos Aires, os ministros do rei deixam aberta "essa imensa porta pela qual escapam tantos milhões todo ano". As consequências serão desastrosas: "No dia em que as Índias deixarem de depender em tudo da Espanha, é certo que a ordem espiritual e a civilização desabarão."[23]

Nas três partes do mundo

A China havia sido um fiasco para Martín Ignacio Loyola. O Japão sorriria mais a Rodrigo de Vivero? Nascido no México em 1564, morto em seu país natal em Tecamachalco, em 1636, esse crioulo mexicano também procurou abraçar a Ásia e a América através de seu raio de ação e de sua reflexão.[24] Possuía todos os trunfos que fazem de um súdito da monarquia um membro eminente das elites católicas: a família e as redes, a riqueza, a audácia política e intelectual, a capacidade de pensar o mundo. Embora as fontes oficiais sejam discretas sobre suas atividades comerciais e ele jure ter-se mantido à distância dos "negócios", sabe-se que pertencia aos meios mais abastados da Nova Espanha. Na sua morte, Vivero deixou uma fortuna de 360 mil pesos. Nunca se recuperou, depois de ter perdido, em naufrágio nas costas japonesas, as "lembranças" de sua estada nas Filipinas, "mobiliário chinês, diamantes e rubis valendo mais de 100 mil ducados". Possuía uma biblioteca e lia muito, pilhando o historiador Fernández Navarrete, citando os *Hieróglifos* de Pierio,[25] invocando como todos a autoridade de Plínio e de Ptolomeu.

A família paterna de Rodrigo de Vivero era originária de Castela, a Velha. Seu avô havia esposado Antónia de Velasco, cujo irmão Luís tornar-se-á o segundo vice-rei da Nova Espanha. Seu pai seguiu o tio Luís e a família estabeleceu-se no México. No decorrer de sua carreira, Rodrigo saberá tirar proveito de suas relações com os Velasco, esses atores imprescindíveis da cena mexicana e hispânica, já que o filho desse tio avô por aliança – ele também de nome Luís – reinará por duas vezes sobre a Nova Espanha, antes de ficar à frente do Conselho das Índias. Quanto à mãe de Rodrigo, também nascera no México. Tinha origens bascas e sevilhanas e detinha a rica *encomienda* de Tecamachalco, no vale de Puebla, onde seu filho Rodrigo morreu em 1636. O avô e o pai de Rodrigo pertenciam à ordem de Santiago, o que não era nada mal. Pelo lado materno, Rodrigo de Vivero estava ligado a dom Martín de Yrcio, "um dos primeiros descobridores e conquistadores da Nova Espanha e da Cidade do México",[26] a dom Tristan de Luna y Arrelano, governador e capitão-geral das províncias da Flórida, e ao primeiro vice-rei do México, Antonio de Mendoza. Acrescentemos que seu irmão, Francisco de Velasco, era *calificador* do Santo Ofício e que seu filho natural se juntara aos jesuítas, o que consolidava as relações de Rodrigo com dois corpos essenciais da Nova Espanha e da monarquia, a Inquisição e a Companhia de Jesus.

No final de sua vida, em recompensa aos serviços prestados em toda a extensão do império, Rodrigo recebeu o título de visconde de San Miguel; posteriormente, o de conde do Vale de Orizaba. Os grandes campos de cana-de-açúcar, onde se maltratavam escravos africanos e a mão de obra indígena, tomavam assim, pelo menos no papel, ares de senhorio, à europeia. O sucesso de Rodrigo de Vivero se revela ainda mais brilhante quando sabemos que, até então, no México, só os descendentes de Hernán Cortés, os marqueses do Vale, podiam vangloriar-se de possuírem títulos. Isso só se explica pela trajetória desse homem, devotado de corpo e alma à monarquia, que acompanha desde o nascimento da união das duas coroas até seu declínio, nos anos de 1630.

Muito jovem, Vivero é enviado à corte de Felipe II, onde se torna pajem da rainha Ana. Passa em seguida a servir, por dois anos, nas galeras da Espanha, sob o comando do marquês de Santa Cruz, antes de reunir-se à "expedição" de Portugal. Aos 16 anos, assiste à invasão do reino, seguindo o duque de Alba.[27] Depois de Portugal, teria visitado a Itália. De volta à Nova Espanha,

combate os índios do norte e empenha-se em socorrer o porto de Acapulco, ameaçado pelos corsários ingleses. Obtém, então, empregos que lhe obrigam a percorrer a Nova Espanha. Nomeado *corregidor* de Cholula, familiariza-se com uma cidade próxima de Puebla de Los Angeles, onde vive uma forte comunidade indígena, ainda apegada à lembrança dos tempos pré-hispânicos.[28] Em 1595, torna-se *alcaide mayor* e castelão do forte de San Juan de Ulúa, que defende a entrada do porto de Veracruz. Do litoral do Pacífico às costas do golfo do México, Vivero dispõe de todo tempo livre para captar as consequências mundiais da posição da Nova Espanha. Novamente, enquanto *alcaide mayor*, viaja a Taxco, em 1597, no coração de uma das grandes regiões argentíferas do México. Suficiente para construir sua fortuna pessoal e iniciar-se às questões levantadas pela produção da prata. Só lhe restará experimentar os riscos e os perigos da guerra nas fronteiras setentrionais, ocupando durante seis anos o cargo de governador e capitão-geral do reino da Nova Biscaia. Mais livre de seus movimentos que um *corregidor* ou um *alcaide mayor*, é-lhe necessário combater as resistências das populações indígenas e a precariedade dos estabelecimentos espanhóis nessa zona pioneira. Guerreia com os acajes, que cercam as minas de San Andrés e de Topia; extermina-os ou condena-os a trabalhos forçados nas explorações da região.

Em 1608, um novo emprego o remete para o outro lado do Pacífico. Promovido a governador interino das Filipinas, Rodrigo de Vivero embarca para Acapulco em 15 de março de 1608 e chega ao arquipélago três meses mais tarde. Quando, no ano seguinte, o governador enviado da Espanha chega por sua vez a Manila, Rodrigo deixa o arquipélago para retornar a sua terra natal, mas um naufrágio o joga nas costas do Japão. Aí permanece por mais de um ano, de setembro de 1609 a outubro de 1610, antes de regressar novamente ao México. Após anos difíceis – a partida de Luis de Velasco para a Espanha, em seguida, a sua morte em 1614, o priva de um apoio precioso –, Rodrigo aproveita a nomeação de um novo vice-rei, o marquês de Gelves, também seu parente, para retomar o trabalho. Obtém o cargo de capitão-geral de Terra Firme e Veragua, relacionado com o cargo de presidência da audiência do Panamá. Mais ainda que Manila, o Panamá é um setor estratégico da monarquia, já que é o lugar que fiscaliza o roteamento do dinheiro do Peru para o mar do Caribe, o Atlântico e a Espanha. Novamente a sombra do clã Velasco: Rodrigo sucede a Diego

de Velasco, que já lhe havia deixado o governo da Nova Biscaia. Passará oito anos no Panamá, antes de retirar-se para as suas terras de Orizaba, na Nova Espanha. Na verdade, francamente, o lugar não é de seu gosto: tem palavras duras para "o Panamá onde se vê enterrado sem mais nenhuma esperança". Sua carreira, porém, está longe de ter acabado. Em 1632, confiam-lhe a defesa do porto de San Juan de Ulúa contra os ataques holandeses. Quatro anos mais tarde, em 1636, é nomeado "mestre de campo e lugar-tenente de capitão-geral das costas do Mar do Norte e dos portos afins". Vê-se no coração da reforma militar, levada a cabo por Felipe IV e pelo marquês de Cadereita, seu representante na Nova Espanha: reorganização da guarnição de 300 homens; "reforma" das companhias de infantaria; recrutamento e enquadramento da "milícia" que forma o batalhão escolhido no bispado de Puebla; implantação de uma defesa rápida e descentralizada.[29] É que a monarquia trava, então, uma guerra mundial contra a Holanda, do Brasil português às terras da Ásia.

Conexões planetárias

Esse soldado e esse administrador é também um escritor, que deixa uma série de testemunhos reveladores dos empreendimentos desenvolvidos pelas elites católicas da monarquia. Como os *experts*, possui uma sólida experiência de campo, mas a sua cobre vários continentes: a América, a Europa e a Ásia. Conhece a Península e a Itália. Frequentou a corte. Na Nova Espanha, conviveu primeiramente com os índios do centro do México, posteriormente com os Chichimecas insubmissos do noroeste, esses acajes que tão eficazmente "pacificou".[30] Na Ásia, descobriu as populações filipinas, antes de ter mergulhado durante um ano no interior da sociedade japonesa. Na América Central, encontra os negros e os indígenas da região do Panamá, que não são os mesmos com os quais cruzou nas ruas da Cidade do México, de Cholula ou de Taxco.

É sobre a questão asiática que Vivero faz as análises mais impressionantes. A partir do fim dos anos de 1560, a chegada dos espanhóis modificou a situação dessa parte do globo, fazendo do oceano Pacífico um mar navegável de um extremo a outro. Manila abria aos comerciantes orientais uma nova rota para a Europa, via Pacífico e México, oferecendo uma alternativa à rota portuguesa pelo oceano Índico. A presença espanhola não era isenta de intenções de conquista. Guardava uma ambição vaga

e desmedida, combatida por uns, apoiada por outros: a de prosseguir a conquista espiritual e mesmo militar, pondo um pé no Japão, na Coreia ou na China, até mesmo nos três países ao mesmo tempo. A nomeação de Rodrigo em Manila o havia colocado no coração da Ásia espanhola. Viu-se vizinho desses portugueses que ele mesmo havia contribuído para submeter, um quarto de século antes, no tempo da "expedição de Portugal". Como tratar os rivais que haviam se tornado súditos do mesmo rei?

Manila era também a porta do Japão. A capital das Filipinas abrigava numerosos japoneses convertidos, e missionários espanhóis aproveitavam desses intermediários para introduzir-se no arquipélago, contrariando as proibições das autoridades japonesas e quebrando o monopólio espiritual que os jesuítas portugueses se tinham concedido. Os japoneses de Manila não haviam esperado a chegada dos espanhóis para instalar-se nas Filipinas, onde se entregavam a todo tipo de comércio e formavam uma colônia bastante animada. Em 1606, haviam se revoltado e foram brutalmente reprimidos.

Tratar com o Japão é uma outra história. Nos primeiros anos do século XVII, o xógum Ieyasu parece querer dar provas de boa disposição em relação à Espanha.[31] Em 1602, concede-lhe a liberdade de comerciar e de navegar no Japão e, no ano seguinte, despacha uma embaixada junto ao governador das Filipinas, para pedir que o galeão de Manila faça escala no arquipélago. Procurando favorecer o comércio em seus portos, o xógum trata bem os missionários espanhóis e portugueses que afluem ao arquipélago. Porém, em 1606, Ieyasu toma novamente medidas contra a nova religião, proibindo a conversão dos japoneses ao cristianismo. A decisão nada tem de anódino, se se considera que, no momento de sua estada no Japão, Vivero não contabiliza menos de 300 mil cristãos. A questão religiosa tanto quanto as rivalidades comerciais nessa região do globo iriam bloquear a entrada do Japão nos circuitos ibéricos? Porque, na verdade, é disso que se trata, desde que duas rotas, a do Pacífico e a do oceano Índico, liguem as costas da Europa ocidental às do arquipélago japonês.

No Japão, aproveitando sua permanência imprevista e forçada, Vivero completa as informações colhidas em Manila, estudando a situação política e econômica do arquipélago. Após ter atravessado décadas de turbulências, o país vivia desde 1598 sob o domínio de Ieyasu, que havia se apoderado

do xogunato e construía as bases do governo dos Tokugawa.[32] Os grandes senhores do país, os *daimyo*, no seu conjunto, haviam se submetido ao vencedor e se curvado diante do regime autoritário, conhecido sob o nome de *bakufu*. Pouco importa que Vivero tenha negligenciado muitas particularidades do Japão dos Tokugawa, que tenha feito de Ieyasu um "imperador" e de seu filho um "príncipe". Observa, capta palavras e decifra hierarquias. Um rei, ou *daire* (o *Tenno*), instalado em seu palácio de Meaco (Kyoto), goza de prerrogativas essencialmente cerimoniais – trata-se de fato do imperador do Japão. Um xógum todo-poderoso domina alguns senhores, os *tono* (deformação de *dono*), todos à mercê do novo poder, com exceção de alguns "reis" mais ou menos independentes. Para imaginar de que maneira o crioulo mexicano percebeu a sociedade japonesa e seu sistema político, é preciso lembrar que ele tinha em mente pelo menos quatro formas de organização social muito diferentes umas das outras. O confronto dessas experiências compunha um panorama de uma diversidade que dificilmente poder-se-ia conceber no Velho Mundo. Havia primeiramente a sociedade castelhana, de onde sua família era originária, com seus vestígios de regime senhorial; a sociedade colonial do centro da Nova Espanha, com seus índios, suas *encomiendas* e a ausência – ou quase – de títulos de nobreza; o mundo das fronteiras do México setentrional, uma zona pioneira e caótica onde, para um olho ocidental, tudo estava para ser construído; enfim, o mosaico das Filipinas, onde um tênue verniz hispânico recobria populações autóctones mistas de chineses e japoneses. É um dos traços característicos das elites católicas, já detectado em Martín Ignacio de Loyola, o fato de combater populações extremamente diversas, provindas de histórias sem relação umas com as outras. Que tinham em comum os índios nômades do norte do México com os samurais da corte de Ieyasu? As sociedades ibérica e japonesa carregavam cada uma delas o peso de milênios, enquanto a Nova Espanha contava só com um século de existência, e os confins da Nova Biscaia eram ainda inexplorados. O *patchwork* do arquipélago filipino reunia uma série de desafios ao redor da ameaça muçulmana, rivalidades portuguesas, pesadelo holandês e a desconcertante complexidade das sociedades asiáticas.

No Japão, Rodrigo de Vivero dispõe do apoio dos franciscanos, enquanto deve enfrentar a hostilidade dos jesuítas. É, porém, o provincial da vice-província das Filipinas, Pedro Montes, que o acompanha

Comerciante português no Japão. Detalhe de um biombo japonês, 1620.
Instituto de Arte, Chicago. Werner Forman, akg-images.

por ocasião da audiência que lhes concede o xógum, e é ainda um outro jesuíta, o italiano Giovanni Batista Porro, que serve como intermediário entre Vivero e Ieyasu. Mas novos adversários espreitam Rodrigo de Vivero: os holandeses, os inimigos mais obstinados da monarquia também haviam chegado ao Japão. O crioulo encontra, pois, os principais rivais dos castelhanos no interior e no exterior da monarquia. Os conflitos europeus o atingem do outro lado do globo, como eles o alcançarão ao fim de sua carreira, quando o enviarão a Veracruz com o fito de repelir "uma frota de inimigos holandeses que tentavam invadir o porto de San Juan de Ulúa".

Que esperam os japoneses dos espanhóis? Que mineiros da Nova Espanha venham ajudá-los a "explorar seus metais" e que comerciantes e mercadorias do Japão possam atravessar o Pacífico: "Queriam conhecer a rota e esse comércio que era útil aos dois reinos." Insistem para "que se estabeleçam

Português no Japão. Detalhe de um biombo japonês, início do século XVII.
Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (DR).

o comércio e as trocas entre o Japão e a Nova Espanha", para reforçar ainda mais as conexões do mundo. Vivero exulta: a ocasião lhe parece excepcional, daquelas "que não se encontrarão durante séculos". Mas ele impõe suas condições: que o xógum expulse os holandeses que fazem comércio com o arquipélago. A crer nele, a Espanha teria tudo a ganhar com uma aliança com o Japão. A jovem cristandade local será mais bem protegida e poder-se-ia vislumbrar uma ajuda ao Japão para conquistar a Coreia, uma região "com abundância de ouro e de prata, rica em recursos semelhantes

aos da Espanha, dotada de grandes aglomerações com construções sólidas. Depois que pusermos os pés nela, de lá poderemos estender os braços até a China."[33] Em compensação, a hostilidade dos japoneses só poderia ajudar os holandeses que, tornando-se os donos do Mar do Sul, obteriam os meios para impedir o comércio entre as Filipinas e o México. Como defender, então, as Molucas e expulsar os holandeses de Ternate? Comercialmente, os espanhóis têm tudo a ganhar tratando com o Japão:

> É certo que o Japão possui uma grande abundância de ouro e prata, o que não é um mau preço de retorno para os tecidos, a cochonilha e o índigo, os couros, os feltros, as cobertas e outras mercadorias, que apreciam e das quais têm necessidade, mas das quais a Espanha e as Índias são tão ricas que se lhes pode tirar bastante lucro. Já que se conservam e que se defendem as Filipinas, que enviam tafetás, pratos e tigelas de pacotilha, contra um milhão e meio que chega de lá todo ano, mais razões se têm para apreciar o Japão, que recebe o que nos é inútil e retorna o que para nós é tão vantajoso![34]

No entanto, a expertise mundial de Vivero não se restringe ao intercâmbio através do Pacífico. A experiência do Panamá abre-lhe outros horizontes que nos levam da Ásia à América Central e à América do Sul. Vivero pretende melhorar as circulações entre o Peru e o oceano Atlântico, propondo a abertura de uma nova via, destinada a duplicar a do Panamá. Sua análise do transporte da prata de Potosi até o mar do Caribe repousa no estudo das limitações sazonais que se exercem em cada região do continente, desde as chuvas das montanhas, que fazem girar os moinhos de triturar a prata de Potosi, até a cheia dos rios que atravessam a América Central. A partir desses dados climáticos e da avaliação da duração nas travessias, enquanto presidente da audiência do Panamá, Vivero sugere organizar o ritmo das frotas entre a Espanha, a América Central e o Peru, seguindo um novo calendário. Como se o espaço da monarquia fosse um dado mensurável, controlável e que não houvesse mais a fazer senão gerir da maneira mais eficaz. Imaginando circulações continentais e intercontinentais, que levariam em consideração as múltiplas variáveis de que podia dispor, Vivero revela-se novamente capaz de conceber uma região planetária como um conjunto de zonas interdependentes. A seus olhos, a reorganização dos circuitos comerciais entre os Andes e o Caribe devia igualmente ser útil à navegação no Pacífico, e a criação de arsenais e de fundições no litoral do "Mar do Sul" servir às frotas da China e das Molucas.[35]

Mas que fazer com esses imensos territórios que se estendem ao norte da Nova Espanha dos quais a Nova Biscaia lhe serviu de aperitivo? A franja oriental da América do Norte era ameaçada pelos estabelecimentos ingleses da Virgínia – "com mais de 4 mil homens" – e pelos das Bermudas. Jamais desprovido de ideias, Vivero imagina ainda nesse caso estratégias e propõe soluções: conquistar a Virgínia, depois expulsar os 600 holandeses que ocupam o arquipélago. Novamente, Vivero traça mapas, articula relações entre a Flórida, o Novo México e Zacatecas e exalta-se com a perspectiva de apoderar-se dos territórios que se estendem do Pacífico ao Atlântico, pronto ainda a acreditar que a América do Norte abriga populações fantásticas, monópodes, gigantes e outras criaturas de orelhas que pendem até o chão.

Que intercâmbios desenvolver entre as diferentes partes da monarquia? Vivero está convencido de que as produções têxteis e agrícolas das Índias são suficientemente abundantes para que a América não dependa da Espanha: vinhos de Trujilho e de Nazca, azeitonas, carnes, aves, tecidos de Puebla e de Tlaxcala, seda de Mixteca, linho de Quito... Deseja, em contrapartida, desenvolver o comércio entre a Nova Espanha, o Japão e a China. Sua preocupação em afastar os estrangeiros inspira-se nas mesmas veleidades protecionistas. Dessa vez o exemplo lhe vem do exterior: "Se o turco, o mouro, o japonês e o chinês vivem em paz e a preservam, recusando o acesso de suas terras aos estrangeiros, por que a Espanha não faria o mesmo?" Ataca também tanto os banqueiros genoveses, acusados de enriquecerem-se "com nosso sangue", quanto os europeus, instalados nas Índias e "naturalizados", "com mil privilégios que lhes trazem vantagens, com mulheres e crianças, que são tão infiéis aos castelhanos e que amam tanto sua pátria que negam tudo isso, e expedem cartas que informam sobre tudo o que se passa aqui". Resumindo, essas pessoas servem de ponte aos holandeses. Daí a necessidade imperiosa "de arrancar uma vez por todas essa má raiz e de fazê-los sair das Índias, sem deixar que nenhum volte nem entre na Espanha".[36]

Esses ímpetos xenofóbicos traem a época a que pertencem. Acompanham uma visão crítica da monarquia que, nos anos de 1630, diante da Holanda, da França e de seus fracassos financeiros perdeu a segurança triunfalista de outrora. Um tipo novo de consciência territorial está emergindo. Nascido dos impasses da monarquia, de seu mau funcionamento repetido – a revolta da Cidade do México, em 1624, é uma prova disso –, o projeto de Vivero propõe um reequilíbrio das relações no seio da dominação ibérica. A monarquia

contabiliza excesso de monges e excesso de estudantes. É preciso proibir a emigração espanhola para as Índias, fonte de empobrecimento e de despovoamento para a Península. A chegada clandestina dos súditos do rei é ainda mais catastrófica porque estes escapam rapidamente a todo controle,

> pois o negro e o índio os escondem ou, então, são ajudados pela sua própria província e pelo seu povo. E como o país é muito extenso, montanhoso e oferece esconderijos fáceis, quando reaparecem, ninguém os reconhece. Foi por isso que se deu no Peru e no México uma grande mistura de povos diferentes, o que é muito prejudicial ao bom governo desse país.[37]

O espectro da mestiçagem e o fantasma da plebe assombram Vivero, que vê no conluio "dessas pessoas ociosas e vagabundas" com os negros e os índios a origem da sublevação da Cidade do México. Como se as misturas e os fluxos clandestinos ameaçassem o belo equilíbrio da monarquia, com suas populações idealmente compartimentadas e hierarquizadas.

Para Vivero, a monarquia deve repousar em princípios legalistas que exijam a aplicação das leis, a luta contra a fraude, a expulsão dos incompetentes e a proteção das populações indígenas. Hostil ao trabalho dos índios nas minas e à prática do *repartimiento*, que não é a seus olhos senão uma forma de "escravidão perniciosa", pede que os índios vivam separados dos espanhóis, "pois se se pode dizer do escorpião que só o seu hálito já envenena e mata, poder-se-ia bem dizer a mesma coisa do espanhol em relação ao índio".[38] Os *pueblos* indígenas mais prósperos ou menos enfraquecidos não são aqueles que ficam isolados? Opõe-se vivamente à política de "congregações" que teria causado o desaparecimento, em seis anos, de mais de 500 mil indígenas. A retirada dos índios de suas terras inspira-lhe até páginas surpreendentes, em um homem que tanto "peregrinou" pelo mundo: "É claro que o índio miserável, que só cultiva a terra a dois metros de sua casa, não irá nunca percorrer de quatro a seis léguas para achar a que ele teve que deixar e que, em poucos dias, será ocupada pelos espanhóis com ou sem títulos legais." Como proprietário esclarecido, que se vangloria de saber aquilo de que fala, dono de grandes criações de gado e de moinhos de açúcar, Vivero deseja que os trabalhadores indígenas sejam tratados como "jornaleiros na Espanha".[39] Os índios não são "homens livres", segundo ordem dos reis católicos?

Mas Vivero se faz também o porta-voz de seu meio crioulo. Com tons que lembram os de Baltazar Dorantes de Carranza, defende ardorosamente a

causa de seus congêneres, "as pessoas nascidas nas Índias, que descendem daqueles que conquistaram o país". Na organização planetária da monarquia, a dominação dos povos da Península sobre os brancos das Índias lhe parece inadmissível. Por que, para distribuir os empregos americanos, seria preciso que se desse preferência aos "cortesãos de Madri" em detrimento dos "crioulos"? Os espanhóis das Índias nada têm a invejar aos da metrópole:

> Saíram da Cidade do México e de outras cidades do reino; são oradores de uma extraordinária eloquência em língua latina; filósofos e artistas famosos, grandes teólogos, muito versados nos cânones e nas leis: não preciso de outra prova senão o fato de as universidades e os conventos estarem repletos de talentos raros e de espíritos hábeis.
>
> Os crioulos têm
>
> a vantagem que lhes dá sobre os recém-chegados a experiência, o conhecimento das Índias e dos indígenas, de sua língua (coisa tão importante para conseguir governá-los tão perfeitamente), tudo isso deveria ser suficiente para preferir os crioulos. Que os serviços de Flandres se paguem em Flandres e na Espanha; que os portugueses sejam recompensados em seu país e que o povo das Índias o seja nas Índias. Assim, Vossa Majestade será inteiramente servida, e eles se mostrarão satisfeitos e recompensados.[40]

Um carioca mundializado

A parte portuguesa da monarquia tampouco é desprovida de figuras experimentadas a sulcar os espaços e a ligar os continentes. "Protagonista importante no plano político e administrativo da união ibérica",[41] Salvador Correia de Sá e Benevides nasceu em Cádiz, em 1602. Seu avô paterno é um português, Salvador Correia de Sá, segundo capitão-geral do Rio de Janeiro, onde se estabeleceu com a família, enquanto seu avô materno é um espanhol, Manuel de Benevides, que ocupou os cargos de castelão, posteriormente, de governador de Cádiz. Em 1631, esposando, em Tucumán, Catalina de Ugarte y Velasco, a sobrinha do antigo vice-rei da Nova Espanha e do Peru, Luis de Velasco, Sá e Benevides alia-se ao "clã" dos Velasco ao qual, sabe-se, Rodrigo de Vivero era, ele próprio, também aparentado. Em 1615, depois de ter provavelmente estudado com os jesuítas de Lisboa, Salvador chega ao Brasil em companhia de seu pai Martim de Sá.

De 1630 a 1635, Salvador conhece um período "hispano-americano": participa de expedições contra os índios do Chaco e de Tucumán, ocupa-se da *encomienda* que sua esposa possui na região. Essa instituição é uma singularidade do império espanhol, que não deve escapar aos olhos de um português.[42] Os apoios de Salvador na região não são negligenciáveis, já que o governador espanhol do Paraguai é o esposo de sua prima Vitória. A esses acrescentam-se alguns parentes espanhóis em Buenos Aires, que facilitam sua inserção na província do rio da Prata. Aliás, Salvador de Sá não se interessa só por essa região tão crucial para o intercâmbio com o Brasil. Lança-se em uma longa viagem aos Andes, que o leva até as fabulosas minas de Potosi.

De 1634 a 1636, primeiro intermédio europeu para Salvador, que retorna à Península Ibérica. A partir de 1637, abre-se sua fase carioca propriamente dita. Obteve de Lisboa o cargo de governador da capitania do Rio de Janeiro, onde sucede a seu pai. A ruptura da união das duas coroas o leva a escolher o bom partido, o do novo soberano de Portugal, João IV, que o recompensa nomeando-o governador das frotas do Brasil, em 1643; posteriormente, membro de seu conselho de ultramar. Quatro anos mais tarde, inicia-se seu grande período africano. Salvador organiza a reconquista de Angola, que caíra nas mãos dos holandeses desde 1641. A frota que cria no Rio de Janeiro deixa a baía de Guanabara em 1648.

Duzentos e setenta anos antes que o exército *yankee* do general Pershing atravesse o Atlântico, para participar da Primeira Guerra Mundial e bater-se nas trincheiras de Lorena (1918), levantava âncora do Rio de Janeiro a primeira *task force*, equipada e armada no essencial por colonos do Novo Mundo.[43]

Salvador livra Angola dos holandeses em três meses e governa essa terra da África até 1652, submetendo os sobas do reino do Ndongo e concluindo um tratado de paz com o rei do Congo. Como carioca, não parou de reforçar a força territorial do governo do Rio de Janeiro e acabou por obter, em 1659, o título tão cobiçado de capitão-geral da *repartição do sul*. Mas, um ano mais tarde, uma revolta dos habitantes do Rio de Janeiro o obriga a ganhar novamente Lisboa, onde se mistura às intrigas da corte. Em 1678, oferece-se outra vez para partir para a África oriental, a fim de reprimir uma rebelião às portas de Mombasa. Dez anos mais tarde, acaba em Lisboa uma existência construída entre três continentes e dois impérios.

Salvador é, pois, ao mesmo tempo um português profundamente radicado na capitania do Rio de Janeiro, um conhecedor excepcional da presença espanhola no sul do continente americano, um familiar da corte de Lisboa, um amigo dos jesuítas e o detentor de uma sólida experiência africana. Tudo isso faz dele um importante especialista do Atlântico Sul, esse "arquipélago do Capricórnio"[44] ao redor do qual edificou-se o Brasil moderno. Os fluxos comerciais que irrigam essa parte do mundo ligam as reservas de escravos da África ocidental às minas de prata de Potosi. Como Martín Ignacio de Loyola e ainda melhor que ele, Salvador interessa-se pelo destino dessa parte do mundo. Reúne informações e monta projetos de cada lado do Atlântico: sonha com a criação da colônia de Sacramento, de forma a estender a fronteira meridional do Brasil, e propõe tirar Buenos Aires dos espanhóis, em 1644. Na mesma época, preocupa-se em consolidar os vínculos entre o Rio de Janeiro e os portos da África. "Graças à reconquista de Angola, que a expedição luso-carioca de Salvador de Sá realiza, a economia brasileira apropria-se por dois séculos da maior reserva africana de mão de obra."[45] O que não o impede de organizar expedições à procura do ouro, da prata e das esmeraldas do Brasil.

Os horizontes planetários de Salvador, suas redes, sua aptidão para intervir nos palcos mais diversos – os paiaguás e os guaicurus do Chaco central (Argentina) não são os jagas de Matamba nem os reizinhos de Angola[46] – fazem dele o análogo luso-brasileiro do hispano-mexicano Rodrigo de Vivero, seu parente longínquo, não fosse a "traição" que Salvador cometeu em 1640, quando preferiu seguir Portugal na secessão e na restauração. Importante é que esse carioca híbrido, habituado a evoluir entre os continentes, oferece um exemplo também espetacular das elites mundializadas, cuja eclosão foi favorecida pela monarquia. Sua extraordinária capacidade de iniciativa nutre-se de uma percepção aguda das relações a serem desenvolvidas entre as diferentes partes do mundo. A exploração das três principais fontes de riquezas do hemisfério Sul – a prata dos Andes, o açúcar do Brasil, escravo africano – exigia o estabelecimento da conexão *platense* e sua articulação com a conexão africana. Salvador teria até desejado prolongá-la em direção ao oceano Índico, ligando Angola à Moçambique. Para consegui-lo, seria preciso toda sua alquimia empreendedora, apoiada em sólidas bases locais, elas mesmas amparadas pela dominação tentacular que os membros de sua família exerciam sobre a região do Rio de Janeiro.[47] Efeito de retorno

da mundialização ibérica e da aproximação dos continentes, os negros da África iam ser expulsos com a mesma violência que os índios do Brasil, já que os luso-brasileiros podiam, daí por diante, travar sua guerra do *sertão*, de cada lado do Atlântico. Em 1665, Salvador de Sá terá até mesmo a ideia de enviar os "mulatos alforriados, rebeldes e criminosos" que "proliferam" no Estado do Brasil, para combater em Angola.[48] O "repatriamento" dos mestiços descendentes de escravos da África teria selado ainda mais fortemente as relações entre as duas margens do Atlântico Sul.

Poeta entre dois continentes

Pode-se reduzir a mundialização ibérica ao domínio da guerra, da diplomacia ou da cristianização? Outros atores mais inesperados contribuíram para ampliar a esfera da dominação ibérica acima dos continentes. Quando Vivero explica que "os reis da Espanha tornam-se os maiores e os mais poderosos do mundo" e que "tudo indica a grandeza da Espanha e dessas Índias, onde ao primeiro olhar descobrem-se minas",[49] seu triunfalismo não é isolado. Encontra-se aí o eco dos arroubos entusiastas do poeta Bernardo de Balbuena: "Oh Espanha valorosa, que coroa / o monarca do Velho e do Novo Mundo."[50]

Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, Cidade do México, Melchior Ocharte, 1604.

Repetidas vezes, o autor de *Grandeza mexicana* serviu-nos de guia e de ponto de referência na exploração da mundialização ibérica, que decidimos pesquisar a partir da Nova Espanha. O encontro do poeta e do servidor da monarquia não é fortuito. As estrofes de *Grandeza mexicana* são de um extremo a outro políticas. Exaltam a dominação planetária da monarquia, tanto quanto a capital da Nova Espanha, e inscrevem-se em uma produção intercontinental que metamorfoseia a literatura europeia em literatura ocidental. Originário da Mancha, como Dom Quixote, Bernardo de Babuena nasce em Valdepeñas, em 1562, o ano de nascimento de Lope de Vega. Tem apenas dois anos quando seu pai, que possuía bens no noroeste do México, volta para a Nova Espanha. Reúne-se a ele 20 anos mais tarde, em 1584. Um ano depois de sua chegada ao México, Balbuena faz sua iniciação na carreira literária ganhando um prêmio em um concurso organizado por ocasião da festa do Corpo de Deus. Seu sucesso o introduz nos círculos letrados da capital da Nova Espanha. Mas é em Guadalajara que se prepara para a carreira eclesiástica. As ligações de seu pai com essa região do México explicam por que aí passa uma parte de sua existência. Nova distinção em 1590, por ocasião do concurso organizado para festejar o vice-rei Luis de Velasco. Dois anos mais tarde, Bernardo é nomeado capelão da audiência de Guadalajara, de onde ele se afasta para tomar posse da paróquia de San Pedro Lagunillas e iniciar a redação de seu poema *El Bernardo*. Sua vida desenrola-se, então, entre o noroeste do México e a capital da Nova Espanha, que não deixa de visitar. Bem no início do século XVII, é pároco em San Miguel de Culiacán, no oeste da Nova Galícia, nos confins das Índias ocidentais. É nessa região que põe um ponto final em *El Bernardo*, ano em que Shakespeare termina o *Otelo* e Tomaso de Campanella sua *Cidade do Sol*. Contendo 5 mil oitavas, 40 mil versos consagrados à gesta de Bernardo del Carpio, adversário de Carlos Magno e de Rolando, o vencedor da batalha de Roncevaux, *El Bernardo* é um tecido de aventuras medievais que exploram todas os naipes do gênero e lançam incursões no céu das Índias e da Nova Espanha. É também "um fantástico canto de triunfo, consagrado à história e à grandeza da Espanha, inteiramente imbuído das ideias espanholas de dominação universal, encarnadas em todos os seus personagens e seus episódios fabulosos".[51]

O ano de 1604 é próspero para o poeta, já que é marcado pela publicação de *Grandeza mexicana*, na Cidade do México. A obra conhece duas edições, a

primeira dedicada ao arcebispo do México, García de Mendoza y Zuñiga, e a segunda, ao conde de Lemos. A morte do prelado tinha na verdade imposto a escolha de um novo protetor, o conde de Lemos, então no apogeu de seu poder. Os sonetos que introduzem o poema permitem imaginar o ambiente em que vive Balbuena: estão aí membros da Inquisição, crioulos letrados da grande oligarquia fundiária, membros do clero da Nova Galícia e até seu irmão Francisco, que faz o elogio "de quem soube honrar / a melhor cidade do mundo".[52]

Desde sua chegada à Nova Espanha, Balbuena gravitara em meios que se limitavam a fazer duplicar no ultra-Atlântico a vida letrada das grandes cidades da Europa. O soneto lisonjeador que lhe consagra Antonio de Saavedra Guzmán revela a importância de sua inserção nos meios crioulos.[53] Os Saavedra Guzmán ocupam funções importantes na administração da Cidade do México e fazem parte da grande oligarquia fundiária.[54] A ascensão de Antonio, entrecortada de viagens à Espanha, tinha como fascinar Balbuena. Foi quando de sua segunda travessia atlântica que esse crioulo redigiu o *Peregrino indiano*, sua história rimada da conquista. Na Península, onde suas relações familiares lhe haviam aberto as portas dos meios literários, encontra Lope de Vega e Vicente Espinel, e o cronista Antonio de Herrera o ajuda a imprimir seu poema.[55] Depois de Antonio, Balbuena saberá aproveitar-se dos laços que se tecem entre os círculos ibéricos e os meios mexicanos.

Em 20 anos, Bernardo construiu progressivamente seu lugar no pequeno mundo literário mexicano. Resta-lhe conquistar a Península e transformar seu título de *bachiller* no de doutor, com a esperança de achar um emprego melhor na monarquia. Em 1606, dois anos depois da publicação de *Grandeza*, retorna a Madri e estabelece-se em Siguenza, onde obtém seu doutorado em Teologia. Em 1608, sua permanência na Península é duplamente recompensada: Balbuena recebe a distinção de abade da Jamaica e consegue publicar em Madri seu romance pastoral, o *Siglo de oro en las selvas de Erifile*. Transpondo habilmente a *Arcadia* de Jacopo Sannazaro,[56] o *Siglo de oro* mostra que a moda italianizante não se interrompia em Petrarca e que se podia sonhar em italiano às margens do Pacífico. Como *Grandeza mexicana*, a obra dedicada ao conde de Lemos, então todo-poderoso presidente do Conselho das Índias, Balbuena espera ainda dois anos para deixar a Espanha e ganhar Santo Domingo; posteriormente, a ilha da qual será

abade. Na Jamaica, sucede a um longínquo e ilustre predecessor, que não tinha nunca posto o pé na América, o cronista Pietro Martire d'Anghiera. Em 1619, Balbuena é gratificado com uma nova promoção, que o mantém nessa região do globo. Torna-se bispo de Porto Rico e assiste, dois anos mais tarde, ao concílio provincial de Santo Domingo. Só ao cabo de quatro anos vai para sua diocese. Em 1624, enquanto se acostuma à sua nova existência em San Juan, *El Bernardo* é publicado em Madri, no mesmo ano em que Juan Ruiz de Alarcón compõe *La verdad sospechosa*. Um ano mais tarde, a história mundial e a Guerra dos Trinta Anos o surpreendem na sua ilha tropical: sua casa e sua biblioteca são destruídas por piratas holandeses. Nunca mais se recuperou dessa catástrofe e morreu dois anos mais tarde, em 11 de outubro de 1627, em San Juan de Puerto Rico.

Balbuena é um nômade da monarquia que não hesita em apresentar-se como um homem dos confins. Na introdução da *Grandeza mexicana*, evoca suas longas estadas nas costas do Pacífico: "Lá, nas margens mais recuadas das Índias ocidentais, na região do Poente, quase nos limites que marcam o limiar da sociedade humana, parece que a natureza, cansada de estender-se em regiões tão acidentadas e tão caóticas, não quis criar mais terra."[57] Em todos os sentidos do termo, as regiões tropicais que bordam o Pacífico eram, então, os extremos do mundo. Perdido a mais de 700 quilômetros de Guadalajara e de 1.300 quilômetros da Cidade do México, San Miguel Culiacán[58] reúne, no início do século XVII, uma trintena de residentes espanhóis, servidores indígenas e escravos negros.[59] O povo de San Miguel Culiacán "não pensa e não se dá conta de que há outros povos no mundo (...); não se interessam pelas notícias; não querem saber se há guerras no mundo; são indiferentes aos movimentos da frota das Índias; à exceção do notário, ninguém aqui utiliza papel".[60] Compostela, no Nayarit, tampouco é mais entusiasta. Em 1605, uma vintena de residentes espanhóis aí vegetam. De vez em quando, algumas barcas chegam a Acapulco "para transportar tecidos da China e vinhos do Peru" ou, mais prosaicamente falando, sal na província vizinha de Culiacán.[61]

Embora confinado no fim do mundo, Balbuena escreve como se escrevesse em Madri, lançando-se na composição do *Siglo de oro* e *El Bernardo*, como se a criação ocidental estivesse totalmente liberada do quadro europeu. É nas províncias tropicais do Pacífico que imagina as paisagens bucólicas das *Selvas de Erifile* e a Espanha da Alta Idade Média, onde ressoam as

proezas de Bernardo del Carpio. Balbuena não escreve, porém, nem uma crônica do Novo Mundo nem uma epopeia mexicana, mas um poema de mais de 40 mil versos, que pretende imitar dois monumentos da literatura italiana do Renascimento, o *Orlando inamorato*, de Boiardo, e o *Orlando furioso*, de Ariosto; semelhante transplante não o impede de construir um nome e de atrair a atenção do grande Lope de Vega, que saúda em seu *Laurel de Apollo*, esse premiado dos poetas ibéricos, o "prelado generoso e tão douto Bernardo de Balbuena",[62] ao passo que, mais perto de nós, o crítico espanhol Menéndez y Pelayo faz dele "o verdadeiro patriarca da poesia americana".[63]

O poeta faz sua carreira nos dois continentes, adaptando-se a todos os contextos: metrópoles, cidades provinciais ou becos sem saída, como San Miguel Culiacán. Seus deslocamentos sucessivos constroem uma nova figura de escritor, sempre em movimento entre os continentes. Balbuena aprende a fiscalizar a publicação de sua obra em Madri, a partir de Santo Domingo e da Jamaica. O nomadismo do criador exige uma nova organização do trabalho de escritor. É a partir do Caribe que negocia a publicação de *El Bernardo*, reúne as referências da obra, corrige as provas, envia seus adendos a seu editor madrilenho.[64] E nada indica que as coisas estavam mais fáceis a partir de San Juan de Puerto Rico do que a partir de Compostela, no México. As notas, os manuscritos, os livros, a biblioteca pessoal do autor vão e voltam através dos mares, levados pelo fluxo da mobilização ibérica. Quando troca a Espanha pelo Caribe, é autorizado a levar 200 ducados em livros, isto é, cerca de mil volumes. A lista das fontes dos 40 mil versos de *El Bernardo* é interminável: Horácio, Aristóteles, Homero, Virgílio... O que quer dizer que, para escrever *El Bernardo*, *Grandeza mexicana* ou mesmo *Siglo de oro*, Balbuena deve ter constante em mente ou à mão uma grande quantidade de obras, quando não pode consultá-las em uma das novas bibliotecas das Índias, em Guadalajara, na Cidade do México, em Santo Domingo ou em San Juan.

Outros, mais ilustres que ele, atravessaram os oceanos. O destino do crioulo mexicano Ruiz de Alarcón, que partiu sem volta para a Península, cruzou o de Mateo Alemán, o criador do romance picaresco, que acabou seus dias na Nova Espanha. Balbuena singulariza-se por seu contínuo desapego: diferentemente dos precedentes, não se fixa em lugar nenhum. Pode cantar as riquezas da Cidade do México, exaltar o fato de ser o centro – "é o centro e o coração da grande esfera"[65] –, admirar a elegância da língua que

se fala ali – "o espanhol mais puro e mais distinto" –, exagerar sua inserção planetária – "ela mantém o globo por uma corrente" –, depois pegar a bagagem e continuar em outras latitudes sua carreira eclesiástica e literária.

Se a *Grandeza mexicana* desenvolve uma visão do mundo que muitas vezes nos guiou ao longo desses capítulos, *El Bernardo* contém igualmente episódios que descrevem o universo que o olhar móvel do poeta capta. Balbuena leva-nos em companhia de Reynaldos, Morgante e Orimandro no navio voador do mágico Malgesi, de onde se descobre um espetáculo tão inesquecível, que nenhum navegador pôde contemplar: o mundo visto a partir do espaço. A Europa, a Itália e suas belas cidades, a França e seus rios, a "Espanha feliz e guerreira",[66] o Novo Mundo, o estreito de Magalhães, o país dos patagões, o Brasil, os Andes, o Panamá, o México, Chiapas, Oaxaca, as margens do Pacífico e as terras da Nova Galícia, onde Balbuena redigiu os versos de *El Bernardo*: pouco importa que as imagens que desfilam diante de nós sejam as criações de um poeta; elas participam do mesmo esforço para transcrever a mundialização ibérica.[67]

Camões e Balbuena

Mesmo se a leitura de *El Bernardo* tornou-se tão difícil hoje quanto a de *Os lusíadas*, de Camões, a história da literatura recusaria sem dúvida alguma comparar as duas epopeias, e o sucesso que obteve o poema português não pode ser medido da mesma forma que a estima de que gozou na sua época *El Bernardo*. Essas obras têm, porém, um grau de parentesco. A carreira asiática do português e os voos planetários de *Os lusíadas* já reúnem as dimensões que fazem de Camões um letrado mundializado. Nascido em 1524, na pequena nobreza, atraído 20 anos mais tarde pela corte de João III, em Lisboa, o poeta se liga à casa do conde de Linhares que ele acompanha na África, em Ceuta, de 1549 a 1551. Um ano depois, embarca para Goa na frota de Fernão Álvares Cabral. Participa de expedições militares na Índia, patrulha no Mar Vermelho, consegue por um tempo um emprego de "administrador de heranças", em Macau, antes de ser destituído. Encontra-se, então, prestes a perder o manuscrito de *Os lusíadas*, quando do naufrágio no delta do Mekong. De retorno a Goa, procura a proteção dos vice-reis e embarca, em 1567, para Moçambique, onde se encontra com o cronista Diogo do Couto. De volta a Lisboa, dedica todas as suas forças à publicação de *Os lusíadas*, lançados em 1572, com o apoio de dom Manuel de

Portugal, e obtém do rei Sebastião uma renda que melhora o fim de seus dias. Camões falece em 10 de junho de 1580, às vésperas da união das coroas ibéricas.

OS
LVSIADAS
DE LVIS
de Camões.
¶ Pelo original antigo agora nouamente impressos.
EM LISBOA,
Com licença do Sancto Officio & Ordinario.
Por Manoel de Lyra. 1597.

Luís de Camões, *Os lusíadas*, Lisboa, Manoel de Lyra, 1597, akg-Images.

O poeta havia vivido uma existência "fragmentada através do mundo",[68] na qual os deslocamentos asiáticos e africanos haviam tecido a tela de fundo. É na Ásia que Camões procura inspiração, compõe seus poemas ou faz revisão de seus manuscritos. Por toda a parte, o poeta transporta seu conhecimento íntimo dos clássicos latinos, Virgílio, Ovídio, Horácio, contistas medievais, como Boccacio, sua familiaridade com a literatura italiana e espanhola. Petrarca, Juan Boscán e Garcilaso de la Vega o acompanham nessas viagens entre os três continentes. Como Balbuena, leva em suas malas e mais ainda em sua mente todo um repertório de formas e gêneros: a écloga, a elegia, a ode, o soneto, que cultivará sob o grande céu da Ásia. Em dois pontos principais prefigura magistralmente Babuena: edificando, dia após dia, uma obra ocidental longe das realidades e das contingências da Europa, mas também imaginando um mundo onde explode a grandeza do reino de que é o súdito. *Os lusíadas* e *El Bernardo* não são criações literárias mais

ou menos bem-sucedidas, nem explosões de exaltação nacionalistas a que muitas vezes a crítica ibérica as reduziu. Profetizando e celebrando o destino mundial de Portugal ou o destino planetário da Espanha, inscrevendo-os no espaço e no tempo do Ocidente, misturando inextricavelmente história e mitologia, as duas epopeias imaginam o mundo que as descobertas hispano-portuguesas criaram. Exploram todos os recursos da invenção poética para marcar, no globo de que compartilharam, a história providencial dos dois reinos ibéricos. Balbuena e Camões começam por descrever o universo, a vasta "máquina do mundo",[69] o grande "aparelho do mundo".[70] "Lá, [os heróis de *Os lusíadas*] percebem um globo suspenso no ar, que a luz brilhante atravessava de ponta a ponta; seu centro era, pois, tão visível quanto sua superfície".[71] E os "diversos continentes" desfilam diante de nossos olhos, "separados pelos mares furiosos, sedes de nações diversas, submetidas a reis diversos, costumes diversos e diversas crenças".[72] Com 30 anos de distância, longe de Goa e de Macau, às margens do Pacífico mexicano, o eco dos versos de Camões e o *leitmotiv* da diversidade ressoam nas estrofes de Balbuena: "(...) Homens e mulheres / de cores e de profissões diversas, / diferentes pelas línguas e origens, / pelas intenções, objetivos e desejos, / e, às vezes, pelas crenças e opiniões."[73]

A proximidade das duas obras é mais forte ainda se se aceita que *Os lusíadas* são também um poema à glória de toda a Espanha, o mesmo que dizer da Península Ibérica. "Nas literaturas hispânicas não há, sem dúvida alguma, poema tão 'espanhol' quanto *Os lusíadas*, não somente pelo heroísmo e pelo espírito de cruzada que aí são expressos, mas também pela forma glorificadora, orgulhosa e hiperbólica que o caracteriza."[74] Isso explica que essa obra tenha feito um sucesso considerável no mundo hispânico, atraindo para si leitores e tradutores, tanto na Espanha quanto na América. Se, no coração dos Andes, Henrique Garcés traduz seu compatriota em suas horas de liberdade, no México, os livreiros pedem regularmente exemplares de *Os lusíadas*,[75] que chegam por Veracruz, ao lado da *Araucana*, de Ercilla, e de *Orlando furioso*, de Ariosto. Pouco importa que Camões tenha sonhado um mundo reconciliado pelos navegadores portugueses com a harmonia perdida, ou que Babuena tenha preferido exaltar a supremacia das armas hispânicas; os destinos planetários da Península levam esses grandes nômades da monarquia a forjar o que a poesia do Renascimento europeu inteiro podia dificilmente oferecer-lhes: as palavras que dariam a ver e a pensar o mundo:

"Pois desde que se levanta o louro Apolo, / em seu carro de fogo, cujas chamas fazem fugir / o dragão gelado, relançado para o polo, / ele descobre, à medida que espalha sua luz, / um mundo semeado de brasões inteiramente bordados / com fios da fama espanhola."[76]

Elites católicas e mundialização ibérica

Esse punhado de existências dá apenas uma ideia sumária dos homens e dos meios responsáveis pela mundialização ibérica em suas dimensões políticas, religiosas, econômicas e artísticas. Essas primeiras elites mundializadas encontram-se nas alamedas do poder de um extremo a outro da monarquia católica. À vontade em cada continente, prontas para enfrentar as situações mais imprevistas, acumulam serviços no mundo inteiro e reagem a desafios que se exercem em escala planetária.[77] Em que esses meios diferem dos *experts* mencionados nos capítulos precedentes? A fronteira que os separa é por vezes tênue. O apego à Nova Espanha é tão vivo em Baltazar Dorantes de Carranza quanto em Rodrigo de Vivero. *Experts* e elites comungam uma mesma fidelidade ao monarca. As imprecações de Martín Ignacio de Loyola ou as de Rodrigo de Vivero contra os estrangeiros que invadem o Novo Mundo provam que a verve crítica não é monopólio de um Dorantes de Carranza ou de um Guamán Poma de Ayala. Mas, para os "práticos", os horizontes planetários são em parte virtuais, enquanto se confundem com a vivência das elites da monarquia.

À bagagem clássica, à sensibilidade ao lugar, à abertura sobre os outros mundos, as elites mundializadas acrescentam uma flexibilidade que lhes permite enfrentar a pluralidade e a diversidade dos reinos da monarquia. Mobilidade e nomadismo, flexibilidade dos apegos, passagens de um mundo a outro, multiplicidade das referências incitariam falar de um "cosmopolitismo católico", dando ao adjetivo "católico" esse duplo sentido que remete tanto à Igreja da Contrarreforma quanto à essência universal da monarquia. As elites se formam no embate com as diferentes regiões do mundo: Valdepeñas, México, Compostela, Porto Rico, Madri, para Balbuena; Cádiz, Rio de Janeiro, Buenos Aires, Luanda, Lisboa, para Salvador Correia de Sá. Quando o conde de Vale de Orizaba, o mexicano Rodrigo de Vivero, enumera para o rei Felipe IV as partes do globo que visitou, não é por acaso que ele acentua a mobilidade e a distância dessas terras: "[Eis] o que percorri no mundo, acumulando tantos méritos e tanto tempo perdido, ora na Espanha,

ora na Itália, ora no mar, ora nas Índias do México, ora na China e no Japão, e no centro de tudo isso, na antecâmara do Peru, que é o Panamá."[78]

A mobilidade tem prioridade sobre a origem geográfica. O lugar de nascimento das elites mundializadas não constitui um elemento determinante: pode-se ter nascido na Espanha, como Balbuena, ou nas Índias, como Antonio de Saavedra Guzmán ou Rodrigo de Vivero. Alguns nasceram na Península e, no entanto, pertencem a famílias já solidamente implantadas em uma outra parte do mundo: é o caso dos Velasco e dos Sá. Determinantes, as redes internacionais de parentes, de amigos, de confrades facilitam os deslocamentos entre as partes do mundo. Se Diogo do Couto, o cronista oficial de Felipe II, possui a informação e a amplitude de visão das elites da monarquia, falta-lhe precisamente o apoio das múltiplas redes, que facilitam a carreira intercontinental de um Martín Ignacio de Loyola ou mesmo de um Bernardo de Balbuena. As relações intelectuais são sempre úteis: permitem a um Balbuena promover-se na Península Ibérica. A inserção em organismos de dimensão continental – a grande burocracia das Índias ocidentais, ou a do Estado da Índia –, até mesmo em organismo de vocação imperial, como o Conselho das Índias ou o Santo Ofício, mantém seus membros em contato com as outras partes do mundo.

As elites católicas são recrutadas tanto no seio da burocracia quanto no clero, já que o regime do *patronato* espanhol e do *padroado* português coloca as igrejas da monarquia sob o controle da Coroa e que a Inquisição depende do querer do monarca. Somente a Companhia de Jesus, sem dúvida a elite mais dinâmica, a mais coesa e a mais empreendedora, escapa em parte ao olhar de Madri para ser dependente de Roma. Como as outras carreiras que acabamos de ver, a de um jesuíta espanhol como José de Acosta[79] conjuga nomadismo, atividades transoceânicas e preocupações planetárias. Acrescente-se a isso, para o autor da *História natural das Índias*, a glória de ser traduzido em castelhano, italiano, francês, alemão, holandês e muito evidentemente em latim.[80] Quando essas elites mundializadas são elites intelectuais, a visibilidade do homem e a da obra são indissociáveis.

Na falta de glória literária, as elites acumulam os títulos, os reconhecimentos ou as distinções. Martín Ignacio de Loyola morre como bispo do rio da Prata; Balbuena, bispo de Porto Rico; o filho de Salvador Correia de Sá foi feito visconde de Asseca;[81] Luis de Velasco, que exerce dois vice-reinados e a presidência do Conselho das Índias, ascende ao grau de marquês de

Salinas del Río Pisuerga;[82] o marquês de Montesclaros, vice-rei do México e do Peru, presidente dos Conselhos das Finanças e de Aragão, obtém um título de grande da Espanha, no fim de sua carreira.[83] Estamos longe dos abandonados da monarquia, sejam eles crioulos, como Baltazar Dorantes de Carranza; índios, como Guamán Poma; mestiço, como Díaz de Guzmán; ou mesmo europeus, como o Couto do *Soldado prático*. Que haveria de mais distante do triunfalismo da *Grandeza mexicana* que o testemunho de Dorantes de Carranza, que evoca um outro México, o dos arrivistas e dos escroques, e que, "atingido por um longo e interminável mal", sofre em sua carne os males da Nova Espanha;[84] a menos que o autor de *Grandeza mexicana* tenha sabido, melhor que o crioulo, dissimular suas inquietações e suas perplexidades?[85]

38

Quarta parte

A esfera de cristal

O império não se contenta em dirigir
um território e uma população; ele cria
o próprio mundo em que habita.

Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, 2000.

Capítulo XII

A pista dos objetos

Três pequenas vestimentas de plumas da Índia, quatro frentes de plumas mouriscas, duas cabeças de pássaro em plumas da Índia...

Guardaroba Medicea, 1539.

Como se percebe a irrupção dos europeus? A crônica que o muçulmano Zinadîm redige na Índia, por volta de 1579, evoca a chegada dos portugueses. O capítulo abre-se abruptamente com a visão dos navios que surgem no horizonte do oceano Índico:

> Foi em 1498 que os *franges* apareceram pela primeira vez em Malabar e chegaram em Pandarane em três navios, no fim da monção da Índia. Em seguida, por terra, ganharam o porto de Calicute, onde permaneceram meses, informando-se sobre o Malabar e sua situação.[1]

Faltam as imagens que nos reservam outras testemunhas, e outras chegadas em outras parte do globo. O *Códice Durán* é um manuscrito mexicano da época colonial, conservado hoje em Madri. Terminado em 1581, conta a história dos índios do México e contém dezenas de vinhetas policromadas, pintadas por mãos indígenas. Uma delas mostra a chegada dos espanhóis às costas do golfo do México.[2] O litoral dessa região do México é reproduzido com uma precisão que confunde; quase fotográfica. Empoleirado em uma árvore, um índio – que não é outro senão um enviado de Montezuma – observa o navio espanhol e um europeu em um barco, ocupado em pescar, não longe da margem. O *tlacuilo* mexicano inspirou-se, evidentemente, nas técnicas da gravura europeia; provavelmente, lembrou-se da cena, muitas vezes representada pelos artistas europeus, da entrada do Cristo em Jerusalém, na qual o anão Zaqueu, empoleirado em um sicômoro, nada quer perder do espetáculo.

Chegada dos espanhóis ao México.
Códice Durán, Madri, Biblioteca Nacional, 1581, cap. LXIX.

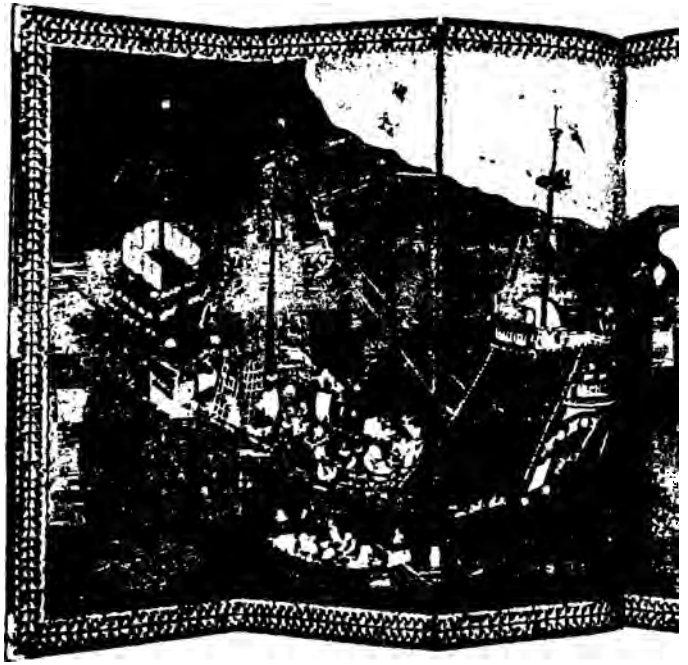
No Japão, na última década do século XVI, artistas retomaram um tema vizinho, pintando o desembarque dos portugueses no solo do arquipélago. Um biombo[3] apresenta, nos três painéis de sua parte esquerda, um grande navio negro cujos marinheiros descarregam a carga, ao passo que, à direita, um grupo de portugueses assiste ao desembarque das caixas. Vários dentre eles fumam tabaco – um produto e um hábito novo, introduzido pelos "bárbaros do sul", e que as autoridades do arquipélago acabaram por abolir. Os fardos de seda e os cofres chineses, representados no biombo, lembram a importância do comércio, entre a Índia, a China e o Japão, ao qual dedicavam-se os portugueses. O pintor japonês do biombo, Kano Domi, pertencia à famosa escola de Kano, cujo brilho dominou a pintura japonesa, no decorrer da segunda metade do século XVI e início do seguinte. Ele interpretou livremente os elementos estrangeiros, em particular o *kurofuné*, o "navio negro",[4] exagerando os traços que lhe pareciam característicos dos intrusos. O domínio do espaço é extraordinário: uma grande diagonal divide lado a outro a composição, separando a extensão marinha, semeada de ondas negras e prata, de uma margem, recortada em uma suntuosa folha de ouro. Esses biombos conheceram tal sucesso no mundo ibérico, que castelhanos e portugueses adotaram a palavra japonesa *byobu* (que se tornou *biombo*) para designá-los.

Cada uma dessas obras traduz, à sua maneira, a mobilização dos ibéricos, de um extremo a outro do globo. Uma delas deixa ver o prólogo da conquista espanhola, enquanto a outra encena a penetração comercial dos portugueses. Na pintura do códice reina a calma tranquila, antes da tempestade que varrerá as civilizações mesoamericanas. No biombo, tudo se resume a movimento dos navios, dos escravos e dos marinheiros, sussurro das ondas, ancoragem e desembarque, sinais de uma agitação trepidante, que o fechamento do Japão interromperá brutalmente, pelo menos no que se refere aos ibéricos. A pintura mexicana tem a discrição das vinhetas destinadas a decorar um manuscrito; o biombo japonês expõe explicitamente, em uma visão panorâmica, as peripécias da irrupção dos europeus. Um ponto comum, porém: o estrangeiro do biombo ou do códice é o castelhano ou o português. O "outro", aqui, é o ocidental. Essas duas obras confrontam-nos com a visão daqueles que, no Japão e no México, enfrentaram a mundialização ibérica, combateram-na ou a ela se acomodaram.

Todos os tesouros do mundo

No momento em que os comerciantes de Lisboa e os conquistadores castelhanos visitaram o Oriente e o Novo Mundo, códice e biombos ganhavam o mar em sentido contrário, para o prazer dos príncipes e a instrução dos sábios. Desses contatos com os outros mundos, a mundialização ibérica deixou múltiplos testemunhos. Os mais preciosos subsistem ainda hoje, no fundo de nossas bibliotecas e de nossos museus, sem que nem sempre nos preocupemos com as intenções que tiveram e com os gestos que os executaram. Ora, essas peças de um *kitsch* suntuoso ou de uma elegância singular, realizadas em matérias muitas vezes estranhas, contam uma mesma história de alcance planetário. Enquanto o essencial – o ouro africano, a prata americana, as especiarias, o açúcar, o tabaco... – desapareceu, engolido pelas economias europeias e asiáticas, tendo partido como fumaça ou absorvido pelos consumidores, essas peças contêm ainda a memória visível e silenciosa do que se passou entre as sociedades europeias e as outras partes do mundo. Enquanto os objetos de arte deixavam a Europa, em direção a outros continentes, milhares de peças, criadas em sociedades longínquas, faziam o percurso oposto, capturadas em circuitos, que as levavam para Lisboa, Sevilha, Roma ou Antuérpia. Grande quantidade de manuscritos, esculturas, pinturas e peças de mobiliário, surgidos do embate entre os

invasores ibéricos e os continentes, transitaram assim de um mundo a outro. Se eles materializam a onda de choque da mundialização ibérica, trazem também neles a intensidade das reações que suscitaram por toda parte e as apropriações sucessivas que modificaram suas formas, sentidos e funções. A mundialização não se reduz a circulações entre as quatro partes do mundo; implica forças diferentemente complexas que inervam a dominação ibérica, em escala planetária.



Chegada dos portugueses ao Japão. Biombo de Kano Domi, 1593-1600. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (DR).

Se a chegada dos tesouros mexicanos à Espanha e, posteriormente, a Bruxelas marca a entrada das artes mesoamericanas na cena europeia, tendo por testemunha privilegiada o pintor Albert Dürer, o movimento que os leva teve seu início bem antes dessa data. Poder-se-ia fazê-lo remontar às relações que, desde a alta antiguidade, unem a Ásia e a África à Europa mediterrânea, mas, em sua dimensão propriamente ibérica, ele data das expedições

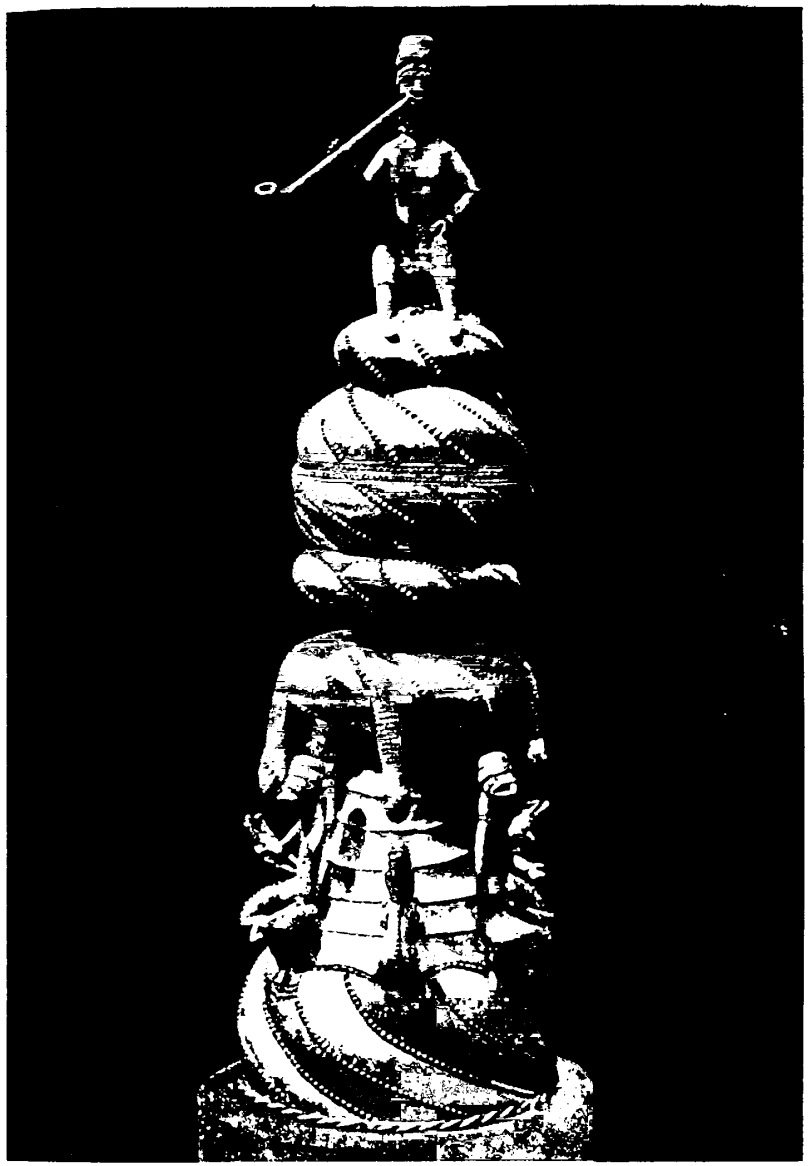
portuguesas, que exploraram as costas da Guiné e de Serra Leoa. É aí, nas últimas décadas do século XV, que surge uma "arte manuelina, esculpida em marfim local, por artistas negros".[5] Os sapes, que trabalhavam a pedra-sabão, começaram a cinzelar o marfim a pedido dos marinheiros e dos comerciantes vindos de Lisboa. Ao copiar os utensílios de estanho, que obtiveram na troca com os portugueses, fizeram com esse material "colheres de marfim mais finas e mais belamente decoradas do que em nenhum outro lugar".

Motivos europeus inspiraram olifantes, cobertos de cenas de caça, copiadas das tapeçarias e das miniaturas flamengas, em voga no reino de Portugal.[6] As primeiras peças esculpidas chegaram, assim, às margens do Tejo, anos antes da chegada de Vasco da Gama à Índia ou a de Colombo à América. Saleiros, píxides e olifantes da Serra Leoa, colheres da Nigéria, essas manifestações frágeis da arte sapi-portuguesa ou da arte bini-portuguesa são indissociáveis da expansão portuguesa nas costas da África.[7]

Depois do estabelecimento de uma ligação regular, via oceano Índico e Atlântico Sul, os objetos produzidos na Índia e na Ásia ganham, por sua vez, diretamente Lisboa, em vez de utilizar as rotas milenares, que levavam a Alexandria e a Veneza. No porto do Tejo, acumulam-se tecidos e objetos preciosos: bezoares, saleiros de cristal de rocha, chifres de rinocerontes, de virtudes afrodisíacas, capas com bordados multicores, mantas quadriculadas de algodão e de seda selvagem, tampos de mesa laqueados, *couverts* de cristal de rocha, realçados com ouro e pedras preciosas. As porcelanas da China também tomaram o caminho de Lisboa, seguidas pelos cofres japoneses, incrustados de nácar, decorados de pássaros, animais e flores selvagens. As Índias ocidentais expediam para Sevilha manuscritos pintados da meso-América, ídolos de pedra semipreciosa, cintilantes mosaicos de plumas, tapetes peruanos. O Brasil e a América tropical não enviam somente papagaios, macacos, esmeraldas, mas também índios, rapidamente reduzidos ao estado de escravos na Península.[8]

O inventário geográfico ou a mobilização dessas riquezas interessam-nos aqui menos do que o que nos ensina a história dessas peças. Algumas, como os primeiros tesouros mexicanos, foram testemunhas diretas da conquista militar e figuram entre as vítimas da invasão ibérica. A maior parte nasceu na encruzilhada dos mundos, entre a Europa, América, Ásia ou África, e mescla, pois, modos de expressão e de técnicas, memórias e tradições, separados durante muito tempo. Essas misturas não são o fruto de um feliz acaso, nem de um choque imprevisto. Desde que se abandone o olhar de amador da arte ou de colecionador, percebe-se que o afluxo desses objetos na Europa corresponde, na maioria das vezes, a motivações comerciais, religiosas ou políticas. Por singulares curtos-circuitos, certas peças indígenas fazem desfilar, diante de nossos olhos, duramente, o filme dos acontecimentos que explicam sua presença no solo europeu. A representação do massacre do *Templo mayor*, um episódio particularmente dramático da conquista da Cidade do México, é exposto abertamente, com sua brutalidade nua, em uma das páginas do *Códice Durán*: "O pátio ficou coberto de sangue desses infelizes; estava abarrotado de suas vísceras, suas cabeças, suas mãos e seus pés cortados, ao passo que outros índios perdiam suas tripas, debaixo dos golpes de faca e estocadas."[9]

Na América, a punção ibérica tomou, pois, primeiramente a forma dos espólios arrancados às populações indígenas, nas ilhas do Caribe, e, em seguida,



Saleiro de Serra Leoa, séculos XV-XVI.
Museum für Völkerkunde, Viena, akg-images.

aos grandes impérios dos Andes e do México. Na Ásia, os carregamentos dos navios no oceano Índico ofereceram imediatamente, aos marinheiros portugueses, tesouros a serem desembarcados no porto de Lisboa, quando voltavam vivos de suas distantes escapadas. Posteriormente, a punção procurou vias menos diretamente predadoras, mais bem organizadas e infinitamente mais elaboradas. Eram, por exemplo, as de um pedido formulado a partir da Península ou de uma iniciativa nascida em solo americano, africano ou asiático. A via "pacífica" só faz traduzir diferentemente a apropriação de um novo espaço e a vontade de aí afirmar a dominação ou a presença ibérica. Dentre os objetos que correspondem a esse tipo de exigência política figuram os mapas dos *Relatórios geográficos*, compostos no México espanhol, por ordem de Felipe II. Muitas vezes, estes têm como autores pintores indígenas, que elaboraram representações de seu território, a pedido da administração espanhola. Ainda no México, os manuscritos pictográficos da época colonial, geralmente realizados sob a direção dos missionários, têm relação mais com um projeto local e monástico de origem ocidental. Mas, em um caso como em outro, encomendas e exigências coloniais são a mesma coisa: o objeto é indissociável das relações de força que o viram nascer. Não é raro que sofra reelaborações. Por vezes, os objetos indígenas são primeiramente retrabalhados *in loco*, antes de serem expedidos para Lisboa ou Sevilha, mas podem também sofrer outras manipulações, nos ateliês do Velho Mundo. Essa sucessão de intervenções ensina-nos sobre as modalidades e as etapas da absorção do objeto indígena pelas sociedades europeias. Dessa forma, o objeto longínquo é levado pela mobilização ibérica que não somente o desloca no espaço, mas, muitas vezes, modifica a sua aparência e o seu uso, para adaptá-lo ao gosto ou aos critérios dos europeus.

A Igreja, os príncipes e os comerciantes

No México, a Igreja missionária vive uma "conquista espiritual", que conjuga a erradicação dos cultos indígenas e a difusão do cristianismo. Depois de haver começado por destruir os ídolos e queimar os manuscritos pintados, os monges interessaram-se pelos códices pictográficos, a ponto de encomendar cópias a pintores indígenas a par das coisas antigas. Encorajaram, assim, uma produção mestiça, em que conviviam a réplica dos modelos pré-hispânicos, que mal havia sido retocada, e os achados da arte indocristã. No seu espírito,

tratava-se de fazer o repertório dos vestígios do paganismo, a fim de melhor mirar o inimigo e saber onde combater a idolatria. Mas a Igreja mobiliza igualmente os *know-how* indígenas, para criar os objetos e os ornamentos, que a celebração do culto católico e a decoração das igrejas exigem. Nesse aspecto, ela se sobressai, nas quatro partes do mundo. Nessa categoria, entrarão todos os objetos de uma arte cristã, provindos de mãos indígenas: os píxides de marfim de Serra Leoa; as mitras de pluma dos índios mexicanos; os oratórios incrustados de nácar da Índia e do Japão. Isso explica que cofres de origem asiática podem receber o que a cristandade considera de mais valioso: as relíquias dos santos. Um dentre eles, que pertence hoje ao tesouro da catedral de Lisboa, é em madeira teca, recoberto de escamas de nácar, "marchetadas com folhagem de nácar de pérola, feito no país de Andia".[10] Essa peça foi confeccionada em um ateliê de Gujerat, nos primeiros 30 anos do século XVI, como o cofre de Dresde, de menores dimensões, montado sobre pés de cristal de rocha.[11] Os artesãos da mesma região executaram igualmente oratórios e candelabros em nácar, para satisfazer às necessidades dos missionários e dos padres viajantes. A melhor maneira de enraizar o cristianismo não seria envolver os indígenas em sua reprodução? Esses objetos materializam os esforços, despendidos pelos missionários, para criar cristandades indígenas, inculcar novas práticas religiosas e dar a conhecer, à Europa ocidental, as vitórias longínquas do catolicismo. Ocidentalização rima aqui com cristianização. Os ateliês, que os franciscanos do México haviam aberto, pouco tempo após a conquista do país, tiveram equivalentes em outras partes do mundo. Todos têm relação com o longo século de arte cristã planetária, que se inicia nas costas da África no século XV e culmina com as produções de Macau e do Japão.[12]

A Coroa espanhola, como a Coroa portuguesa, procurou reunir ao seu redor as manifestações materiais e os sinais ostentatórios de sua dominação sobre territórios longínquos. Na família dos Habsbourg, é a esposa de João III, Catarina da Áustria, rainha de Portugal, que aproveita a posição privilegiada que ocupa em Lisboa para criar uma das primeiras grandes coleções principescas. Foi ela sobretudo que adquiriu o saleiro de cristal, em forma de elefante, do qual se orgulha hoje o Kunsthistorisches Museum de Viena.[13] O prestígio social, político ou dinástico agregado a essas peças pode ser visto na origem de várias dentre elas. Sebastião, rei de Portugal, ofereceu a seu parente Felipe II um dos olifantes mais suntuosos das coleções

ibéricas.[14] O saleiro indiano em cristal de rocha é um presente da rainha Catarina da Áustria à sua nora Jeanne, esposa do futuro rei Sebastião. Catarina enviou a seu irmão, Carlos Quinto, um bezoar, que ele levou em seu retiro de Yuste.[15] O objeto longínquo escapa a seu criador para tornar-se, nas cortes europeias, um presente familial, uma marca de afeição ou um instrumento de prestígio, com vocação diplomática. Nessa ocasião, transforma-se em objeto de memória, quando lembra um fato importante da expansão ibérica, como esse olifante de marfim africano, que leva a inscrição "Aleo": é o grito de batalha que os portugueses lançaram quando da tomada de Ceuta, nas costas do Marrocos (1415), e que o governador português da cidade, Pedro de Menezes, adotou como divisa.[16]

Saleiro, elefante de cristal, Índia, 1550.
Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena.

Mais excepcionalmente, um objeto longínquo entra no repertório dos símbolos do poder real. O percurso simbólico dos leques do Japão, que se abrem nas mãos das princesas da casa da Áustria, é tão impressionante quanto as distâncias que transpuseram. Objeto tradicionalmente reservado aos nobres e aos samurais japoneses, o leque seduz a corte de Lisboa e torna-se o atributo das princesas de sangue real na família dos Habsbourg. Nos retratos, a filha preferida de Felipe II, a infanta Isabel-Clara-Eugênia, soberana dos Países Baixos, desfralda seu leque, como Alberto, seu príncipe consorte, carrega a espada. Em 1584, a princesa tivera a ocasião de encontrar em Madri uma delegação japonesa que levava presentes preciosos.[17]

A coleta dos objetos distantes, sua implantação no mercado europeu e sua adaptação ao gosto das cortes e dos colecionadores animam frutuosos negócios, dos quais participam comerciantes instalados na Europa e fora da Europa, europeus e não europeus, portugueses, venezianos, florentinos, flamengos, alemães, asiáticos, assim como artesãos e artistas de todas as origens. Ourives, como Francisco Lopes (Lisboa) ou Benvenuto Cellini (Florença), retrabalham, eles mesmos, os objetos destinados à rica clientela europeia[18] ou às coleções reais. Na Antuérpia, como em Nuremberg, mãos hábeis não param de agregar a mais-valia de seu talento às coisas enviadas da Ásia e da América.

Todos esses objetos utilizam as grandes rotas comerciais, quando sua aparição não suscita novas redes de exportação. O ouro e os escravos da África perfilam-se atrás das importações de marfim de Serra Leoa. A rota portuguesa das especiarias é também a dos objetos preciosos da Ásia: Malaca exporta tanto bezoares como cravos da Índia.[19] As peças de seda japonesas e chinesas estão no centro das circulações entre a China (Macau), o Japão (Nagasaki) e Goa. As frotas, partindo do México e do Peru, carregadas de lingotes de prata, transportam tecidos, códices ou peças com plumas ou pedras semipreciosas.[20] Os navios que visitam o Brasil levam papagaios e mantôs de pluma. Os marfins indianos e filipinos atravessam o Pacífico, antes de chegar ao México, Peru e, para além do Atlântico, à Península Ibérica. Agregando-se às vias mais antigas, que a navegação ibérica não fizera desaparecer, acrescentando consideravelmente os fluxos de objetos preciosos, esses tráficos revelam a amplitude de uma mundialização comercial de onde, daí por diante, a América alcança a África e a Ásia. Nada de espantoso que a China do imperador Wanli receba imagens de plumas mexicanas.

Os comerciantes europeus quase não fazem diferença entre objetos profanos e objetos sagrados. Uns e outros eram destinados tanto às cortes principescas da Índia, quanto à clientela europeia.[21] Na segunda metade do século XVI, os Meninos Jesus em marfim, esculpidos em Goa, viajam com tabuleiros de xadrez em nácar, produzidos em série em Gujerat. Os saleiros africanos e indianos, os *couverts* de cristal de rocha, talhados na ilha de Ceilão, levam, às mesas europeias, o luxo do Oriente, ao passo que os mosaicos de pluma colorem as celebrações litúrgicas na catedral de Milão. Certas peças vão até perder-se nos sombrios castelos dos nobres da Polônia, onde introduzem o brilho dos novos mundos.[22] Outros objetos falam-nos dos primeiros empreendimentos científicos, realizados por potências europeias. Colecionadores e amadores europeus procuraram obter as peças raras, que desvelavam as manifestações "admiráveis" da natureza, as *mirabilia*.[23] A coleta das informações inspirou, assim, uma vasta literatura europeia e ocidental, rica em dados inéditos sobre as plantas, os minerais e os animais das outras partes do mundo, mas traduziu-se também no envio de objetos, pedras, animais, vivos ou empalhados, que, rapidamente, preencheram os mais antigos de nossos museus.

A parte dos indígenas

Todos esses objetos confrontam-nos com as múltiplas exigências do Ocidente ibérico. Correspondem às manifestações concretas de uma ocidentalização do mundo, que passa pelo comércio, pela religião, pela política, pelo conhecimento e pelo gosto. O empreendimento pode revestir-se de uma violência inaudita – a queda da Cidade do México –, como pode conter todas as ambiguidades e as ambivalências da colaboração. Quando informantes indígenas entregam a Sahagún o material de sua *Historia general*, quando propõem explicações e pintam imagens para o *Códice de Florença*, não são simples joguetes das pressões franciscanas: o conteúdo das pinturas e a natureza dos comentários deixam adivinhar a margem de iniciativa que souberam preservar. Quando os artistas plumistas do México trabalham seu frágil material para o papa Paulo III e aplicam-se a seduzir o soberano pontífice pela virtuosidade de sua arte, estão respondendo a uma iniciativa do governador indígena do México Tenochtitlan, que havia decidido oferecer ao papa essa *Missa de Santo Gregório*, brilhante de plumas multicores, espantosa demonstração do talento dos índios do Novo Mundo.

A complexidade das questões envolvidas e das formas de dominação, que operam na mundialização ibérica, aparece muitas vezes melhor nos objetos do que nas fontes escritas. Seja efeito de uma obrigação brutal, de uma pressão insidiosa, ou o jogo de uma sedução, a ocidentalização transforma tanto os seres, quanto as coisas às quais ela se aplica. A mão indígena ocidentaliza-se, na medida que, em princípio, deve adaptar a obra a uma demanda europeia. Essa intervenção pode ser superficial, acarretar um remanejamento completo do objeto indígena, até mesmo suscitar a produção, *in loco*, de uma peça, conforme o protótipo europeu, de um clone, *avant la lettre*. A análise dos manuscritos pictográficos do México revela uma progressão, lenta ou por rupturas, da ocidentalização, que afeta as modalidades de expressão, a natureza do suporte ou o repertório iconográfico. O ajuste é por vezes menor. É o caso, por exemplo, do *Códice Borbonicus*, cuja feitura, globalmente pré-hispânica, esconde uma adaptação ao formato do livro europeu, que, daí por diante, repartiu as informações, página por página, em vez de apresentá-las em continuidade.[24] A maior parte dos códices mexicanos, conservados na Europa, que nosso olhar nostálgico toma muitas vezes por obras pré-hispânicas, na realidade, corresponde a todo tipo de compromisso entre as tradições mesoamericanas e os empréstimos ao Ocidente. O *Códice Mendoza*, da Bodleian Library (Oxford), o *Códice Magliabecchi*, conservado em Florença, primam em saber combinar a herança pré-colombiana e a exigência europeia de legibilidade.

Em outros contextos, o artista indígena afasta-se ainda mais da tradição indígena, para colocar-se a serviço de uma forma e de um conceito, integralmente importados da Europa, como a história ou a história natural. Surgem, então, manuscritos europeus que reúnem um texto escrito em espanhol e pinturas de origem indígena. O *Códice de Florença*, do franciscano Bernardino de Sahagún, e a *História das Índias*, do dominicano Diego Durán, fazem parte dessa categoria, como o *Relatório de Tlaxcala*, do mestiço Diego Muñoz Camargo, ou a *Crônica*, do peruano Guamán Poma de Ayala. No manuscrito do jesuíta Adriano de las Cortes, são as pinturas chinesas que acompanham o texto europeu. Acontece igualmente que uma produção indígena, mais ou menos ocidentalizada, dê lugar a uma criação de tipo absolutamente europeu. Os ourives indianos de Goa trabalham para a clientela portuguesa, tendo como fonte de inspiração as gravuras europeias: os grotescos executados em um prato de ouro indiano, conservado em Viena, lembram as gravuras de Israhel Van Meckenem, e sua forma

– um prato dotado de um pedestal – era habitual na Península Ibérica.[25] Os artesãos do Ceilão fabricam *couverts* para as mesas principescas, seguindo modelos herdados do mundo franco-bourguinhão. Os objetos são europeus, mas os efeitos produzidos pela aliança dos materiais preciosos (pedras, metais) permanecem especificamente ceilaneses. No México, os plumistas *amanteca* puseram suas técnicas ancestrais a serviço de formas e de motivos importados da Europa: mitras, objetos de culto, pequenos quadros. Modelos, referências iconográficas e usos são muitas vezes europeus, enquanto técnicas e material traem a origem local. Às vezes, enfim, a parte indígena torna-se quase irreconhecível. Pintores indígenas do México realizaram obras ocidentais de tal virtuosidade, que o cronista Bernal Díaz del Castillo não hesitou em compará-las aos grandes mestres de seu tempo e da antiguidade.[26] A ocidentalização leva os artistas indígenas a produzir menos obras padronizadas do que a explorar um vasto leque de formas, dedicando-se a todo tipo de variação entre a maneira tradicional, os protótipos europeus e as modas da época.

Reelaborações europeias

A ocidentalização não se limita a reorientar a produção indígena para os mercados da Europa. Ela mobiliza muitas vezes mundos, mãos e lugares diferentes. É frequente que um objeto indígena seja retocado e modificado para aumentar o preço ou o prestígio. A intervenção pode começar no lugar de origem e continuar em solo europeu. O objeto passa, então, por uma série de metamorfoses, onde se leem os efeitos e as etapas da intervenção europeia. No México, no Peru ou na Índia portuguesa, os ateliês locais deixam de ser, ao cabo de algum tempo, exclusivamente indígenas. A chegada de artesãos e de artistas de origem europeia modifica os objetos de maneira dupla: apoderam-se do material local, imprimindo-lhes diretamente sua maneira e seu estilo, ou desviam a seu proveito os talentos autóctones. Em Goa, marranos e velhos cristãos portugueses moldam as mais lindas peças para a clientela da Europa – é o ourives Domingo Nunes que montou bezoares para o vice-rei da Índia, Francisco da Gama.[27] Na realidade, bom número de ateliês lisboetas e a maior parte das oficinas espanholas do México e dos Andes empregam artesãos indígenas, de cujos produtos os patrões europeus apropriam-se, sem nenhum escrúpulo. Lembremo-nos do destino dos índios formados pelos monges da Cidade do México.[28]

Os ovos de avestruz, as pedras bezoar, as presas de unicórnio e de elefante, os chifres de rinoceronte, os corais, os cocos, mas igualmente os "ídolos" mexicanos e asiáticos, que chegam nas coleções europeias, efetuam, assim, uma passagem obrigatória pelos ateliês europeus. O *relookage* que sofrem faz parte da história desses objetos e de sua ocidentalização. Como isso se opera? O que acontece com as bacias e as jarras, feitas no Gujerat, quando passam pelas mãos dos ourives europeus? Sobre o prato e a jarra de Dresde, o brilho do nácar indiano combina com enfeites em prata dourada, cinzeladas em Nuremberg, na metade do século XVI.[29] O bezoar do duque de Alba, também originário da Índia (Goa), foi revestido com uma renda em filigrana de ouro – uma arte na qual primavam os ourives de Castela e do Peru. Foi o ourives Francisco López, em Lisboa, que montou o belo saleiro em cristal de rocha da rainha Catarina da Áustria, sobre um elefante talhado no mesmo material. Foi ele também que guarneceu de ouro as presas, as orelhas, o rabo e as patas do pequeno paquiderme.[30] Originário do Ceilão, do Deccan ou do Cambay, parece que o objeto havia sido destinado a guardar perfumes ou incensos, mas é em Portugal que seu uso e sua forma foram transformados; supõe-se até que a peça havia sido inteiramente realizada à beira do Tejo, nos ateliês onde trabalhavam joalheiros e lapidários, vindos de Goa.

O museu de Viena conserva uma surpreendente taça, feita de um chifre de rinoceronte, montada sobre uma base cinzelada em prata dourada e fechada com uma tampa do mesmo metal. É um objeto singularmente compósito: o pedestal evoca a forma dos cálices portugueses do fim do século XVI, mas a decoração floral é de inspiração chinesa, e o chifre, que tinha a virtude de revelar a presença de qualquer quantidade de veneno, originário da Índia. Encimado por um leão, a tampa da taça representa uma ilha paradisíaca, onde cresce uma árvore da vida, oferecendo ao olhar um tema com múltiplas ressonâncias, tanto persas quanto europeias.

Captam-se a profundidade e a radicalidade da metamorfose europeia desses objetos, folheando os inventários das coleções florentinas. Estes assinalam que figurinhas mexicanas foram confiadas ao ourives Benvenuto Cellini, para que este lhes desse uma armação em ouro. Uma vez retrabalhadas, as figurinhas tornaram-se, sem discussão, obras "da mão de Benvenuto Cellini".[31] As intervenções podiam, pois, ultrapassar o retoque ou a ornamentação. É comprovada a produção na Europa de objetos

Taça em chifre de rinoceronte, Goa/Lisboa, século XVI.
Kunstkammer Kunsthistorisches Museum, Viena.

integralmente fabricados com material e estilos longínquos, sobretudo numerosas peças de marfim de filiação africana. Os ateliês de Lisboa parecem ter procurado jogar com material de origem africana e asiática, como o fazem atualmente os grandes costureiros europeus. A Europa produz até cópias idênticas, que suscitam hoje confusão nos especialistas. Tudo leva a crer que crânios mexicanos, em cristal de rocha, foram esculpidos na Itália, por artistas da Península, se não o foram por índios vindos do México. Essa apropriação dos materiais e dos estilos longínquos é levada ao extremo, uma vez que os artistas europeus estimulam os *know-how* indígenas.

Máscara em pedra-verde.
Museu da Prata, Palácio Pitti, Florença.

A ocidentalização condenaria os artistas indígenas a tornarem-se simples joguetes das exigências europeias – no melhor dos casos, ceras maleáveis, destinadas a executar obras-primas por encomenda? Peças como a *Missa de São Gregório*, no museu de Auch, provam que um mosaico de plumas de um refinamento excepcional, próprio a encantar os amadores europeus, pode também expressar um gesto político, exprimindo a gratidão da aristocracia mexicana à Santa Sé. A contribuição dos índios para o *Códice de Florença* colabora muito para a estranha elegância e riqueza enciclopédica dessa obra-prima mexicana do Renascimento. Mas a intervenção indígena não abole nunca a pressão europeia, sobretudo quando esta toma vias alternativas, nem por isso menos eficazes. Para além dessas imposições e dessas

expectativas, a ocidentalização divulga quadros de expressão inéditos; faz cintilar novas expectativas; projeta horizontes sem precedente. O aprendizado da escrita alfabética, a esperança de uma redenção em escala planetária, a evidência de um globo composto pelas quatro partes do mundo, a onipotência – fosse ela imaginária – de um monarca único pesam no pensamento e na arte dos indígenas e dos mestiços, submetidos à monarquia católica ou que tenham entrado em contato com as missões da Igreja. Só a presença do Ocidente influencia até mesmo obras que não correspondem a nenhuma exigência imediata. Em todos os casos de figuras, o interesse dessas peças supera o campo da história da arte ou da etno-história, da mesma forma que ultrapassa o espaço estrito da expansão europeia, pois a ocidentalização não para nos confins da monarquia católica. Os artistas da corte mongólica ou os pintores japoneses e chineses apropriam-se dos modelos que não lhes são impostos por nenhuma autoridade europeia.

A ocidentalização e, mais ainda, a mundialização ibérica zombam das fronteiras e podem evoluir em outras relações de força. Seria até preferível falar de ocidentalização no plural, para guardar na mente tudo o que liga e tudo que separa os pintores indígenas do México, dos japoneses da escola de Kano ou dos miniaturistas da corte mongol.

Artes mestiças

A maior parte dos objetos que acabamos de descrever é mestiça. Diante dos diferentes tipos de pressão, exercidos pela ocidentalização, os artistas das outras partes do mundo elaboraram obras que misturavam, em proporções e em intensidades diversas, tradição europeia e tradição indígena. As mestiçagens são, pois, indissociáveis das ondas de ocidentalização. Que as primeiras levantem-se contra essas ou as aceite, o importante é que constituem, de certa maneira, seu avesso obrigatório. As imagens de plumas mexicanas são um guia tão sedutor quanto exemplar: combinam o recurso a uma técnica pré-hispânica, de extrema sofisticação, a um material de vibrações sobrenaturais: a escolha dos modelos de origem cristã e de usos novos, adaptados às expectativas do Velho Mundo, como esse Cristo Pantocrator. Os mestres *amanteca*, que confeccionavam mitras para os bispos europeus, ignoravam que, em Milão, na segunda metade do século XV, um dos pilares da Contrarreforma, São Carlos Borromeu, celebraria a missa, portando na cabeça o precioso objeto. As misturas proliferam tanto nos móveis retrabalhados em

Gujerat, por mãos que introduzem motivos portugueses, quanto nas peças de marfim, executadas no coração da África ou nos ateliês de Lisboa, segundo modelos europeus.[32]

Cristo Pantocrator, México, século XVI.
Museu Nacional do Vice-Reinado, Tepotzotlan (DR).

O grau de mestiçagem de cada peça varia consideravelmente. Quase imperceptível em determinadas peças, a transformação é tão visível em outras, que chega a criar uma forma inteiramente nova. Os portugueses contentam-se em transformar tapetes de seda, originários da Índia,[33] em paramentos de

igreja, ao passo que ilustrações mexicanas do *Códice de Florença*, como *A chuva* e *O arco-íris*, transgridem os cânones do Renascimento.[34] A gama das mestiçagens vai da apropriação hesitante à invenção estética, da simplificação do original à acentuação de sua complexidade. Mas as soluções mestiças não variam ao infinito? Interação com as artes da Europa, em uma determinada época; pressões brutais ou sugestões, desviadas da ocidentalização, ativação dos mesmos "atratores",[35] todas essas experiências explicam por que se podem achar dispersas, nas quatro partes do mundo, modos de reação e de criação relativamente comparáveis. Para explorar esse conjunto de respostas planetárias, seria preciso ainda interrogar tão facilmente os bastidores dos mundos longínquos, quanto os do Renascimento europeu; saber deslizar entre as línguas, as religiões e as sociedades... Entretanto, fios se cruzam ao redor do globo, alguns dos quais são mais aparentes que outros. Muitas peças falam do encontro dos mundos. Vários códices mexicanos pintam os episódios da chegada dos espanhóis e da conquista do país. A arte dos sapi de Serra Leoa[36] narra, nos olifantes ou nos saleiros de marfim, a presença portuguesa, nas costas ocidentais da África. Em um dos saleiros, reconhece-se um *lançado*, montado em um elefante e empoleirado bem no alto do delicado recipiente de marfim. O artista quis representar um desses europeus africanizados, que viviam no meio das populações da Guiné e de Serra Leoa, servindo de intermediários aos traficantes portugueses. Cavalgar um elefante era uma prática rara na África, mas corrente na Índia. Talvez essa bonita peça de marfim faça alusão às relações dos portugueses com o oceano Índico e declina, pois, à sua maneira, o progresso da mundialização ibérica, assinalando a transformação dos seres: o corpo do *lançado* africanizou-se fortemente; só a barba e os cabelos lembram a origem europeia.[37] No Japão, os biombos da escola de Kano reproduzem, em dezenas de exemplares, o motivo do navio português, insistindo na estranheza dos europeus e mostrando os asiáticos, que acompanhavam os "bárbaros do sul".

Como os mosaicos de plumas mexicanos, píxides de marfim africano retomam cenas da vida de Cristo. Na Nova Espanha, como na África, as gravuras piedosas que ornavam os livros dos invasores guiaram a imaginação dos artistas. É possível que, de um lado a outro do Atlântico, as mesmas *Horas da Virgem*[38] tenham influenciado a mão do escultor de marfim africano e a do plumista mexicano. A repetição dos mesmos motivos, a milhares de quilômetros de distância, da Nova Espanha a Serra Leoa, revela

que artesãos, que nunca se viram, depararam-se com exigências idênticas:[39] mexicanos ou africanos engenhavam-se em explorar todos os recursos de sua arte e de sua tradição, para representar a *Adoração dos reis magos* ou a *Árvore de Jessé*, ao mesmo tempo que se obrigavam a captar e a dominar um tipo de expressão, cujos princípios não tinham nenhuma relação com os seus.[40] O caráter antropomórfico da divindade cristã, o modo de figuração da pessoa humana, o novo repertório iconográfico estabeleciam uma série de imposições, com a qual o artista, onde quer que estivesse, deveria jogar e tergiversar. Compete-lhe estabelecer um *modus depictandi* ou *sculptandi* entre o que é local e europeu. A similitude dos temas confiados aos artistas e as distâncias oceânicas que separam suas experiências confirmam a amplitude da mundialização ibérica e a maneira como esta não para de conjugar ocidentalizações e mestiçagens.

A proximidade das soluções criadas pelo artista é por vezes perturbadora. Comparemos duas crucificações, que um olhar inadvertido poderia facilmente atribuir a uma escola europeia. Uma delas orna o claustro do convento agostiniano de Acolman, no México. A outra é uma miniatura mongol, feita por Kesu Das, um dos pintores do imperador Akbar.[41] As duas obras foram executadas no fim do século XVI e inspiram-se em modelos flamengos. Na Índia, foi a partir da metade do século XVI que os artistas mongóis interessaram-se pelas artes da Europa do norte.[42] "Esse interesse inscreveu-se em um sincretismo altamente criativo, que sucessivamente fundiu tradições de origens distintas – Ásia central, Pérsia, Índia e Europa –, para criar uma forma de expressão artística, especificamente mongólica, refletindo o universalismo da dinastia."[43] No México como na Índia, os artistas locais puderam ter diante dos olhos gravuras flamengas, saídas dos ateliês de Jan Sadeler (1550-1600) e de Hieronymus Wierix (1553-1619).[44] Melhor ainda, nessas duas partes do mundo, pintores dos Países Baixos e das Províncias Unidas introduziram seu *know-how*, como Simon Pereyns, que passou pela Nova Espanha, ou Cornelis Claeszoon, de Heda, convidado à corte do imperador mongol. No México como na Índia, sob o domínio da monarquia católica, ou para além de suas fronteiras, artes mestiças levantavam voo.

É ainda a mundialização do cristianismo que explica a difusão dos grandes temas da história da Igreja. Em Actopan, no México, os pintores indígenas recriam a Tebaida, em um grande afresco mural. Na corte do imperador mongol Jahangir, em 1615, Farrukh Beg representa São Jerônimo em uma

Missa de São Gregório, México, 1539.
Museu dos Jacobinos, Auch.

miniatura, intitulada *Velho cochilando em seu gabinete de trabalho*.[45] Se, por um lado, o afresco mexicano conservou sua identidade, por outro enriqueceu-se de detalhes de origem pré-hispânica, que traem a marca dos artistas indígenas, e, na corte do Grão-Mogol, o Pai da Igreja perdeu toda referência cristã.

Os anfitriões dos ibéricos descobrem a escrita alfabética, sua eficácia técnica e até suas dimensões sagradas, para não dizer mágicas, cada vez que se associa à religião e se confunde com o latim. Como reagem os artesãos indígenas a essa descoberta? Na *Missa* do Museu dos Jacobinos em Auch, ao redor da representação do milagre e da missa, que o papa Gregório celebra, os *amanteca* mexicanos colaram minúsculas penas negras, para compor a dedicatória solene, dirigida ao papa Paulo III. Do outro lado do Atlântico, um olifante de origem africana leva também uma inscrição em latim entalhada no marfim: *da Pacem domyne (sic) in diebus nostris*.[46] O recurso à língua latina e à escrita alfabética, a própria forma do instrumento de música – classicamente medieval – orquestram a penetração multiforme dos empréstimos europeus: uma coorte de animais fabulosos (unicórnio, centauro, basilisco) abandonou as margens cristãs, para expor-se ao sol da África. Por toda a parte, os repertórios iconográficos e simbólicos do cristianismo são abundantemente explorados. Nas diversas partes do mundo, a *Árvore de Jessé*, os símbolos da Paixão inspiram as criações indígenas, e não somente os *amanteca* mexicanos. Uma manta quadriculada, indígena, do Gujerat, tecida com algodão e seda selvagem, celebra a eucaristia, ornando-se com o motivo clássico do pelicano, que rasga o coração para nutrir seus filhotes.[47]

Intercâmbios de mitologia

Outros exemplos permitem captar melhor, ao mesmo tempo, a especificidade e a universalidade das mestiçagens mexicanas. Enquanto o Renascimento exalta o velho patrimônio greco-romano na Europa, a mundialização ibérica o difunde nas outras partes do mundo, onde as figuras da mitologia greco-latina ficam conhecendo seus "homólogos" indígenas. Levados pela voga internacional dos grotescos, sibilas, centauros, cupidos invadem a Índia e a América, na esteira das gravuras flamengas e pintores, como esse Claeszoon de Heda, originário de Haarlem, perto de Amsterdã, que introduz temas mitológicos na corte do sultão de Bijapur, Ibrahim Adil Shah (1579-1627).[48]

No México, em Puebla, e no convento de Ixmiquilpan, encontram-se exemplos dessa admiração. Criaturas fugidias do "panteon" mesoamericano cruzam seres e divindades, extraídos do universo de Ovídio. Ozomatli, o macaco de Puebla, fez de Ocyrhoé, a centauresa de Ovídio, sua companheira predileta. A centauresa de Puebla, os grandes centauros de Ixmiquilpan não são espécimes únicos, perdidos no país dos Astecas. No Peru, a imagem do centauro conjuga-se com as do arco-íris e do jaguar em um *kero*, taça de libação de origem pré-hispânica, conservada no museu da Casa de Murilo (La Paz). Esses duos parecem-nos estranhos e anacrônicos, porque nossos espíritos são incapazes de quebrar as barreiras, que séculos de história da arte erigiram obstinadamente entre as artes e as civilizações. Nada aqui, porém, de bizarro ou de insignificante: essas coexistências imprevistas são o fruto de equivalências e de compatibilidades sabiamente refletidas. Podemos imaginá-las ainda mais numerosas, em uma Índia mal tocada pela dominação portuguesa. Um cobre-pés de algodão e de seda selvagem,[49] de um amarelo dourado, acolhe esses mesmos surpreendentes encontros. Episódios extraídos dos trabalhos de Hércules e dos deuses da Antiguidade (Júpiter, Saturno, Marte, Titan, Mercúrio e Vênus) mesclam-se a motivos da mitologia hindu. Como se isso não bastasse, acrescentam-se temas e símbolos cristãos – a justiça do rei Salomão, o pelicano eucarístico –, acompanhados de cenas da corte e de caça, de inspiração europeia.

Essa plêiade de referências, em que o erudito mistura-se ao popular, o sagrado – ou, melhor, os sagrados – ao profano, proíbe que mantenhamos a visão de uma ocidentalização redutora e uniformizadora. A mestiçagem não se soldaria por uma absorção inelutável na arte europeia. A imbricação dos universos não implica, tampouco, que o olhar dos europeus sobre as crenças pagãs da Índia ou do México tenha, milagrosamente, escolhido a via da tolerância ou da aceitação. Os homens e as mulheres do Renascimento europeu que, para os mais letrados, mantêm com a Antiguidade um comércio hoje difícil de imaginar são amantes dos paganismos e das estranhezas. Mas os índios do Novo Mundo ou os artistas da corte mongol o seriam menos? E foi aproveitando-se desses entusiasmos e dessas curiosidades que as imagens, banidas dos paganismos do México e da Índia, reaparecem nas obras destinadas aos europeus. Fica em evidência um convívio, uma familiaridade compartilhada, que se evitava dizer de viva voz, ou, simplesmente, que não se sentia necessidade de exprimir.

Cofre de marfim, Ceilão, século XVI.
Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena.

Um cofre de marfim do Ceilão, da metade do século XVI, oferece a nossos olhos um exemplo ainda mais espantoso.[50] Uma parte dos motivos inspira-se em gravadores parisienses, flamengos ou alemães. Pigouchet, Lucas de Leyde e Dürer inspiraram, à sua revelia, a mão dos mestres ceilanitas, que decoraram com cenas cristãs o cofre a eles confiado: escolheram o "Cristo descendo aos limbos" e "São Lucas escrevendo o Evangelho".[51] Esses motivos bíblicos são vizinhos, porém, de cenas pagãs, onde divindades hindus, de seios nus, enfrentam-se em uma dança ritualística, enquanto príncipes desfilam, empoleirados em paquidermes. O cofre propicia questões, levantadas da mesma maneira no México dos espanhóis. Em detrimento de que pactos, através de que interpretações, esses temas pagãos chegaram a seduzir os olhos e a imaginação dos clientes portugueses? Mas, sem dúvida

alguma, será preciso começar a perguntar-se, como o fizemos em relação ao México,[52] sobre as escolhas dos artistas indígenas. É pouco provável que estes tenham procurado mostrar a mitologia hindu como ela era no espírito dos "idólatras" ceilanitas. Aliás, expô-la a olhos estrangeiros e profanos devia, provavelmente, esvaziá-la de uma parte dos valores e das forças que lhe agregava o povo da ilha. A menos que a vizinhança dos temas hinduístas e cristãos tenha nutrido coexistências, sem fixar uma hierarquia entre divindades asiáticas e divindades cristãs. Nada exclui, tampouco, que as reações dos artistas tenham sido ambivalentes ou contraditórias ou, pelo menos, é assim que nós as interpretamos hoje, na medida em que idolatria e cristianismo tornaram-se para nós polos radicalmente incompatíveis.

O olhar dos compradores não é mais monolítico. É primeiramente o olhar do comanditário local, mais ou menos familiarizado com a mitologia hindu. Pode muito bem ser tanto um português, cristão velho ou marrano, quanto um mestiço ou um indígena cristianizado. Mas o cliente europeu perceberá essas obras de maneira ainda muito diferente, conforme viva em Goa, imerso em um meio asiático, ou em Lisboa, em contato episódico com os comerciantes que frequentam a Ásia. Às margens do Tejo ou do Escalda, a idolatria hindu é simplesmente uma inofensiva curiosidade, uma ornamentação apimentada de erotismo, a menos que o cofre apareça como a materialização do triunfo universal da verdadeira fé sobre os ritos diabólicos, como o precioso emblema de uma mundialização bem-sucedida. Nessas condições, falar de um objeto "exótico" ou ainda de uma "exotização" das civilizações longínquas é uma redução que não leva em conta a cadeia de desvios, de reinterpretações e de incompreensões, que balizam a rota do Ceilão a Lisboa.[53]

A invenção mestiça e os desafios do Renascimento

As invenções dos pintores americanos e asiáticos não se resumem a achados estilísticos ou a coquetéis de imagens, mais ou menos bem-sucedidos. Na espessura dos materiais, no brilho do nácar, no fogo das pedras preciosas, no brilho das plumas, elas exprimem muito mais do que ilustram as reações dos artistas locais aos desafios técnicos e conceituais, lançados pelas artes europeias do Renascimento. E essas reações obrigam, uma vez mais, a aproximar ocidentalizações e mestiçagens. Onde quer que trabalhem, os artistas indígenas devem resolver uma série de dificuldades que lhes opõe a arte

europeia. Como conciliar tradições divergentes de figuração do espaço? Que fazer do "naturalismo" de que são impregnadas as obras do Renascimento? Como reagir à própria noção de representação que a arte europeia veicula? Quando as tradições se sobrepõem, onde situar o real – ou, mais exatamente, onde situar aquilo que uma sociedade considera a realidade profunda das coisas? Como um artista indígena pode captar as nuances de estilo, discernir o toque italianizante da inflexão nórdica, ou medir o que opõe *maniera* e *contramaniera*, supondo que essas variantes tenham tido a importância que a história da arte quis atribuir-lhes?

O desafio lançado pela figuração do espaço salta aos olhos. Com a conquista espanhola, o espaço bidimensional, que organiza as pinturas ameríndias nos códices, sofre as pressões tridimensionais da imagem europeia. Com mais ou menos talento, os melhores gravadores e os grandes pintores europeus recorrem, então, à perspectiva. As invenções dos indígenas variam de um artista para outro. E, às vezes, os achados mexicanos fazem eco aos achados asiáticos. O pintor mexicano do *Códice Durán* representou uma das cenas mais dramáticas e mais sangrentas da conquista espanhola: o massacre do Grande Templo, em maio de 1520. O autor do *Códice casanatense* escolheu pintar uma cena infinitamente mais tranquila: um casal de portugueses almoçando no frescor de uma piscina de Ormuz. Índia ou México, as cenas são ambas vistas do céu, sem que os artistas tenham procurado uma representação tridimensional "clássica". A orquestração do espaço é similar. A ocidentalização das temáticas, ligada, nos dois casos, à presença colonial ibérica, duplica-se de escolhas técnicas, cujo paralelismo exprime, à sua maneira, a mundialização das artes do Renascimento.

Ao reagir à irrupção das formas e dos procedimentos europeus, a criação mestiça exerce-se em outros registros, igualmente essenciais. Como pintar a natureza e a paisagem? Ou, mais exatamente – pois o contexto americano ou asiático impõe fazer a pergunta de forma diferente –, o que acontece com a ideia de natureza e de paisagem, essa maneira tão europeia de ver as coisas, quando ela é exportada para outros continentes? É, mais uma vez, a pintura flamenga e ibérica que confronta os artistas indígenas com o olhar que os meios letrados e artísticos europeus cultivam. Na Índia, por exemplo, são gravuras e pinturas no estilo de Joachim Patenier (1480-1524) e de Simon Bening que inspiram aos miniaturistas da corte mongol uma versão indiana do *Weltlandschaft*, isto é, uma abordagem da paisagem, apreendida a partir

de uma perspectiva aérea. "Para responder aos gostos de seus patrões",[54] os artistas mongóis estudam o "naturalismo" proposto pela arte europeia, em suas versões alemã, flamenga e holandesa. Na metade do século XVI, os *tlacuilos* exploravam as mesmas vias, para satisfazer as exigências do clero e da administração espanhóis. Sem nada abdicar de sua originalidade, as terras distantes, realizadas em Tecamachalco pelo pintor indígena Juan Gerson, em 1568, anunciam as paisagens mongólicas, que ornam as miniaturas do início do século XVII.[55]

A introdução do retrato à europeia na América, na África e na Ásia oferece também matéria a interessantes comparações. Um retrato em pé do rei Nezahualpilli, que figura no *Códice Ixtllilxochitl*, rompe com os cânones pré-hispânicos, ao encenar um jovem, cujo olhar luminoso cruza o do espectador. No início do século XVII, sob o imperador Jahangir, a maneira nórdica inspirou retratos, em que mais se afirma a personalidade do sujeito representado, às custas de uma nova mestiçagem artística. No *Códice Ixtllilxochitl*, o rei de Texcoco exibe um corpo de atleta, diretamente tomado aos repertórios do Renascimento europeu. Não que uma figuração realista tenha vindo substituir-se a uma convenção pré-hispânica. Um estereótipo substitui o outro, mas a distância que os separa é menor do que imaginamos. Se a silhueta e a pose do efebo parecem transportar-nos longe dos corpos hieráticos dos antigos códices, basta lançar um olhar para a escultura mexica para nela encontrar a figuração das massas e dos volumes do corpo humano, que provavelmente favoreceu essa projeção, nas formas do Renascimento europeu. Seria dizer que a aparência se europeíza radicalmente no México? O rei Nezahualpilli preserva a seminudez dos príncipes antigos e os diferentes atributos de sua realeza sagrada. Na Índia, o imperador mongol – mas ele não é a imagem de um soberano vindo de outra época – é perfeitamente reconhecível, mesmo se se paramenta com a auréola dos santos cristãos. Se a mulher europeia é também uma invenção do Renascimento, que os quadros dos pintores italianos e nórdicos exportam, por sua vez, em que se converteu ela, para além dos oceanos? Em Puebla, nos afrescos da Casa del Dean, elegantes sibilas empinam potentes cavalos. Na Índia, em uma miniatura mongol (1610), uma portuguesa acompanha um jesuíta. No Japão, os biombos reproduzem grandes cenas pastorais, em que brincam sedutoras "bárbaras do sul". Mas as aparências mais ocidentais correm o risco

de extraviar o olhar do europeu. Aos pés de uma jovem dama de Puebla insinua-se uma pequena criatura discreta e anódina, uma sarigueia. É muito mais do que uma simples referência à fauna mexicana, pronta para excitar a curiosidade dos europeus:[56] esse roedor desempenha um papel primordial na visão mesoamericana do cosmos.

Mundos mesclados

As mestiçagens visuais exploraram dispositivos que batizamos de "atratores".[57] Ao ligar os seres e as sociedades, a mundialização ibérica aproveitou-se de uma miríade de conectores, que respondem ao mesmo princípio: criar vínculos entre as partes do mundo, até então distantes umas das outras. Não há "atratores" sem mediadores. Sem "conectores", isto é, sem artistas indígenas, mestiços ou europeus, capazes de aproximar as técnicas e as tradições visuais. Sua tarefa é paralela à que assumem os *experts* da monarquia. Aliás, os trabalhos dos *tlacuilos*, do *Códice de Florença* permaneceriam incompreensíveis, sem as investigações realizadas por Bernardino de Sahagún e seus informantes, justamente como o pintor do *Códice casanatense* depende dos "*experts* do Estado da Índia", que elaboraram inventários dos povos que ilustrou. Eis porque as investigações dos *experts* da monarquia muitas vezes duplicam-se de uma produção de imagens sistematicamente mestiças. As mesclagens, longe de ser uma curiosidade para antropólogos culturais, sociólogos da mudança ou revistas de moda, alojam-se no coração dos sistemas de dominação planetária. A mundialização ibérica mestiça-se ocidentalizando-se, e ocidentaliza-se mestiçando-se.

No entanto, a necessidade de atrair a atenção para esses mecanismos, sua frequência e sua onipresença – acoplada aos efeitos de moda, que cercam hoje em dia o fenômeno da mestiçagem – corre muito o risco de levar a perder de vista bloqueios, que não se confundem nem com as brutalidades da dominação colonial, nem com a rigidez dogmática da Contrarreforma católica. Um abismo separa o afluxo de objetos mestiços na Europa do Renascimento e do século XVII, das imagens que nossos livros de arte e nossas exposições continuam a difundir, sobre as quais Leonardo da Vinci e Rubens reinam quase ainda inteiramente. Por que a mundialização das artes não proporcionou uma difusão planetária aos achados mestiços e não resultou na mistura das formas e estilos?

A questão que dirigimos ao universo das artes deve primeiramente achar respostas em seu interior, examinando por que razões e a que momentos os mecanismos, que chamamos de "atratores" e identificados nos afrescos mexicanos, deixam de fundir os estilos e os imaginários. Mas pode-se ainda perguntar se, para além da esfera das artes, outros domínios não escapariam à alquimia das mestiçagens, às "contaminações" das formas e das ideias longínquas.

Capítulo XIII

Os papagaios da Antuérpia

Arte mestiça e arte globalizada

Levaram a Europa consigo, colada à própria mente.

J. S. da Silva Dias, *Camões no Portugal do Quinhentos*, Lisboa, 1988.

A *Oração no jardim* é um tema que inspirou muitas vezes os artistas do Renascimento europeu. É também uma das obras-primas da pintura da Nova Espanha.[1] Na Cidade do México, o pincel de Luis Juárez soube jogar magistralmente com todos os recursos do claro-escuro, atraindo a atenção para o Cristo em oração. A pintura mestiça havia-nos acostumado, porém, a outras encenações. As sibilas de Puebla caracolam em plena luz. Os animais, que escoltam discretamente as belas amazonas, evocam mundos onde ainda palpitam presenças indígenas. Da mesma forma que os afrescos mestiços da Nova Espanha prendem o olhar, por suas invenções estilísticas e pela audácia de seus empréstimos iconográficos, também a grande pintura "colonial", executada à mesma época nos ateliês da Nova Espanha, não é confrontada com essas asperezas, onde o olho menos atento detecta a mistura das maneiras e das tradições. Nas igrejas e museus do México colonial, o olhar desliza de uma cena religiosa à outra, a maioria das vezes insensível ao talento que essas telas irradiam.[2]

Nem tudo é mestiçagem na Nova Espanha da monarquia. A intensidade das mesclagens na Nova Espanha nada diz sobre a sua difusão e sua perenidade. Se tudo houvesse sistematicamente sido miscigenado, a sociedade indiana ter-se-ia transformado em um universo radicalmente distinto

A prece no jardim, Luis Juárez, primeiro terço do século XVII.
Pinacoteca Virreinal de San Diego, Cidade do México. Foto: Carlos Alcazar (DR).

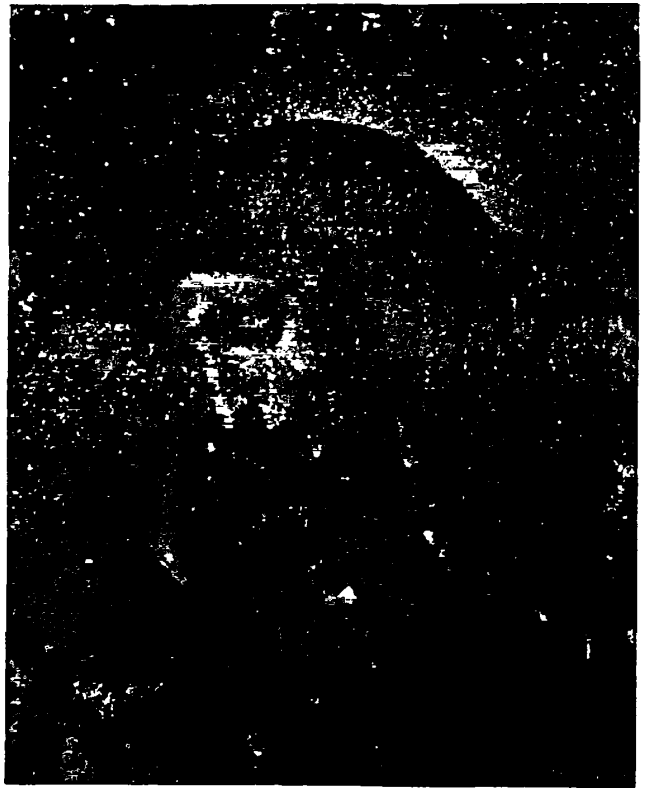
da Península, tornando-se rapidamente desconhecida aos olhos e ouvidos de Castela. A língua dos invasores teria acabado por parecer-se com um sabir, misto de castelhano e de falares indígenas – quando, ao contrário, o médico Cárdenas e o poeta Balbuena espantam-se da pureza do castelhano empregado no México; a religião católica teria mergulhado na montagem sincrética e heterodoxa – enquanto a Inquisição domina mais ou menos a situação, mais preocupada em encurralar os novos cristãos do que eliminar as superstições dos índios e dos mestiços. A Nova Espanha não se tornou nem uma "gruta das sibilas", infestada de índios, agora sábios demais,[3] nem uma feira de crenças, que teria engolido os europeus, seu mundo, seus hábitos e suas almas. Toda mestiçagem tem limites.

Maneirismo mestiço e maneirismo ocidental

Ali, onde as fontes escritas permitem muito mais dificilmente apreciar a complexidade das situações, a criação visual traz-nos novamente elementos de reflexão. O maneirismo mestiço coexiste com um maneirismo luxuoso, obstinadamente agarrado a suas raízes europeias.[4] Refinado, culto, majoritariamente, mas não exclusivamente citadino, ligado aos meios dominantes e à corte dos vice-reis, essa arte não é somente a expressão de uma sociedade colonial em recomposição e mergulhada na "incerteza";[5] é, antes de tudo, a manifestação, no México, da mundialização das artes do Renascimento. Uma mundialização ibérica, da qual a Cidade do México é um dos retransmissores exteriores mais ativos.[6] Se o sufoco da primeira Nova Espanha, construída sobre as ruínas da conquista, se a vitória dos conquistadores e as proezas da evangelização acarretam uma redistribuição de cartas, a mudança é progressiva demais, para que se faça dela a mola-mestra da história da arte no México. Esta é inseparável do lugar que ocupa o reino da Nova Espanha no quadro planetário da monarquia católica.

O que nos ensinam sobre o México espanhol as telas pintadas entre 1570 e 1610? As obras dos grandes pintores da Cidade do México nos impressionam por seus "silêncios". A *Santa Cecília*, de Andrés de Concha, a *Virgem do Perdão*, de Simon Pereyns, os *Martírios de Santo Aproniano e de Santo Ponciano*, de Baltazar de Echave Orio, têm um ponto em comum. Todas essas telas são absolutamente desprovidas de elementos locais.[7] As influências que aí se cruzam parecem exclusivamente de origem europeia, sejam elas italianas, nórdicas ou sevilhanas. Não se trata de um acaso se os historiadores da arte as abordam em termos europeus, segundo os critérios, as escolas e os gostos do Velho Mundo. Julgar-se-á determinada pintura ora mais espanhola, ora mais italiana.[8] Discutir-se-á a capacidade mais ou menos firme dos artistas locais em interpretar fielmente os modelos europeus. Por mais que os especialistas tentem detectar aqui e ali um toque mexicano, é preciso reconhecer que os traços originais que inferem são, antes de tudo, os efeitos da transição de uma arte europeia para uma arte ocidental, nascida em solo americano. Fruto da "Europa portátil", para retomar a elegante metáfora de Baltasar Gracián,[9] a arte dos pintores espanhóis do México adapta-se a novas exigências, sem nem por isso deixar de ser a projeção ultra-Atlântica da *maniera* do Velho Mundo.

Os capítulos precedentes mostraram que não se pode mais contentar-se em abordar o passado mexicano sob o ângulo de um espaço nacional – a Nova Espanha, o México – ainda bem embrionário[10] e que o processo de mundialização, em execução nas quatro partes do mundo, torna ainda mais complexa a relação entre centro e periferia. Um olhar sobre a pintura do Peru conduziria a um diagnóstico semelhante a este: a invisibilidade obstinada do que é "local", em uma grande quantidade de telas, executadas pelos artistas da envergadura de Bernardo Bitti, Mateo Pérez de Alesio e Angelino Medoro.[11] No Japão, Virgens pintadas no cobre deixam a mesma impressão do *déjà-vu*, que desconcerta o visitante europeu ávido de *japonaiseries*.[12]



A Virgem do polegar, fim do século XVI.
Museu Nacional de Tóquio, Japão. TNM Image Archives.

Antuérpia e México

O mimetismo da grande pintura da Nova Espanha não abole todas as diferenças entre ela e a arte europeia. Ele atesta que se pode ser ocidental sem ser europeu – ou melhor, que ser ocidental é deixar de ser europeu. Pois não se pinta na Cidade do México como se pinta na Antuérpia, e essa distinção revela ainda melhor quanto o enxerto neo-hispânico é fundamentalmente impermeável às realidades locais. Se no início do século XVII trabalha-se na Antuérpia diferentemente do que na Cidade do México, é em parte porque os artistas nórdicos interessam-se por aquilo que seus colegas da Nova Espanha ignoram ou evitam. Para além das constantes do estilo internacional e as variantes introduzidas por esse ou aquele pintor, essa ou aquela escola, detectam-se dois domínios, tão frequentados pelos artistas flamengos, quanto abandonados pelos da Nova Espanha: a pintura das paisagens e a representação das *exotica*.[13] Essa falta de interesse parece ainda mais paradoxal, porque são precisamente esses gêneros que teriam permitido, aos pintores espanhóis e flamengos da Cidade México, introduzir em suas telas a natureza, os seres e as coisas do Novo Mundo.

A pintura de paisagens é uma tradição nórdica, na qual se tornaram ilustres Pieter Brueghel e grande quantidade de outros artistas, ao longo do século XVI. O lugar notável que ela ocupa nos Países Baixos dos arquiduques Isabel-Clara-Eugênia e Alberto explica-se por razões que teriam podido partilhar os novos mestres do México. Se os soberanos dessa região da monarquia cuidaram tanto de sua imagem local, é porque queriam enraizar sua presença nessas terras do Setentrião. A força simbólica dessa reação ao território manifesta-se em quadros onde Isabel-Clara-Eugênia e Alberto atravessam vastas paisagens, facilmente identificáveis, sempre esmagados pelo incomparável céu de Flandres. Aí reconhecem-se as residências e as igrejas favoritas do casal de príncipes, seu castelo de Mariemont[14] e essa igreja de Laeken, onde a infanta gostava tanto de visitar em peregrinação.[15] Em contrapartida, as paisagens que os artistas europeus pintaram no México permaneceram desesperadamente anônimas: elas são ocidentais, já que não são verdadeiramente europeias.[16]

O olho do poeta comporta-se muitas vezes como o do pintor. A descrição do vale da Cidade do México feita por Bernardo de Balbuena traduz em versos esse olhar cego para as coisas do país, como se o preço a pagar, por

inserir-se em um sistema planetário, exigisse o apagamento de toda cor local. Em suas peças de teatro, o crioulo mexicano Juan Ruiz de Alarcón obriga a esquecer sua origem "americana" (*indiana*) para aceder ao prêmio dos dramaturgos do Século do Ouro.[17] Os silêncios de Balbuena são tanto mais eloquentes, quanto eles se manifestam *in situ*. Em *Grandeza mexicana*, nada ou quase nada sobre a população indígena; uma vaga referência aos negros da África, uma flora sistematicamente hispanizada; paisagens reduzidas às dimensões das vinhetas da mitologia.[18]

Um outro gênero brilha tanto na Antuérpia, quanto é raro ou inexistente no do outro lado do Atlântico. Desde o início do século XVII, a presença de animais, flores, frutos, objetos longínquos, *exotica* invade as telas dos melhores mestres flamengos. Imagem da opulência reconquistada, no dia seguinte da Trégua dos Doze Anos, benfeita para seduzir uma clientela burguesa e nobre, *O compoteiro*, de Frans Snyders (1615-1620, aproximadamente) representa uma grande mesa carregada de frutas, onde brincam um macaco e uma arara. Esse gosto novo inspira naturezas-mortas, mas também paisagens, como esta composição mitológica que encena *Ulysses na ilha de Calypso*. Em meio a um cenário saturado de referências tropicais, farfalhante de gritos dos tucanos e das araras, bonitas mulatas trabalham, a serviço da ninfa e do herói. Procurar-se-ia em vão um equivalente mexicano dessa encenação luxuriante, que rouba ao Brasil dos portugueses o que deveria compor essa odisseia tropical.[19] A visita das igrejas da Antuérpia reserva outras surpresas e outros prazeres. Em São Carlos Borromeu ou em São Paulo, belas espigas de milho vêm desabrochar sobre o mármore das colunas e dos balaústres. Em São Paulo, particularmente, a associação das abundantes espigas com as uvas da vinha, sobre as colunas que ladeiam a *Disputa do Santo Sacramento*, de Rubens, faz pensar que essa decoração nada tem de exótico nem de gratuito. O milho indígena ocupa o lugar do pão do Evangelho. Em um outra capital do Renascimento, Florença, os empréstimos às artes antigas do México inspiraram os afrescos, que Ludovico Butti concebeu para ornar a galeria dos Ofícios: pássaros tropicais, guerreiros indígenas, paisagens mexicanas convivem hoje com as obras-primas, que o museu das margens do Arno encerra.[20]

É tentador explicar a ausência de traços locais, na pintura da Nova Espanha, pela predominância dos temas religiosos e o recurso a uma iconografia fixada pelo Concílio de Trento. Mas quem negará que a reforma tridentina

Ulysses como um convidado da ninfa Calypso, Hendrik van Balen, Jan Brueghel, o Velho, e Joos Momper, o Jovem, 1616.
Gemäldegalerie der Akademie der bildenden Künste, Viena.

é ainda mais ativa nos Países Baixos, esse baluarte avançado de uma Europa católica assediada pela heresia protestante? Pouco importa, os Países Baixos ignoram as reticências do México. Na Antuérpia, as *exotica* não brigam com as telas religiosas: uma *Virgem com o filho* (1614-1616, aproximadamente), realizada por Jan Brueghel, o Velho, e Rubens, destaca-se no meio de uma suntuosa guirlanda de flores, onde se aninham uma arara e dois tucanos, em companhia de dois macacos. Os animais, os frutos e a espiga de milho compõem uma espantosa natureza-morta, destinada a exaltar a opulência da natureza divina. Ao toque de luxo, riqueza e universalidade que veiculam habitualmente, as *exotica* acrescentam aqui uma ressonância mística. A extraordinária guirlanda de flores e de frutas atrai o olhar imediatamente, mesmo que seja às expensas da imagem marial. Como gostava de escrever o cardeal Federico Borromeo, grande mecenas de Brueghel, a propósito dessa

tela ou de uma obra semelhante: "Sobre a imagem central, nada a falar, pois é uma luz secundária, obscurecida pelo brilho dos esplendores que a cercam."[21] Propagando um gênero que prosperou ao longo do século, a mão de Jan Brueghel, ao mesmo tempo que recria a diversidade impressionante da natureza para o prazer do olhar, mostra a beleza infinita da natureza divina.

A oposição que se detecta entre a pintura da Nova Espanha e a de Flandres sofre, porém, uma exceção de peso. É verdade que existe uma "pintura de paisagem", no México, e as *exotica* introduzem-se, às vezes, no espaço pintado, como o sariguê e o macaco de Puebla. Mas é nas artes mestiças e nos *tlacuilos* que se acham essas manifestações: à diferença do maneirismo ocidental, que a grande pintura neo-hispânica exibe, o maneirismo de origem indígena parece, paradoxalmente, aproximar-se mais de certas tendências contemporâneas das artes europeias. Quando elementos locais – frutos, animais vivos ou empalhados, feixe de plumas multicores – vêm decorar as ruas da Cidade do México, por ocasião das grandes festas religiosas, ainda uma vez, é porque esses ornamentos são criados inteiramente por mãos indígenas, respeitosas de uma tradição ancestral.[22] E se hoje podemos imaginar com que pareciam, em fins do século XVI, os lugares mais recuados da Nova Espanha, é graças aos mapas, que os pintores *tlacuilos* realizaram, para acompanhar as respostas dos *Relatórios geográficos*. É no *Códice de Florença*, no pincel de outros pintores indígenas, que será preciso procurar as plantas, as flores, os pássaros tropicais, os animais estranhos, com que se deleitam tantos pintores flamengos. Se as manifestações refinadas de uma tradição ocidental, imperturbavelmente fiel à suas origens europeias, destaca tão fortemente as criações mestiças dos *tlacuilos*, é que a mundialização não se reduz aos efeitos cruzados da ocidentalização e das mestiçagens. Ela reserva um lugar também à difusão de uma arte demasiadamente preocupada em empregar seu talento e sua virtuosidade, em explorar as receitas do Velho Mundo, para dedicar-se aos novos territórios em que investe.

O silêncio dos olhos

Como é possível que os pintores emigrados para o México tenham se mostrado tão pouco sensíveis ao "local"? A cegueira da pintura de origem hispânica seria o efeito da censura oficial? Em uma terra onde a cristianização é ainda muito recente, onde a idolatria foi apenas atenuada, as autoridades

civis e eclesiásticas fiscalizavam bem de perto o conteúdo e a forma das imagens. O olho implacável da Igreja e, em seguida, a partir de 1571, o da Inquisição seria o responsável por um conformismo sem falha, ou quase isso? As injunções tridentinas teriam tido mais efeito na Nova Espanha do que na Europa católica?[23]

Um exame da legislação local e de sua aplicação revela uma situação um pouco mais complicada. É na metade do século XVI que aparecem as primeiras medidas restritivas, e elas visam primeiramente aos artistas indígenas. Desde 1552, as autoridades da Nova Espanha exigem que se examinem os pintores indígenas, cujas obras não oferecessem a "perfeição exigida" – fórmula vaga, mas que permite imaginar todos os excessos e todas as derivas. Trata-se, então, ao mesmo tempo, de impedir a proliferação dos pintores selvagens, que trabalham nos seus países, e de reforçar o controle que os franciscanos e a capela de São José pretendem exercer sobre a produção indígena. Por sua vez, três anos mais tarde, o primeiro concílio mexicano preocupa-se com a pintura religiosa. Ele pretende submeter a um estrito controle todos os pintores do país, índios e espanhóis, assim como as obras importadas ou produzidas na Nova Espanha. A santa assembleia quer tudo reger: a formação dos pintores indígenas, a confecção das imagens, seu comércio, seu preço, a visita das igrejas e das capelas para esvaziá-las de todas as obras julgadas "indecentes" e "apócrifas". Na mesma época, uma ordem do vice-rei Luis de Velasco, transmitida pelo visitador Pedro de Robles, pretende obrigar a observar as recomendações do Concílio de Trento, em matéria de imagens:

> Que se proíba o uso de figurações indecentes e ridículas (...); que não se venda nenhuma imagem que não tenha sido examinada antes, e que se faça isso somente nas igrejas; que não se pintem anjos e, nos retábulos, que não haja nem sátiros, nem animais para evitar as indecências.[24]

Seria preciso deixar a Igreja – quer se trate dos franciscanos da capela de São José ou da própria hierarquia – exercer autoridade sobre a produção artística? Em 1557, um novo passo é transposto. Pintores espanhóis pedem à Cidade do México para promulgar ordens "para que o *métier* e a arte dos pintores sejam praticados para o bem e o lucro da república" (diríamos da comunidade). É, pois, a própria profissão que participa ativamente na definição das regras que deseja que sejam aplicadas. Nem pensar que um pintor,

um santeiro ou um dourador abram um ateliê ou uma loja, sem autorização prévia dos "fiscais desse *métier*". A fiscalização da profissão é confiada aos próprios pintores, como pediam, e como era, aliás, o uso na Espanha. O ensino das técnicas, a formação dos aprendizes, a qualidade da execução e dos materiais utilizados, "como se faz nos reinos de Castela",[25] o acolhimento dos pintores de origem estrangeira, o comércio das telas e das esculturas inspiram uma série de princípios, que regem o exercício da profissão em seus mínimos detalhes. É assim que se proíbe aos pintores da cidade de subcontratar a realização dos retábulos a artesãos que não teriam sido "examinados", sob pena de uma multa de 10 pesos, a fim de evitar todo erro no "desenho e na organização do assunto representado".[26] Tudo é dito ou quase, e por muito tempo,[27] mas a regulamentação não diz respeito aos índios, que o vice-rei exclui explicitamente da aplicação das ordens, "pois a eles dar-se-ão instruções especiais". Diante da reação dos pintores, a Igreja não se dá por vencida. O vice-rei Luis de Velasco agrega, aos pintores encarregados de "visitar as pinturas e as imagens feitas e a fazer",[28] um teólogo, renomado e intransigente, o dominicano Bartolomé de Ledesma. O estabelecimento da Inquisição, em 1571, virá aperfeiçoar o dispositivo. Em suma, a cidade, o vice-rei, a corporação dos pintores, os monges, a Igreja, o Santo Ofício, os concílios reuniram seus esforços e rivalizaram iniciativas, para controlar uma atividade julgada por todos extremamente sensível. É o triunfo da norma.

A Índia portuguesa manifesta uma evolução análoga. Quase à mesma época, as autoridades eclesiásticas demonstram sua preocupação em controlar a produção indígena, sobretudo quando emana de meios não cristãos. Em 1545, o padre Miguel Diaz denuncia ao rei João III a existência de pintores pagãos em Goa, que faziam o serviço porta a porta para vender as imagens da Virgem, do Cristo e dos santos. Um deles, especializado na pintura de retábulos de igreja, havia até prometido acompanhá-lo a Portugal, para acabar sua formação e converter-se ao cristianismo. Vinte anos mais tarde, a situação quase não mudara. Em 1567, o primeiro concílio provincial de Goa proíbe os artesãos pagãos de pintar ou de desenhar imagens destinadas ao culto católico. A proibição valia tanto para os ourives quanto para os fundidores que não se haviam convertido.[29]

Em princípio, as medidas mexicanas visam a todos os pintores, qualquer que seja sua origem; referem-se tanto à arte europeia quanto à arte indígena;

aplicam-se às obras ocidentais como às produções mestiças. Mas como fica a sua aplicação concreta? A retomada, no século XVII, das ordens de 1557, as intervenções repetidas dos concílios indicam que as práticas resistem às pressões das instituições. O mesmo acontece na Índia portuguesa, onde os responsáveis parecem fechar os olhos a situações ainda mais escandalosas do que as que preocupam as autoridades da Nova Espanha, já que elas implicam artistas ainda imersos na idolatria. Olhando mais de perto, na Nova Espanha, a regulamentação e a repressão atacam prioritariamente os artistas europeus. As perseguições contra o francês Jean Ortiz, as condenações que se abatem sobre o flamengo Simon Pereyns e o holandês Adrian Suster constituem uma confirmação impressionante.

Em compensação, produções mestiças, que poderiam parecer-nos hoje suspeitas, passam despercebidas. Os afrescos da Casa del Dean em Puebla, que um importante dignitário da Igreja encomendou, mostram que a inclusão de figuras de origem pagã e pré-hispânica não tinha nada de impensável; podia seduzir até mesmo a clientela rica de uma grande cidade de província. As imagens dos códices, realizadas sob a direção dos missionários, como as pinturas murais dos conventos, tomam todo tipo de liberdade em relação às normas fixadas pelo Concílio de Trento. O mesmo acontece com os mapas dos relatórios geográficos, muitas vezes sobrecarregados de sinais e de "lugares de memória" que remetem a crenças precortesianas ou a cultos pagãos. Enquanto os macacos de Puebla escaparam às proibições, enquanto as centauresas, de seios generosos, quase não chocaram os censores de Puebla, Simon Pereyns, o flamengo, sofreu a ignomínia de ser arrastado diante do tribunal da Inquisição. Grande quantidade de práticas e de crenças mestiças é, aliás, tolerada na mesma época, para o grande escândalo de alguns monges, que denunciam a dose de idolatria que esses costumes mascaram ou de que estão ainda imbuídos. Fundamentalmente, a situação da Índia portuguesa, que parece atribuir um lugar ainda maior às artes mestiças, não é diferente: os símbolos pagãos, tomados emprestados à China e à Índia, coexistem com os repertórios cristãos, sem que ninguém pareça incomodar-se com isso.

Dois pesos, duas medidas? É justamente a arte ocidental que está sob a mira da fiscalização, mais do que a arte mestiça, como se a primeira constituísse uma esfera a ser preservada, custe o que custar, e que, em relação à segunda, julgada menos "sensível", tolerar-se-ia aquilo que, de qualquer modo, não se conseguia impedir. Seria preciso, por isso, limitar-se a explicar

as orientações da pintura espanhola e flamenga, executada no México, pelo simples jogo do corporativismo ou das censuras eclesiásticas, até mesmo pelo sucesso da Contrarreforma, nessa parte do mundo, certa de achar no maneirismo ocidental sua dócil tradução plástica?[30] Se essa interpretação traduz a perfeita ortodoxia da produção, ela nem sempre explica a ausência de referência local, à maneira indígena. Na verdade, nenhum texto proíbe os pintores de inspirarem-se nas paisagens locais, nem de introduzirem as *exotica* nas suas telas. Ainda que um *exoticum* na Antuérpia, provavelmente, não apareça como tal na Cidade do México.

A padronização dessa arte "ocidental" mergulha suas raízes nas profundezas sociais e políticas da Nova Espanha. Essa arte desabrocha em uma sociedade em que não somente a Igreja secular, o arcebispado e seu Capítulo, a Inquisição reforçam sua influência, mas ainda as novas elites urbanas fazem questão de afirmar sua europeização: o esplendor da universidade e dos colégios jesuítas, as iniciativas da corte vice-real, a construção das catedrais, o desenvolvimento da burocracia e o afluxo de arrivistas, recentemente desembarcados, tão raivosamente denunciado por Dorantes de Carranza, estimulam o progresso de meios, que se esforçam para oferecer uma réplica perfeita da Europa ibérica. Os versos de Balbuena muitas vezes nos lembraram: o vale da Cidade do México "é o vale do Tempé, no fundo do qual, acredita-se, tenha nascido um imortal verão",[31] ao passo que a cidade é "uma nova Roma", que rivaliza com a antiga em dimensão e em atividades.[32] Mesmo ideal de sociedade, logo, mesma pintura. A fidelidade ao modelo europeu e a recusa – ou simplesmente a ausência – de elementos mexicanos são, pois, tanto um negócio de classe e de especialização profissional, quanto uma questão de censura e de imposição. Essa atitude opõe-se radicalmente à dos monges que, na América, na África ou na Ásia, procuram integrar as populações indígenas às novas cristandades, favorecendo a adoção de símbolos estrangeiros e o reemprego de referências de origem indígena e pagã.

Ainda nesse caso, a Índia portuguesa e a América andina e mexicana estranhamente se parecem. Enquanto os evangelizadores jogam por toda parte as cartas da ocidentalização e da mestiçagem, em suas relações com os novos convertidos, as elites europeias e mestiças são levadas a reproduzir o Velho Mundo, da mesma forma que os versos de Camões, como os de Balbuena, dedicam-se a manter a distância os mundos não europeus. Devemos espantar-nos diante da constatação de que a flora e a fauna de *Os*

lusíadas permaneçam essencialmente portuguesas e europeias? A ilha dos Amores, onde desembarcam os heróis portugueses, é coberta por uma vegetação exuberante, composta de pinhos de Cibele, mirtos de Citéria, álamos de Alcides. Nada de muito africano nem oriental.[33] Mesmo nas referências à farmacopeia e às plantas asiáticas, o olhar do poeta português fica imperturbavelmente distante e clássico, como se Camões não houvesse nunca deixado as margens do Tejo. Camões e Balbuena fazem parte daqueles que "levaram a Europa consigo, colada à própria mente".[34] Mas os músicos da catedral da Cidade do México agem de forma diferente, quando reproduzem o repertório musical da catedral de Sevilha e dedicam um culto a Francisco Guerrero, cujas partituras eles pedem que venham de Paris ou de Veneza?[35] Durante esse tempo, sob o cajado dos monges, índios apaixonados por música improvisam instrumentos europeus e interpretam, em todos os sentidos do termo, a polifonia aprendida nos claustros. A dominação ibérica – e nisso consiste sua força – não se limita a ocidentalizar os homens e os territórios que submete, pretende também difundir elementos europeus, que não poderiam, a nenhum preço, serem compartilhados ou mesclados.[36]

Pintar na Cidade do México como em Sevilha

Nem o controle da Igreja mexicana, inteiramente voltada para seus ardores tridentinos e inquisitoriais, nem a mania regulamentar da Coroa e dos pintores, nem mesmo as expectativas dos meios dominantes bastam para traduzir o conformismo das obras de arte ocidental, realizadas na Nova Espanha. Isso também se explica por razões estruturais e técnicas, que se combinam com efeitos de moda e de gosto. As exigências técnicas concernem ao transplante para a Cidade do México de uma organização do trabalho, à moda sevilhana. Na cidade do Guadalquivir, a orientação da criação artística reflete essencialmente a predominância da Igreja. Os artistas trabalham a serviço de uma clientela conservadora, mais preocupada com o conteúdo do que com a forma – os duques de Alcalá constituíam uma prestigiosa exceção –, e recorrem sistematicamente à gravura, um procedimento que permite ao cliente saber o que pode esperar, deixando pouco lugar à imaginação e à fantasia.[37] O poder da corporação dos pintores sobre a produção é perfeitamente apta a frear toda concorrência.[38] A esse panorama pouco entusiasta, acrescenta-se um sentido agudo do comércio e das exigências do mercado. Os grandes ateliês sevilhanos funcionam como verdadeiras empresas, que

despacham clientes, fabricam pinturas em série e trabalham maciçamente para os novos mercados, isto é, a exportação para o Novo Mundo, "onde a demanda por pinturas mais baratas era insaciável".[39] Sociedades são criadas para atender aos pedidos:[40] elas possuem muitas vezes uma base familiar, propícias ao progresso das dinastias de pintores, todas oriundas de uma política racional de alianças matrimoniais.

Não encontramos o equivalente dessas práticas, concepções e alianças nos pintores europeus da Nova Espanha? A globalização da arte europeia – compreendida como a réplica extraeuropeia das formas do Renascimento, excetuando todo empréstimo às realidades locais – não passa somente pela exportação dos quadros, das gravuras e dos artistas. Opera também através do transplante de estruturas de produção, cujas vantagens e exigências contam muito no conformismo e rotina dos ateliês. É verdade que o meio sevilhano tende a fechar-se aos estrangeiros, nos últimos 30 anos do século XVI,[41] enquanto a Nova Espanha não para de acolher pintores vindos da Europa. Mas é precisamente essa mobilização que ajuda, para além das variações de estilo, a manter o cordão umbilical com as tradições europeias. Em matéria de influências, a Cidade do México imita igualmente Sevilha. Encontra-se aí o cruzamento das inspirações nórdicas e italianas, que dominavam na cidade de Guadalquivir, nos anos de 1570. A própria ideia do "pintor culto" (*pictor doctus*), que valoriza socialmente e intelectualmente o criador, transpõe também o oceano Atlântico. Na Europa, em fins do século XVI, é Rubens, depois de Vasari, que oferece literalmente a esse emprego seus títulos de nobreza. Em Sevilha, a partir dos anos de 1590, é Francisco Pacheco que dá as cartas. Ao mesmo tempo pintor e *bel esprit*, ele dirige uma academia, preocupada com ortodoxia, composta de teólogos, poetas, escritores e amadores de antiguidades.[42] Na Cidade do México, como veremos, é Baltazar de Echave Orio que encarna melhor esse papel e essa polivalência.

O cordão umbilical com a Europa

No México, a "tradição", ou melhor, a réplica, apoia-se nas chegadas contínuas de gravuras. Depois da difusão das xilografias, que eram de interpretação muitas vezes difícil, a segunda metade do século XVI vê afluírem gravuras sobre metal, que oferecem uma representação infinitamente superior das obras do Renascimento, mais famosas e mais em voga.[43]

Telas também atravessam o Atlântico; em primeiro lugar, as de Martín de Vos.[44] Felizes acidentes de percurso explicam que os retratos pintados por Sánchez Coello para a China dos Ming – um Felipe II, um Carlos Quinto a cavalo – tenham ficado bloqueados na Cidade do México, em 1581, depois da anulação da missão diplomática, destinada ao império celeste. A Índia portuguesa é também beneficiária desses envios: antes de 1540, o pintor do rei João III, Garcia Fernandes, executa para a catedral de Goa um esplêndido retábulo, consagrado à vida e ao martírio de Santa Catarina.[45] Ao atravessarem o Atlântico, em direção à América ou à Ásia, as telas europeias põem diante dos olhos dos europeus, expatriados e indígenas, magníficos exemplos da arte do Renascimento. Com a condição de não serem nem volumosas demais nem pesadas demais, as esculturas embarcam também em navios, de partida para o Novo Mundo e para a Ásia. A *Conquistadora*, de São Francisco de Puebla, é uma Virgem, da escola de Malinas, da qual se encontram análogos no museu português de Caramulo e no de Lille. A *Virgem dos Remédios*, na Cidade do México, seria uma escultura espanhola de inspiração flamenga; a *Virgem de Guanajuato* é igualmente de origem ibérica.[46] Quanto ao *São Sebastião*, da Igreja de Xochimilco, parece-se tanto com seus primos da igreja da Universidade de Sevilha e da de Marchena, que parece ter sido esculpido na Espanha.[47] As origens geográficas são, por vezes, enigmáticas: como distinguir a obra realizada na Espanha ou nos Países Baixos da obra esculpida na Nova Espanha, por um artista desembarcado recentemente da Europa?[48] Se essas distinções são muito sutis para serem estabelecidas, é porque a globalização do maneirismo europeu manifesta, imperturbavelmente, suas origens italianas, flamengas e sevilhanas.

Uma outra razão explica a fraca abertura dos pintores europeus às formas locais. A produção ocidental, que se desenvolve na Nova Espanha, não usa como fonte exclusivamente as obras que chegam sem cessar ao litoral. Graças aos artistas que tentam a aventura mexicana, ela reata constantemente os laços com os lares europeus. Até nas primeiras décadas do século XVII, pintores e escultores europeus, principalmente ibéricos, instalam-se nas cidades e campos da Nova Espanha, onde difundem o estilo maneirista, em suas fases sucessivas.[49] A engrenagem da globalização deve muito a essas importações ininterruptas. A bolha maneirista, na qual evoluem nossos artistas, incha-se e estende-se sem parar, a cada chegada. Nos anos de 1560, são os pintores tão talentosos, como Simon Pereyns (1566) e Andrés de Concha (1568), que se estabelecem no México.[50] Aliás, concorda-se em

fazer remontar a onda maneirista em pintura a essa década e a essa geração. No decorrer desses mesmos anos, do outro lado do globo, o pintor da infanta dona Isabel, o português Antonio Pereira, instala-se em Goa por cinco anos, de 1565 a 1570.[51] Na década seguinte, é a vez dos escultores Adrian Suster (1573) e Pedro de Requena (1577?) ganharem o México. É igualmente no decorrer desse período que Bernardo Bitti (1575), um jesuíta originário da Umbria, chega a Lima, onde inicia uma brilhante carreira. Nos anos de 1580, o escultor Diego de Pesquera (1581) e o pintor Alonso de Yllescas (1581) fazem a viagem da Nova Espanha, acompanhando as famosas pinturas de Sánchez Coello. Sua presença assegura a difusão de uma arte do retrato e de uma arte da corte, próximas aos círculos de Madri e do Escurial.[52] Na mesma época, aos 25 anos, Baltazar de Echave Orio desembarca no México, portador de influências, em que se reflete a teatralidade italianizante dos mestres de Veneza e do Escurial. Sua obra marca a quintessência da *artistically correct*, na esteira de uma Contrarreforma triunfante. Nos anos de 1590, a Nova Espanha recebe o escultor Martín de Oviedo (1595), como, alguns anos antes, Lima havia acolhido Mateo Pérez de Alesio (1590).

O movimento não se interrompe com o século XVII. No despertar desse século, na pena de Balbuena e Arias de Villalobos,[53] a Cidade do México orgulha-se de poder contar com alguns artistas de talento: o grande Concha, de olho tão sutil, o famoso Franco, de espírito tão vivo, o hábil Chaves, de "divino pincel".[54] Os artistas europeus continuam a desembarcar. Se Lima adota Medoro (1600), a Cidade do México põe à disposição uma glória de Sevilha, Alonso Vásquez (1603), acolhe o pintor Alonso López de Herrera (1608), emprega o escultor Francisco de la Gándara, originário de Ceceña, nas montanhas de Burgos (1609).[55] E poder-se-ia prolongar, durante as décadas seguintes, o catálogo dos *visiting artists*. Evidentemente que a exposição às influências ibéricas pouco facilita a afirmação de uma tradição neo-hispânica, no sentido em que esta se destacaria dos modelos europeus.[56] É preciso avançar no século XVII para que se multipliquem as pinturas crioulas e as dinastias locais, como as que formam os filhos de Baltazar de Echave Orio, Manuel e Baltazar, que pintam entre 1620 e 1640. No momento, no apogeu da monarquia católica, a pintura ocidental, que se enraíza no México, sacrifica toda a sua originalidade local para melhor rivalizar com a produção da Península.

O pintor e o vice-rei

Nem todos esses artistas têm a mesma influência, o mesmo renome e o mesmo talento. Alguns se formam essencialmente no México, outros desembarcam já com o esboço de uma carreira anterior. Mas todos não deixam de injetar nos circuitos mexicanos, até em doses homeopáticas, as novas tendências em voga na Península. É verdade, sobretudo, em relação aos pintores contratados por vice-reis e prelados da Nova Espanha. Foi o destino, na segunda metade do século XVI, do flamengo Simon Pereyns, que seguiu, na América, Gastón de Peralta, marquês de Falcés, quando este foi nomeado por Felipe II vice-rei da Nova Espanha. O artista havia nascido na Antuérpia, onde se formou junto ao pai, que o aconselhou a pintar preferentemente retratos, em vez de de santos – o que pareceu mais tarde eminentemente suspeito à Inquisição mexicana. Em 1558, o jovem flamengo ganha Lisboa, seguindo o itinerário clássico, que conduz a Portugal tantos artistas nórdicos. Mas, em vez de estabelecer-se às margens do Tejo, ou de ganhar Goa, visita Toledo, depois Madri, onde frequenta a corte e encontra o patrão, Gastón de Peralta, que o levará para a Nova Espanha. Sem dúvida, não foi por acaso que este se responsabilizou por um pintor. O vice-rei é um homem da corte e o primeiro representante titulado da Coroa a pôr o pé na Nova Espanha.[57] Mas seu reino no México foi de muito curta duração: tendo chegado em setembro de 1566, Peralta parte novamente para a Península, em novembro de 1567. Nem por isso Simon Pereyns renuncia a continuar o resto de sua carreira na América, onde vive ainda 23 anos. As turbulências que se abatiam sobre a Antuérpia e os Países Baixos[58] não lhe dariam o gosto de encontrar novamente a sua terra natal, em breve guardada por uma fortaleza espanhola com os canhões apontados para a cidade.

Desde sua chegada, Pereyns associa-se a um pintor espanhol, Francisco de Morales. A maneira flamenga, no estilo de Franz Floris (1516-1570)[59] – já temperada por sua permanência em solos portugueses e castelhanos –, imprime um tom particular a suas composições. Seu toque nórdico pareceu tão próximo ao de Floris que uma de suas mais belas obras foi atribuída ao mestre antuerpiano.[60] Mas se Pereyns utiliza gravuras de Martín de Vos (no retábulo de Huejotzingo),[61] ele também é sensível à maneira italiana, como sugere sua *Virgem do Perdão*, provavelmente inspirada em uma gravura de Marco Antonio Raimondi, por sua vez, retomada do estudo preparatório de Rafael para a *Madona di Foligno*. A vida e obra do artista antuerpiano

Adoração dos reis magos, Simon Pereyns, 1588.
Igreja São Miguel Huejotzingo, Cidade do México. Foto: José Ignacio Gonzalez Manterola-Pablo Oseguere (DR).

cristalizam as modalidades concretas da globalização das artes europeias. Entre o transplante de uma tripla herança hispano-luso-flamenga e os *flirts*, à maneira nórdica, com o estilo italiano; entre a nostalgia dos cursos ibéricos e a lembrança dos Países Baixos, que lugar caberia ao entorno mexicano?

Na primeira década do século XVII, dois outros vice-reis, amigos das artes e das letras, desembarcaram, cercados de artistas de primeira linha. A permanência do pintor sevilhano Alonso Vásquez constituiu um acontecimento excepcional. Em Sevilha, Vásquez havia colaborado com os melhores artistas, entre os quais Francisco Pacheco, o futuro sogro de Velásquez. Em 1598, de conluio com Vasco Pereira, Juan de Salcedo e o próprio Pacheco, foi este último encarregado pelo Capítulo da catedral de executar as pinturas do túmulo de Felipe II. Alonso Vásquez trabalha para a maior parte das ordens religiosas e serve a uma clientela de nobres e comerciantes.[62] É, aliás, um de seus comanditários, dom Juan Manuel de Mendoza y Luna, terceiro marquês de Montesclaros, que o atrai para a Nova Espanha, onde o novo vice-rei faz dele seu pintor oficial.[63] Montesclaros é um homem culto, de quem as obras *Dorotea*, de Lope de Vega, *El corregidor audaz*, de Bartolomé de Góngora, e as *Relaciones da la corte de España*, de Cabrera de Córdova, exaltam o talento. Na Cidade do México, Vásquez pinta para as mais prestigiosas instituições da capital: a universidade, o palácio real (*Martírio de Santa Margarida*, 1606), o hospital de Jesus (*Nuestra Señora de la Limpia Concepción*, 1607). Sua pintura compartilha com a do México os mesmos componentes: maneira flamenga, na linha de um Martín de Vos; maneira italiana, no estilo de Luis de Vargas, que o pincel de Andrés de Concha havia introduzido na Nova Espanha. As telas de Vásquez influenciaram as de Echave Ibia e de Luis Juárez. Novamente, as semelhanças são tão evidentes que induzem ao erro os historiadores da arte. O *São Miguel e o demônio* e *O anjo da guarda*, da Pinacoteca Virreinal de San Diego (Cidade do México), pareceram tão próximos do estilo de Vásquez, que haviam sido atribuídos ao pintor de Sevilha, em lugar de reconhecerem nele a mão de Juárez: confusão sintomática da força do modelo sevilhano.

Mestres castelhanos e flamengos na Nova Espanha

Os vínculos com a produção ibérica e europeia não constituem fatos isolados: emanam de um meio reforçado constantemente com recém-chegados. Formado nos ateliês sevilhanos e, provavelmente, por Luis de

A Virgem da Imaculada Conceição, Alonso Vásquez, 1605-1607.
Hospital de Jesus, Cidade do México. Foto: Gerardo Suter-Lourdes Almeida (DR).

Vargas, Andrés de Concha ganha a Nova Espanha em 1568. Traz o melhor das produções de uma escola sevilhana, invadida por influências italianas, como o atestam sua *Santa Cecília* e sua *Santa Família* – nas quais dominam a maneira de Andrea del Sarto. Quanto a Baltazar de Echave Orio, que chega por volta de 1580, nasceu uns 30 anos mais cedo, em Guipuzcoa, de uma família da pequena nobreza. Visitou a Itália e trabalhou em Sevilha. Em 1582, esposa no México a filha do pintor Francisco de Zumaya e funda uma dinastia de artistas. Echave Orio é um pintor oficial, culto, preocupado com regras e princípios. Seu *Martírio de Santo Aproniano* (1612) constitui um exemplo perfeito de programa maneirista e contrarreformista. Tudo está lá, a forma como o fundo: composição centrífuga, figuras sinuosas, cores quentes, dois planos habilmente superpostos – um, celeste e sobrenatural, em que aparecem o Cristo e os anjos, o outro, terrestre e bastante próximo, para incitar o fiel a imiscuir-se no drama divino, identificando-se aos protagonistas do proscênio.

Simon Pereyns não foi o primeiro pintor flamengo a descobrir o México.[64] Os pintores e os escultores nórdicos, que desciam em direção à Península Ibérica, eram muitas vezes tentados a atravessar o Atlântico. Como esse Adrian Suster, que seguiu as pegadas de Simon Pereyns e tornou-se um dos escultores com maior visibilidade da Cidade do México. Nascera na Antuérpia, por volta de 1554, quatro anos antes da partida de Simon Pereyns, em uma família que atravessou as turbulências que arruinaram a cidade. Seu pai trabalhava como *ensamblador* ou montador de retábulos. Um de seus irmãos, Enrique, passou pela Espanha, onde realizou um retábulo para a igreja do mosteiro de São Francisco de Moguer (1574). Foi junto dele que Adrian formou-se no *métier* de *ensamblador*, primeiramente em Cádiz, depois, em Sevilha, onde permaneceu antes de ganhar a Nova Espanha. Em 1573, Adrian estabelece-se na Cidade do México; nem por isso deixa de manter vínculos com as terras do Norte, já que terá como genro Andrés Pablo, um alemão originário de Danzig. O escultor é empregado na antiga Igreja de Santo Domingo (Cidade do México), circula na Nova Espanha, viaja a Puebla, a Michoacán, a Tulancingo. Vamos encontrá-lo em 1575, dois anos depois de sua chegada, no canteiro de obras do convento de San Agustín (Cidade do México) e, na década seguinte, é engajado no canteiro da velha catedral, para a qual esculpe os novos cadeirais do coro (1585-1586). Aí vamos encontrá-lo, bem no início do século XVII (1601). Seus vínculos profissionais com seus confrades dos Países Baixos não o impedem de associar-se ao pintor Francisco de Morales, visando realizar um retábulo, destinado à Igreja de Santo Domingo, em Puebla.

O martírio de Santo Aproniano, Baltazar de Echave Orio, 1612.
Pinacoteca Vice-Reinado de San Diego, Cidade do México.
Foto: Gerardo Suter-Lourdes Almeida (DR).

Mobilidade, espírito corporativo e artista exemplar

A globalização do maneirismo ocidental explica-se também pelo peso conquistado pelos artistas que trabalham na Cidade do México e percorrem o centro dos país do México.[65] Desde meados do século XVI, os pintores implantados no país quiseram afirmar a independência de sua arte, diante do vice-rei e da Igreja. A esse espírito corporativo, acrescenta-se a influência das associações que formam para dividir entre si os canteiros de obra da Nova Espanha.[66] Em 1568, em torno de Simon Pereyns, gravitam o arquiteto Claudio de Arciniega, os escultores e os *ensambladores* García de Salamanca, Juan Rodríguez e Juan Fernández, os pintores Francisco de Zumaya e Francisco de Morales, um artista originário de Toledo. Arciniega havia oferecido a hospitalidade a Pereyns, antes de ser testemunha de seu casamento. Por parte de sua mulher, Pereyns havia entrado para a família do pintor Andrés de Concha e para a de Juan de Arrúe. Ao longo de sua existência, Pereyns viveu próximo de Claudio e Luis de Arciniega.[67] Colaborou também com Pedro de Requena na igreja franciscana de Huejotzingo, onde, com seu parente Andrés de Concha, participou da confecção do grande retábulo.

Quanto mais a predominância de que goza o artista vindo da metrópole é quase absoluta,[68] tanto mais a figura do pintor merece um lugar ao sol na cidade mexicana. Se não, como explicar a notoriedade de que se beneficiam os melhores artistas, que figuram obrigatoriamente na premiação de uma metrópole como a Cidade do México? Em *Grandeza mexicana*, Balbuena cita até mesmo duas mulheres pintoras, das quais hoje perdemos os rastros, reputadas pela qualidade do desenho e elegância do toque.[69] O sucesso mais retumbante foi provavelmente o de Baltazar de Echave Orio. É o *pictor doctus* da Nova Espanha,[70] aquele que Bernardo de Balbuena e Arias de Villalobos concordam em elogiar. Ele pinta, mas também escreve. Em 1607, publica uma defesa e ilustração da língua basca, os *Discursos sobre a antiguidade da língua cantábria basca*, editada pelo cosmógrafo alemão Heinrich Martin. Trata-se de um manifesto, onde a língua basca dialoga com as províncias de Guipuzcoa e de Biscaia, "que lhe foram fiéis e, por vezes, com a Espanha".[71] O livro é dedicado ao conde de Lemos, presidente do Conselho das Índias. A obra é decorada com um retrato do artista, consagrado à glória do "pintor culto", com uma divisa em latim: *Patria et penicillum, et calamum, utroque aeque artifex* ("Pátria, pincel e pena, artista com um como com outra"). Echave Orio mantém relações com letrados da Cidade do México, como o cronista dominicano Hernando de Ojea e o padre Arias de Villalobos, que adula esse prodígio local:

É um pintor e um autor
que escreve tão bem quanto pinta,
que com estilo e cor
honra o pincel e a pena
e em ambos faz maravilhas,
e se o que pinta é tão vivo
se o que escreve encontra vida
em basco ou em grotesco
é porque seu nome hoje
está pintado em afresco
e gravado em mármore.[72]

A veneração que suscitam os quadros de Baltazar de Echave Orio faz desse artista o representante ideal da arte da Contrarreforma. Em uma carta dirigida ao arcebispo Juan Pérez de la Serna, em 20 de julho de 1619, Echave define as características da pintura, destinada a representar as "imagens santas", e traz sua ajuda a um prelado que partira para um combate "contra as imagens mais lascivas e mais abomináveis que se pode imaginar".[73] Nada aí de muito original, mas o bastante para fazer-nos compreender que os próprios artistas participam da globalização de um maneirismo bem-comportado: "Que não seja feita nenhuma imagem feia ou desproporcional de Nosso Senhor, de Nossa Senhora e dos santos (...) É preciso que a imagem seja devota, repleta de santa reflexão e de piedade, sem que o profano se misture ao sagrado, se o tema a representar não o exigir." Esses pintores, Echave em primeiro lugar, não são titãs, mas preciosos auxiliares da globalização, que sabem aproveitar da publicidade feita em torno deles. Graças a eles, a Cidade do México pode acreditar-se um dos centros do mundo e da monarquia.

A demanda local

Relações de amizade, alianças matrimoniais e vínculos profissionais conferem ao meio onde vivem os pintores uma homogeneidade, que as expectativas dos comanditários locais ainda reforçam. A demanda é forte: os clientes chegam de toda parte, nas cidades como nos campos indígenas. Em primeiro lugar, os vice-reis, como Gastón de Peralta, o marquês de Montesclaros, os arcebispos García Guerra e Juan Pérez de la Serna, as ordens religiosas e as grandes instituições eclesiásticas: o Capítulo do arcebispado, a Inquisição, a universidade. É o Capítulo da catedral que manda Concha

e Alonso Franco pintarem arcos de triunfo para a entrada do arcebispo García de Santa Maria, e Concha pinta para a entrada do vice-rei Montesclaros. É ele ainda que encomenda o catafalco de Felipe III, erigido na catedral. Baltazar de Echave Orio pinta telas para a Inquisição e para os franciscanos. Não existe trabalho pequeno: para a Inquisição, em 1593, Juan de Arrúe decora os sinistros *sambenitos*, essas coifas infamantes que se penduram na catedral.[74]

Adoração dos reis magos, Baltazar de Echave Orio, século XVII.
Pinacoteca Virreinal de San Diego, Cidade do México.
Foto: Gerardo Suter-Lourdes Almeida (DR).

Encomendas provêm de notáveis afortunados, como o mestre (*écolâtre*) Sánchez de Muñón, que oferece um retábulo, pintado por Pereyns, à catedral em 1588. Os marqueses del Valle, descendentes de Hernán Cortés

figuram dentre os clientes mais afortunados: em 1597, fizeram do pintor Andrés de Concha seu mestre de obras (*obrero mayor*). As corporações também não reclamam das despesas. A dos notários emprega Pereyns e Concha, para pintar liteiras, em 1578.[75] Os particulares queixam-se do dinheiro a gastar. *Encomendero* de Yanhuitlan, Gonzalo de las Casas emprega Andrés de Concha, em Sevilha, por um contrato de dois anos, estipulando que o pintor realizará um retábulo para a igreja dominicana, situada na sua *encomienda*. O doutor José López, filho do médico Pedro López, encomenda afrescos ao pintor Alonso de Villasana para a ermida de los Remedios.[76] Diego Áries de Atalaya, *vecino* de Puebla, oferece um tabernáculo à catedral de Puebla, dedicado a Nuestra Señora de las Angustias, em 1584: o pedido é endereçado ao pintor Diego de Zamora e ao escultor Juan Bautista Vásquez, o Velho. A obra devia reproduzir aquele que se achava na igreja andaluza de Santa Maria d'Ecija, "em honra de São Lourenço".[77] As comunidades indígenas não ficam atrás: Concha e Pereyns vão para a província de Oaxaca e realizam o grande retábulo da Igreja de Deposcolula e um segundo retábulo para a capela aberta do convento. Descontentes com o resultado, os índios recusaram-se a pagar os artistas.[78]

A demanda mexicana por objetos de arte europeia incentivou, incontestavelmente, a criação local a continuar fiel às receitas ibéricas e flamengas. Em 1586, o *encomendero* Pedro de Irala recebeu uma pequena coleção de telas flamengas: os *Apóstolos*, a *Paixão de Cristo*, dois *Jacó*, um *José*, um *Daniel na cova dos leões*, cuja descrição sumária foi-nos deixada pelo comissário do Santo Ofício, em Veracruz. A origem flamenga desses quadros é expressamente indicada e identificada pela forma e cor das vestimentas dos personagens.[79] Mas o gosto dos particulares nem sempre é o da Igreja. Um édito do arcebispo Juan Pérez de la Serna, denunciando obras "com assuntos apócrifos, mentirosos", lembra: "a dissolução e o relaxamento dos pintores haviam chegado a ponto de pintar devotos em companhia de suas amantes, escondendo-os sob os atributos da santidade; e esses tipos de quadros encontravam-se em suas casas e em seus quartos. Tinha-se começado a descobrir grande quantidade de imagens indecentes, devidas a um mal pintor que se dedicara a fazer pinturas ridículas e sem valor, como um Menino Jesus cavalgando um cordeiro, ou empurrando um cata-vento com uma mão, e tendo um pássaro amarrado em uma corda em outra, e outras coisas do gênero." Ainda mais que as instituições eclesiásticas são os

próprios artistas, como Baltazar de Echave Orio, que recorrem à defesa da ortodoxia e execram as derivas suspeitas de pintores e clientes, privados de imagens europeias.

Made in Mexico City

A vigilância das autoridades civis e religiosas, os esforços dos pintores desembarcados na América, as pressões de uma clientela ávida por encontrar na Nova Espanha o que podia ter deixado em Castela, uma organização do *métier*, que decalca o modelo sevilhano, tudo conspira para garantir que a globalização da arte europeia efetue-se nas melhores condições possíveis: a réplica do modelo ibérico se faz sem contato com realidades locais, que poderiam ofuscar o efeito mimético. Nem os artistas indígenas deixam de esforçar-se para tornar idêntico o modelo europeu.

A distinção entre produção mestiça e produção ocidental é muito mais uma questão de registro que de origem étnica. O conquistador Bernal Diáz del Castillo, sóbrio em cumprimentos quando se trata dos indígenas, tem palavras espantosamente elogiosas quando se trata de qualificar o trabalho dos pintores indígenas da Cidade do México. Mesmo sucesso para os escultores de origem indígena, êmulos dos melhores artistas vindos da Europa, como testemunha, no início do século XVII, o cronista franciscano Juan de Torquemada:

> Existem escultores (e existiam, quando eram pagãos) absolutamente admiráveis, sobretudo nessa Cidade do México, onde melhoraram e se aperfeiçoaram muito em contato com os espanhóis. Conheço muitos deles que trabalham a madeira para os pintores espanhóis. Existe um em particular, nesse bairro de Santiago, que supera em muito todos os mestres. Chama-se Miguel Maurício; ele é de uma grande habilidade e engenhosidade. É com ele e com outros, que se acham nessa cidade, que fiz o retábulo da igreja que aí construí, uma das melhores coisas do reino.[80]

Nada de surpreendente, pois, no fato de que os clientes dos artistas indígenas sejam espanhóis, presos aos estilos e às normas da Península, como o comerciante sevilhano Pedro Martínez de Quevedo, que, em 1571, encomenda um retábulo ao índio Joaquín, compreendendo 30 cenas dos mistérios da paixão e outras figuras santas. Todos esses ateliês indígenas tinham uma notoriedade e uma clientela titulada. Como qualquer ateliê europeu, eles se permitiam atrasos na entrega e mantinham relações

estreitas com certas ordens religiosas que, em troca, asseguravam muitas vezes sua publicidade. Colaboração e contratos intermediados ligam constantemente os artistas indígenas aos mestres e aos ateliês espanhóis. O dourador Marcos de San Pedro trabalha com Requena, Pereyns e Concha, na realização do retábulo de Huejotzino.[81] Por volta de 1605, são os artistas indígenas de Tlatelolco os encarregados de folhear a ouro o retábulo pintado por Baltazar de Echave Orio.[82] Sabe-se pouca coisa dos intermediários, encarregados de fazer respeitar os termos dos contratos, mas as fontes deixam vazar, por vezes, nomes como o deste Cristóbal García, que agia por conta do gravador francês Jean Ortiz. Ele distribuía aos indígenas as imagens impressas em tafetá que deviam decorar, uma a uma; depois, reunia o trabalho pronto e negociava os salários, que Ortiz consentia pagar a seus subcontratados.[83]

Entretanto, há obras que apresentam elementos indígenas, que parecem ter escapado às pressões uniformizadoras da globalização. Dentre as esculturas de Tlatelolco, figura uma representação do apóstolo São Jacques, vestido como conquistador, no ato de massacrar índios: ele enfrenta um cavaleiro-tigre,[84] vestido com um tipo de armadura à romana, inteiramente no estilo maneirista indígena, encontrado em Puebla, em Tecamachalco ou em Ixmiquilpam. Mas nem sempre é tão fácil se identificar a origem do artista. As belas esculturas do retábulo de San Bernardino de Xochimilco seriam de origem indígena, se admitirmos que o trabalho dos artistas indígenas não tenha se limitado à douração e à policromia. A dificuldade em distinguir com certeza o trabalho indígena do trabalho espanhol revela a tendência autóctone a aproximar-se o mais possível dos modelos europeus. O que confirma a comparação entre as esculturas do grande retábulo de Huejotzingo, devidas a Pedro de Requena (1585) e as de San Bernardino de Xochimilco.

Artistas indígenas podem, pois, eles mesmos, participar da glória da arte europeia. A construção da catedral da Cidade do México confirma essa hipótese.[85] Na verdade, que há de mais europeu que uma catedral, mesmo quando seus construtores nada têm em comum com aqueles cuja história foi retraçada por Georges Duby? Encabeçando a obra, figuram arquitetos e artistas de origem europeia: os escultores Pedro de Brizuela e Juan Montaño, o *ensamblador* Adrian Suster; os pintores Nicolas de Texeda, Pedro Rodrigues e Simon Pereyns. Todos são espanhóis, à exceção de

Pereyns e Suster, originários dos Países Baixos. A maior parte dos grandes nomes da época acha-se reunida no canteiro de obras da catedral. Com eles e sob sua direção, trabalham dezenas de pintores indígenas, qualificados como *oficiales*, contratados por "capitães", igualmente indígenas. Consistem em equipes de 20 a 25 pintores, recrutados nos bairros indígenas da Cidade do México e de Tlatelolco. Esse primeiro contingente trabalha diretamente em contato com artistas espanhóis e, aparentemente, sem intervenção de um intérprete. Todos parecem familiarizados com as técnicas e os estilos europeus e, consequentemente, em condições de compreender as indicações dos pintores ou dos escultores, que não podiam contentar-se em mostrar-lhes esboços das obras a serem realizadas.

O modo de funcionamento dessas equipes aparenta-se muito ao que se sabe do ateliê sevilhano, da segunda metade do século XVI. Como os pintores europeus da Cidade do México possuíam ateliês na cidade onde empregavam índios, é provável que boa parte dessas equipes tenha sido composta por artesãos indígenas, ligados há muito tempo a essas oficinas. Outros grupos de pintores indígenas efetuavam tarefas próprias, independentes da direção dos mestres espanhóis. Entre eles encontravam-se ainda artesãos qualificados, mas, nesse caso, a organização do trabalho era confiada a mãos autóctones e tudo se desenrolava em língua indígena. A esses artesãos, acrescentam-se os contingentes de mão de obra ou *peones*. Segundo os cálculos, seriam cerca de 500 empregados, ao mesmo tempo, no canteiro de obras. Levantam andaimes e ocupam-se da obra pesada.[86] Seus contatos diretos com os espanhóis são muito mais restritos. São os *topiles* que contratam e fiscalizam esses trabalhadores, servindo de intermediários dos europeus.[87] Entre esses *peones*, alguns são diaristas voluntários; os outros, trabalhadores, submetidos às obrigações e ao rodízio do *repartimiento*, segundo a velha prática indígena do trabalho coletivo, espanizado pelas autoridades espanholas. Enfim, escravos africanos trabalham também no canteiro de obras, ao lado dos prisioneiros de guerra chichimecas, reduzidos à servidão. A mistura das línguas devia impor a presença de intérpretes, sobre os quais sabe-se pouco. Na verdade, existe um intérprete designado para o canteiro de obras, Diego de León, que recebe um salário anual, mas tudo indica que ele se limitava a pagar os trabalhos efetuados.[88]

Por mais que o canteiro de obras fosse construído sob o signo das misturas – misturas de mãos de obra, tipos de material e até técnicas, cada vez

que os arquitetos europeus recorriam a procedimentos de origem indígena –, o resultado é impecavelmente ocidental, para não dizer inteiramente europeu. Ora é a catedral de Sevilha (1554), ora a de Salamanca (1558) que fornece os modelos a serem seguidos.[89] Mesmo se os arquitetos tivessem que se adaptar às condições locais – os tremores de terra ou a instabilidade de um solo pantanoso complicavam singularmente a tarefa –, a construção conforma-se aos critérios do Renascimento europeu e ao gosto das elites espanholas da Nova Espanha. As pinturas e as esculturas que decoram o interior da catedral poderiam também ser instaladas em uma igreja espanhola de alguma importância. Que os pigmentos utilizados tenham sido de origem ameríndia[90] ou tenham saído da oficina de um boticário castelhano, como Rodrigo Nieto,[91] que os pincéis provenham ou não de Flandres, a obra acabada respeitava as convenções do maneirismo internacional. Mas teriam os mestres de obras, por um instante, pensado que as coisas poderiam ser diferentes?

Globalização e mestiçagens

Seria dizer que a globalização é compatível com uma certa dose de mestiçagem? Tudo indica que a planetarização do Renascimento europeu pode acomodar-se com uma mistura de mãos de obra e técnicas, desde que, no final do percurso, a participação não europeia passe despercebida. Na verdade, não se trata aqui de mestiçagem, no sentido criativo e inovador do termo, mas de exploração dos recursos locais para produzir arte ocidental. Essa escamotagem parecerá muito mais banal se, deixando um instante o México de fins do século XVI e vindo para o mundo contemporâneo, lança-se um olhar bem prosaico sobre as etiquetas da maior parte das roupas que usamos. Sem quase nenhuma exceção, as marcas mais europeias ou mais internacionais são fabricadas hoje a milhares de quilômetros de Paris ou de Nova York, por pequenas mãos que põem seu *know-how*, às vezes milenar, a serviço de formas concebidas em outros lugares, para clientelas desconhecidas e distantes. Em uma grande parte do mundo de hoje, as mais diversas sociedades confeccionam os mesmos objetos padronizados. Em Paris, nos ateliês clandestinos do Sentier, como nas usinas socialistas ou capitalistas da Ásia, trabalhadores são submetidos a condições de trabalho e a objetivos, que conjugam as exigências do liberalismo avançado com as formas muitas vezes mais arcaicas de exploração. Mãos de obra de todas as origens e

organizações híbridas de trabalho coexistem com a produção de mercadorias altamente normatizadas, distribuídas e vendidas no mundo todo. Os aparelhos de televisão, de DVD, os tênis Nike são exemplos "populares" desse fato.[92] O contraste entre as condições de produção e a natureza do produto acabado não poderia, de modo algum, ser mais marcante. Sua imagem escamoteia o entrelaçamento das sociedades e das civilizações, o acúmulo dos interesses e dos sofrimentos de que dependeu sua realização. Não é somente a soma de trabalho necessário que desaparece dessa forma – o clássico fetichismo marxista da mercadoria –, mas também, de forma radical, as mestiçagens de todo tipo da qual ela é o fruto. Quem imagina, contemplando a catedral da Cidade do México, que essa obra-prima de estilo clássico pudesse ter sido criada sem as coortes de escravos africanos e chichimecas, as mãos de obra nauas, recrutadas pelos alistamentos do *repartimiento* e os artesãos mexicas, submetidos a um mestre espanhol? Já que a brassagem dos seres é compatível com a uniformização dos consumos e dos gêneros de vida, a globalização da produção está em condições de explorar as misturas em seu benefício e, quando ela o consegue, elimina todo rastro mestiço do processo de fabricação, para privilegiar a conformidade com o modelo europeu.

Isso significa dizer que existem filtros que bloqueiam de todas as maneiras possíveis as mestiçagens, confinando-as a esferas determinadas, neutralizando-as ou apagando-as. Não é preciso dizer que os artesãos indígenas e mestiços que trabalham para o consumo popular oferecem à sua clientela produtos mestiços. A mestiçagem manifesta-se aqui em todas as etapas da produção. O mesmo acontece nos conventos de província, onde os pintores de afrescos guardam uma ampla margem de criação, provavelmente porque suas obras se dirigem prioritariamente a públicos indígenas, que convém cristianizar. Em contrapartida, os vestígios da mestiçagem tornam-se imperceptíveis quando predominam os usos e as exigências das elites urbanas e, em particular, da arte ocidental: a voga do *churrigueresco*, depois a da arte neoclássica, na Nova Espanha do século XVIII, obedece a impulsos europeus, do mesmo modo que a difusão do rococó no Brasil colonial. Em matéria de produção de bens de luxo, a intervenção local é aceita e até valorizada enquanto tal, somente quando é suscetível de enriquecer o catálogo das *exotica* e dos gabinetes de curiosidades italianas, alemãs ou francesas.

A aplicação fiel das convenções europeias não constitui, porém, um pequeno negócio. Durante a construção da catedral da Cidade do México, desde a

concepção de início até a realização final, as autoridades da Nova Espanha e as de Madri[93] conservam, do princípio ao fim, os meios de neutralizar as iniciativas, que poderiam afastar-se do projeto original. Três entidades dividiam entre si a direção das operações: o vice-rei, a Igreja mexicana e as corporações, através de seus fiscais. Toda inovação – como o emprego da pedra vulcânica *tezontle*, famosa por sua leveza – devia previamente ser aprovada por *experts* da Península. Se, a um dado momento, a cobertura de madeira, prevista em estilo mudéjar, é substituída por abóbodas e cúpulas de pedra, é que os arquitetos fazem repercutir, então, a evolução das modas e estilos na Europa dos primeiros anos do século XVII. A globalização é uma operação que jamais é entregue ao acaso.

A arte dos pintores espanhóis, como a dos *maestros* indígenas, que os imitam, vincula-se, pois, constantemente, a um modelo europeu, cujas tendências e procedimentos esforça-se em copiar. Os focos da repressão inquisitorial e as exigências de uma elite urbana e culta, em ruptura com a sociedade caótica e pioneira das primeiras décadas, incitam a distinguir dois setores diferentes da criação, um mestiço e o outro ocidental. Por mais que obras mestiças e obras ocidentais convivam entre si sob as naves das igrejas ou nos cenários efêmeros das festas, os registros permanecem distintos e estritamente hierarquizados.[94] Ao lado de uma pintura monástica e provinciana, que recorre principalmente – mas não exclusivamente – a uma mão de obra indígena e mestiça, para decorar claustros, igrejas e capelas, os ateliês espanhóis da capital praticam uma grande arte, que pretende ser reflexo fiel da maneira europeia. O mesmo acontece em Goa, onde os artistas indígenas, como esse "pintor do país que tinha grande talento", trabalham ao lado dos mestres portugueses.[95]

A singularidade da produção artística na Nova Espanha não tem a ver, pois, com seu descentramento, em relação ao Renascimento europeu,[96] com seus "atrasos", com seus pretensos *handicaps*; nem mesmo com a justaposição de uma arte ocidental e uma arte mestiça. Ela parece residir muito mais na linha estritamente europeia, afetada pela grande pintura, executada pelos artistas estabelecidos no Novo Mundo. Diferentemente das criações mestiças, as obras, que dependem dessa linha, são padronizadas; inscrevem-se nos circuitos intercontinentais e participam plenamente da mundialização ibérica. Trata-se ainda de uma forma de mundialização, que se esforça em dar as costas ao que é local e às formas de produção, que dependem de

outras histórias. O impulso dessa arte ocidental faz-nos confrontar, assim, com uma dinâmica mais insidiosa do processo de mundialização ibérica, menos espetacular, irredutivelmente estranha ao enfrentamento com as novas realidades e adepta criativa de um purismo ocidental: a globalização. Essa dinâmica não se opõe frontalmente às mudanças que a ocidentalização e suas recaídas mestiças alimentam. Ela limita constantemente seus efeitos; refuta as repercussões perturbadoras, bloqueando evoluções que correriam o risco de levar consigo as normas europeias e a hegemonia que as sustenta. A globalização das artes não utiliza unicamente vias institucionais ou políticas: ela explora impulsos sociais, ativa automatismos intelectuais e estéticos, como joga com iniciativas pessoais, em um tempo onde transpor o Atlântico não era assim tão simples. Em relação às artes mestiças, quando conseguem emergir no continente europeu, é porque se tornaram produtos de exportação lucrativos, destinados a ocupar na Europa o espaço estreito das *curiosa* e *mirabilia*, antecâmera de uma exotização, que terá livre curso nos séculos vindouros.

Capítulo XIV

As paredes de vidro

Ou a globalização do pensamento

> O que vou dizer não é nem uma fantasia nem uma invenção de minha parte, é o que se pode ter de melhor, de mais verdadeiro, de mais sutil em toda a doutrina de Hipócrates e Galeno, apoiando-me também nas regras e preceitos da filosofia de Aristóteles.
>
> Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, 1591.

A globalização visual é facilmente reconhecível, desde que se confrontem fontes que a história da arte preocupa-se raramente em abordar sob esse ângulo. Mas existiriam outras produções que se exportariam reproduzindo-se de maneira análoga à grande pintura maneirista? Poder-se-ia reconhecer outras expressões do patrimônio europeu que se globalizariam, em outras palavras, se mundializariam mantendo-se *in vitro*, sem interação, ou quase, com o meio que as acolhe?

A literatura "colonial" apresenta-se logo ao espírito, quer se trate de teatro, poesia ou tradução dos textos clássicos. O mais belo soneto do poeta Francisco de Terrazas, "Solta teus cabelos de ouro", composto no México, por volta de 1570, auge do petrarquismo neo-hispânico, "imita e aperfeiçoa" uma peça de Camões.[1] A versão portuguesa de Cícero, realizada por Duarte de Resende, não deixa aflorar nenhuma influência do meio em que foi redigida, no caso, as muito longínquas Molucas, onde o autor ocupava as funções de mensageiro do rei.[2] Por que, aliás, uma obra de pura erudição clássica deveria exalar

um perfume de além-mar e de Oriente? Essa constatação aparentemente banal, entretanto, não o é, desde que se perceba que é válida para todas as expressões do humanismo europeu. A repercussão da "tradição clássica"[3] efetuou-se nas diferentes partes do mundo submissas à monarquia. No México, um Cervantes de Salazar; no Peru, a Academia Antártica e Diego Mexía de Fernangil dedicam-se a enraizar no solo americano a herança mais sofisticada do Velho Mundo. O exemplo andino é eloquente. "A Academia Antártica propõe-se a transferir o edifício da cultura greco-latina, renovado pelo humanismo do Renascimento, para implantá-lo em uma região longínqua vista como bárbara." Através dela, os letrados dos Andes reivindicam o reconhecimento pleno e inteiro de sua existência intelectual no seio da monarquia, mas nunca a das humanidades em que se situaram.[4]

O aristotelismo à conquista do mundo

Os grandes princípios da arte europeia não são apenas a soma das tradições e dos estilos. Remetem a uma noção ocidental, à imagem que repousa no princípio da representação e no jogo de um significante e de um significado. Essa concepção está, ela mesma, associada a mecanismos de pensamento que a mobilização ibérica expandiu pelos quatro cantos do globo. O envio de livros para o outro lado do Atlântico, a emigração dos professores formados em Salamanca, em Coimbra ou em Alcalá de Henarés, a difusão do latim e do grego, a abertura dos colégios monásticos e dos colégios jesuítas, a criação das primeiras universidades americanas contribuíram para a ocidentalização do globo, alterando a paisagem intelectual local ou anulando-a. Ao mesmo tempo, esses homens e essas instituições serviram de vetores a uma outra manifestação da globalização ibérica, tão profunda e radical quanto a das artes: a globalização do pensamento erudito, na sua forma aristotélica. Esse processo implica prioritariamente os letrados de origem ibérica e crioula, leigos e eclesiásticos das novas sociedades. Enquanto o aristotelismo difundiu-se nas quatro partes do mundo, não é sintomático que os europeus da monarquia não tenham nunca procurado traduzir os escritos do estagirita para as línguas locais, salvo para o chinês?[5]

Na Nova Espanha, o ensino da Filosofia e da Teologia inicia-se no convento de Santo Domingo da Cidade do México,[6] antes mesmo que se abra a universidade, em 1553. Enquanto os missionários ocupam-se junto às populações indígenas, na metade do século XVI surgem os primeiros bacharéis e mestres em Arte,[7] o que não impede os colegas de monastério de continuar apoiando uma instituição universitária ainda embrionária.[8] Os jesuítas entram, por sua vez, na corrida, em 1574, sem obter que a universidade reconheça o ensino que dispensam no Colégio de San Pedro e de San Pablo.

Retrato de Sócrates, anônimo. Pintura mural, metade do século XVI.
Mosteiro agostiniano de Atotonilco El Grande, México. Gilles Memet, akg-images.

No México, como em qualquer lugar,, todo o ensino gira em torno do aristotelismo, "a verdadeira e sólida filosofia de Aristóteles",[9] que se difunde na sua versão tomista e pela vertente da escolástica. Esta permite expor os grandes princípios do raciocínio, as categorias fundamentais, a teoria das quatro causas e dos quatro elementos, a racionalidade da natureza, a própria ideia de natureza e de alma.[10] A escolástica forma os espíritos produzindo máquinas de raciocinar capazes de subir os três degraus do conhecimento, passando da "simples apreensão" ao julgamento, depois ao raciocínio. Em princípio, o letrado europeu, assim equipado, está à altura de tratar todas as questões que o espírito humano se coloca. O programa de estudos fundamenta-se no comentário das obras de Aristóteles, o *Organon*. Ele é reputado em familiarizar os estudantes com a astronomia, a física e a metafísica. Mas o essencial continua a ser a aprendizagem da arte de raciocinar.

Isso diz respeito ao papel que a escolástica desempenha na formação intelectual das elites ibéricas e ocidentais. É ela que fornece os instrumentos necessários para elevar-se na reflexão e pensar o direito e a teologia. "Quem se engana sobre pontos de lógica ou de filosofia natural não pode sem erro assimilar a sabedoria das coisas divinas."[11] Mas a escolástica impregna todos os espíritos, mesmo os poetas que, como Camões, não compreendem a "grande máquina do mundo" senão através da herança do estagirita.[12] O tempo das descobertas é também aquele em que a escolástica se renova. Ao longo de todo o século XVI, filósofos tiraram a poeira de uma escolástica que se perdia em argúcias e formalismos. Esse banho de juventude lhe confere ainda "unidade, vigor e coerência".[13] É através das ideias de Domingo de Soto e dos ensinamentos do agostiniano Alonso de la Vera Cruz que o aristotelismo e a escolástica implantaram-se no antigo império de Montezuma.[14] Com o incentivo da Companhia de Jesus, a irradiação intelectual da Universidade de Coimbra reforçará ainda a influência do Filósofo (Aristóteles) nos territórios longínquos submetidos à monarquia católica, inclusive a Cidade do México.[15]

Aristóteles intocável

O destino da filosofia europeia, no México, foi considerado muitas vezes como a manifestação colonial de um pensamento pouco inovador, rigidamente enquadrado, preso a todos os conformismos. Somente o ensino jesuíta, mais em sintonia com seu tempo e menos tradicionalista, parecia poder distanciar-se da escolástica das ordens mendicantes e da universidade. Mas raramente

consideraram-se as relações que teriam podido manter essa filosofia importada da Europa com outras formas de pensamento, como as que revelavam aos europeus a conquista e a colonização de novas terras.[16] Se o ambiente físico, humano e histórico que constitui a Nova Espanha não tem nada a ver com o do Velho Mundo, a filosofia importada na Nova Espanha desenvolve-se em um universo referencial imutavelmente idêntico ao das universidades europeias. As preocupações intelectuais de um Alonso de la Vera Cruz são as de qualquer outro filósofo europeu: "Como pensar bem? Que relação há entre ser e pensar? O que é a natureza? O que é a alma?"[17] Como pedagogos esclarecidos, o agostiniano Alonso de la Vera Cruz e o jesuíta Antonio Rubio preocupam-se com os obstáculos contra os quais se choca o ensino da filosofia no México e procuram, por razões de eficácia, purificá-lo de suas derivas sofísticas, voltando-se ao exame direto dos textos. A escolástica é uma ferramenta que deve, a qualquer custo, permanecer eficaz. Na América, a formação intelectual das elites de origem europeia constitui um desafio maior, que exclui qualquer perda de tempo ou exercício supérfluo: "É preciso que, uma vez podado e evitado o supérfluo, o estudante não tenha perdido nada de útil e indispensável; não é que introduzamos novidades, é que organizamos todas as coisas antigas de modo que os jovens possam em pouco tempo amadurecer e tornar-se produtivos."[18]

"Não é que introduzamos novidades e ainda menos ideias vindas das profundezas da América": em uma carta prefácio, o editor da *Dialectica resolutio*, de Alonso de la Vera Cruz,[19] o italiano Giovanni Paoli, explica o espírito no qual se inscreve sua publicação. Ao fazer-se porta-voz dos círculos de estudantes, ele deseja que "a ciência florescente das ciências e a disciplina das disciplinas deixe de ser ensinada de maneira tão complicada"[20] e vincula a obra que edita ao movimento estritamente europeu de uma indispensável renovação da escolástica. O letrado Cervantes de Salazar apressa-se em sublinhar os laços que unem à Europa o filósofo agostiniano, "há muito tempo tão célebre nos dois mundos, no Novo como no Antigo, por causa das inúmeras provas que deu de sua ciência excepcional".[21] Apenas 33 anos se passaram desde a queda da Cidade do México. Sábios e editores lutam para criar uma academia mexicana e integrá-la à comunidade dos letrados europeus, sem que tenham de proferir uma só palavra de exclusão contra saberes do mundo indígena. Não vem ao espírito de ninguém que outras formas de pensamento pudessem enriquecer seu domínio: ninguém hoje poderia

repreendê-los. Indiferente aos colóquios que se desenrolam, no mesmo momento, entre monges espanhóis e sábios indígenas, a lógica impávida da globalização intelectual segue uma rota já traçada.

Os letrados indígenas estão, entretanto, muito próximos. Os monges agostinianos, franciscanos e dominicanos, depois os jesuítas, convivem com eles todos os dias, sem precisar sair de seus claustros ou de seus colégios. Esses índios são mesmo, muitas vezes, seus alunos. Parece que a escolástica mantém os espíritos em uma esfera de cristal de paredes tão transparentes quanto indestrutíveis – barreiras translúcidas que deixam ver o exterior, mas sem que se possa comunicar com ele.

Examinemos mais de perto os mecanismos dessa globalização do intelecto. A distância que se mantém em face das formas de pensamento indígenas tem origens múltiplas. Algumas são tão evidentes quanto elementares: as civilizações indígenas permanecem muito mal conhecidas, fora alguns especialistas familiarizados com os arcanos do mundo indígena – os Sahagún, os Durán ou os Molina com os quais cruzamos anteriormente. Todo diálogo com os pensamentos ameríndios teria exigido um sólido conhecimento das línguas indígenas e um interesse sistemático para com aquilo que os espanhóis chamavam as "fábulas" dos índios. Não é o caso. Mas outras razões parecem igualmente evidentes: o cristianismo julgava-se infinitamente superior a uma idolatria presa em seus desvios e suas aberrações, mesmo que, afinal, o aristotelismo fosse igualmente a expressão de um pensamento pagão e politeísta. A isso se acrescentavam a vigilância da Igreja e o tribunal da Inquisição, que bastavam para desencorajar aproximações ou jogos intelectuais logo comprometedores. O Santo Ofício da Cidade do México intervém, certamente, raras vezes, no domínio das ideias, mas essa discrição explica-se também pelo conformismo tranquilo do panorama intelectual. Os inquisidores preocupam-se mais com as bagatelas dos blasfemadores e com as bigamias ou práticas judaizantes.

As fontes dessa indiferença e dessa distância em relação a outras formas de raciocínio encontram-se primeiro no peso do eurocentrismo intelectual e nos hábitos de pensamento, que balizam a integralidade do campo de reflexão. Sem dúvida, o fechamento da escolástica sobre si mesma e sua pretensão à universalidade respondem muito por isso, o que, aliás, não quer dizer que o aparelho intelectual europeu tenha permanecido imóvel através do tempo e do espaço. Mas, se o aristotelismo evolui e renova-se no decorrer

do século XVI, é para obedecer a críticas e tensões internas do mundo letrado europeu. Ele se transforma sempre em relação a si mesmo, como se tivesse definitivamente abdicado da capacidade de absorver influências exteriores que havia manifestado durante uma parte da Idade Média.[22] No decorrer do século XVI, mesmo as críticas mais virulentas dirigidas ao Filósofo continuam prisioneiras da esfera ocidental. O exemplo da Itália, cujos letrados e editoras manifestam um interesse tão constante pelos novos mundos, é bastante convincente. Quando Bernardino Telesio (1509-1588) reage contra Aristóteles e elabora sua teoria do sensualismo, ele o faz reinterpretando Avicena ou inspirando-se em médicos antigos como Erasístrato ou modernos como Giovanni Argentario.[23] É com os pré-socráticos, em uma metafísica neoplatônica, que espíritos como Francesco Patrizi (1529-1597) alimentam sua crítica do aristotelismo.[24] Se esse pensador pede auxílio aos *Oráculos caldeus*, atribuídos a Zoroastro, não faz a menor referência aos sistemas filosóficos dos incas ou dos antigos mexicanos, ao passo que tem necessidade de fundamentar sua interpretação do calor em um conceito de fogo pretensamente caldeu. Um espírito tão radical quanto Giordano Bruno (1548-1600) não escapa à regra, quando desenvolve sua concepção filosófica de causa a partir das contradições internas da metafísica aristotélica.[25]

Quanto ao napolitano Giambattista della Porta, quando empreende atacar o aristotelismo, o sistema que elabora para explicar os segredos da natureza é também um "misto", uma "mistura"[26] de neoplatonismo, ocultismo e metafísica naturalista emprestada de Telesio. Não somente todos jogam Platão ou Lucrécio contra o estagirita, como também a contestação de Aristóteles passa infalivelmente pelo próprio Aristóteles. Quando Giambattista della Porta retoma a oposição entre a forma e a substância e proclama a superioridade da primeira sobre a segunda, ele se debate ainda com velhos conceitos aristotélicos. Os círculos napolitanos frequentados por ele em vão manifestam seu interesse pelos índios da América, sua geografia intelectual não passa nunca pelas Índias ocidentais, tampouco a de della Porta e de Campanella, com a qual cruzamos no círculo do mago de Nápoles, em 1589.[27] É à custa de alquimia e de "magia natural" que della Porta constrói sua visão de mundo e inventa uma metodologia científica, assimilando a ciência a uma caçada (*venatio*), uma investigação dos "novos segredos da natureza".[28] Sua ideia de primado da experiência teria podido aproximá-lo dos *experts* da monarquia: "O conhecimento das coisas secretas depende da

contemplação e da observação da face do mundo inteiro."[29] Mas a natureza que lhe interessa não pode ser senão a que ele concebe e a que imaginam os letrados europeus.

No entanto, enquanto Giambattista della Porta publica a primeira edição de sua *Magia naturalis* (1558) e anima sua "academia dos segredos" com um grupo de *uomini curiosi*, vivendo na França e na Espanha, nesses mesmos anos de 1560, na Nova Espanha, o franciscano Sahagún está mergulhado em suas discussões com os herdeiros das sabedorias precortesianas. Ora, não é o explorador temerário das idolatrias mexicanas que a Inquisição persegue, mas o "grande feiticeiro napolitano"[30] a quem censura "ter escrito sobre as maravilhas e os segredos da natureza",[31] como se as orientações suspeitas de seu pensamento inquietassem muito mais que os mundos estranhos e longínquos frequentados pelo monge da Cidade do México. É que as ideias do mago inscrevem-se no grande debate europeu sobre a feitiçaria, enquanto os escritos de Sahagún não despertam eco em seus leitores de ultra-Atlântico. Que reine a escolástica antiga ou que ela se renove, que se multipliquem as dissonâncias e as correntes sincréticas entre várias orientações filosóficas ou que os teólogos da Contrarreforma venham em socorro do estagirita, as preocupações, as tensões e as inovações que agitam a esfera do pensamento europeu permanecem impermeáveis aos novos horizontes que a mundialização ibérica lhe descortina. "A elaboração filológica de tradições antigas e as diferentes ideias novas em vão conduziram a um pluralismo até então jamais visto na filosofia da natureza";[32] a diversificação e a abertura excluíam radicalmente os sistemas de pensamento das outras partes do mundo.

As paredes de vidro

Nada se fazia, aliás, na Europa, a fim de abrir brechas para os mundos exteriores. Bloqueios, filtragens e condenações inverificáveis de Nápoles ou Pádua explicam que os filósofos europeus tenham negligenciado os outros sistemas de pensamento. Os manuscritos dos "*experts* das coisas do mundo" nem sempre atingem o continente. Quando chegam ali, sua circulação é muitas vezes restrita; e quando informações se divulgam, elas passam pelo crivo das adaptações e das reduções. As tribulações dos manuscritos do médico Hernández nos são conhecidas. As informações recolhidas pelos jesuítas são editadas de maneira a se inscreverem pontualmente na política e nas estratégias da Companhia.[33] Desde que se trate de outras formas de

pensamento, não somente essas são automaticamente transportadas a categorias europeias – a filosofia natural, a geometria, a astrologia... –, mas seu interesse intrínseco é, habitualmente, minimizado de modo sistemático. Em março de 1581, Montaigne, visitando a "biblioteca do Vaticano", observa a presença de um "livro da China", do qual descreve "o caráter selvagem, as folhas de certa maneira muito mais tenras e translúcidas que nosso papel; e como elas não suportam a tinta, só há escrito de um lado da folha, e as folhas são todas duplas e dobradas pela extremidade de fora onde estão presas. Eles dizem que é a membrana de alguma árvore."[34] Mas, nesse espírito curioso, nem a mínima interrogação sobre o conteúdo intelectual da obra.

Entretanto, em 1577, os espanhóis tinham podido ler as páginas engajadas de Bernardino de Escalante.[35] Em seu *Discurso de la navigación*, o galego gaba as qualidades dos "astrólogos chineses", fundamentando-se em um "livro trazido de lá (...) tratando da situação do país, contendo um comentário sob forma de itinerário, em um mapa geográfico, feito pelos próprios chineses, onde aparecia um muro [a Grande Muralha da China] que começa na cidade de Ochioy". Escalante dá prova de abertura de espírito e mesmo de um certo relativismo. Pouco importa, a seus olhos, que os chineses não meçam o globo como os europeus:

> Mesmo que o mapa não comportasse a graduação relativa da abóboda celeste, o que ele indicava correspondia muito bem ao livro, partindo da medida das distâncias em uso lá (...) Não se deve espantar que não se calculem as distâncias terrestres segundo os graus que correspondem à abóboda celeste, uma vez que até Ptolomeu, os geógrafos não se serviam deles.[36]

Alguns anos mais tarde, o aparecimento da *História do grande reino da China*, de Juan González de Mendoza (Roma, 1585) fez muito sucesso. Podia-se aí fazer uma ideia precisa do conteúdo dos livros chineses. O autor recenseava "copiosas histórias", descrições geográficas, obras de medicina, tratados sobre ervas medicinais, sobre as "propriedades das pedras, dos metais e das coisas da natureza dotadas de alguma virtude".[37] Essa vasta literatura tratava de questões tão cruciais quanto a imortalidade da alma, o céu e o inferno, o movimento dos céus, os efeitos dos planetas e das estrelas, as matemáticas, a astrologia natural e judiciária, a fisionomia. Enfim, havia ali todo um tesouro de conhecimentos que González de Mendoza lamentava não poder abordar, obrigado a deixar de lado "quantidade de coisas tidas como verdadeiras nessas regiões". A crer-se nisso, tudo o que os chineses

sabiam sobre o resto do mundo estava ali reunido. González de Mendoza não poderia se mais categórico quanto a um outro ponto: na China, "ensina-se publicamente a filosofia moral (...) e a astrologia". Os chineses são "homens de uma tal clareza de espírito e de uma tal inteligência" que chegam mesmo a pretender que as outras nações é que são cegas, "salvo os espanhóis que eles conhecem há pouco".[38]

A China fascina. Foi no fim dos anos de 1580 que o dominicano Juan Cobo conseguiu aprender vários milhares de caracteres e traduziu, pela primeira vez, livros chineses para o castelhano.[39] Quando de sua viagem à China, o franciscano Martín Ignácio de Loyola entusiasma-se diante das "inúmeras universidades e centros de estudo onde se ensina a filosofia natural e moral, assim como as leis do reino".[40] Livros e testemunhos assinalavam, pois, a quem quisesse conhecer a existência de uma filosofia natural e moral diferente daquela do Velho Mundo. As opiniões do jesuíta José de Acosta talvez encorajassem esse começo de interesse. Elas talvez tivessem tido um peso mais considerável ainda, uma vez que sua *História natural das Índias* (1590) beneficiou-se, também ela, de uma ampla difusão na Europa e alcançou um sucesso quase mundial. Mas Acosta contradizia as afirmações de González de Mendoza. Seus chineses são muito malvistos: "Das ciências naturais eles só possuem traços, com muito pouco ou nenhum método, salvo proposições isoladas (...) Toda a ciência dos chineses resume-se na leitura e na escrita."[41] Retorno, pois, ao ponto de partida.

O que se poderia saber, na Europa, das manifestações do pensamento ameríndio? Os manuscritos que chegaram à Espanha não têm senão uma divulgação limitada. Qual italiano terá lido as páginas que Diego Durán consagra à concepção que tem dos quatro elementos os índios do México?[42] Qual dentre eles terá tido a possibilidade de se interrogar sobre estes "excelentes historiadores que (...) redigiam histórias muito desenvolvidas de seus ancestrais"?[43] Muito antes da chegada da obra de Durán ou de Sahagún, na Espanha, Bartolomé de Las Casas havia pintado um quadro extremamente favorável das sociedades indígenas da América, apresentando-as sob um ângulo que, na maior parte do tempo, dava-lhes vantagem sobre os povos pagãos da Antiguidade. Na categoria das ciências, os desenvolvimentos da astrologia junto aos mexicanos haviam aguçado seu interesse: "Dentre os habitantes da Cidade do México e em toda a Nova Espanha, havia muito bons astrólogos ocupados em contar planetas."[44] Sua *História apologética* (1559), que abria quantidade de pistas ao leitor curioso, não ficou desconhecida: cópias foram

tiradas e tão amplamente divulgadas que uma delas foi enriquecer a biblioteca do mosteiro de Santo Domingo, na Cidade do México.[45] Esse texto, entretanto, não teve a chance de ser editado, diferentemente da *Rhetorica christiana*, de um franciscano mestiço, Diego Valadés. Publicada em Perúsia, em 1580,[46] a obra continha representações de pictografias mexicanas que o monge havia selecionado por seu interesse mnemotécnico. Ela reflete a atenção que os meios romanos dirigiam ao códice do México antigo e confirma que as invenções dos índios eram suscetíveis de despertar a curiosidade intelectual.[47]

Um interesse que a *História natural*, de José de Acosta, tão desdenhoso em relação aos chineses, não poderia senão reforçar caso a julgássemos segundo a paixão com a qual o jesuíta ataca os preconceitos que corriam sobre os primeiros habitantes das Índias. As sociedades indígenas do México e dos Andes apresentavam a seus olhos todo tipo de traços admiráveis: a ordem e a razão reinavam ali como nos grandes povos da Antiguidade "e até mesmo sobrepujam em grande parte muitas de nossas repúblicas".[48] A respeito dos maias, ele indica que "na província de Yucatán (...) encontravam-se livros à moda deles, encadernados ou dobrados, onde os índios cultos consignavam o repertório de seu tempo, o conhecimento dos planetas e dos animais, assim como outras coisas naturais e suas antiguidades". A sofisticação dos calendários mexicanos não lhe escapa e ele deplora que se tenham perdido "muitas informações sobre as coisas antigas e ocultas que poderiam ter sido muito úteis".[49] Se os mexicanos e os incas tivessem sido povos da Antiguidade, ter-se-ia dado maior importância a seu modo de governo, "mas como não sabíamos nada e chegamos com a espada, sem escutá-los nem compreendê-los, as coisas dos índios não nos parecem dignas de estima, não são senão caça trazida do bosque para nosso serviço e nosso capricho".[50] Resta, é verdade – e a restrição é de peso –, que os índios são no conjunto "homens sem livros nem escrita".[51]

Teríamos podido esperar que a simpatia de Acosta pelos habitantes das Índias ocidentais abrisse o caminho para uma melhor consideração dos filósofos ameríndios e que um espírito tão cultivado e informado como o do inca Garcilaso de la Vega servisse de mediador entre os pensamentos. Em seus *Commentarios reales* (1609), o inca Garcilaso em vão se demora sobre os conhecimentos de seus antepassados em geometria, em geografia, em aritmética, em música[52] e lembra que os transmitiam como o faziam os "primeiros filósofos e astrólogos"; em matéria de filosofia natural, seu

julgamento é definitivo: "Neste domínio, eles não compreenderam nada ou muito pouca coisa, porque não se ocuparam disso (...) Refletiram muito pouco sobre o que não tocavam com suas mãos."[53] A astrologia é um pouco mais favorecida, mas depressa atingiu seus limites aos olhos de um mestiço profundamente hispanizado: "Eles não tentaram procurar as causas e não abordaram, pois, a questão de saber se havia vários céus em vez de um só."

Em outras palavras, os eruditos e os sábios italianos estavam longe de ignorar que existiam outros universos intelectuais e dispunham mesmo de meios para explorá-los. A explicação pela ignorância está, pois, longe de ser convincente. Um episódio pouco conhecido da história da revolução científica revela a intensidade da resistência que opõe a esfera intelectual europeia. Uma esfera que consente em descobrir o longínquo, sem, entretanto, deixar-se penetrar por ele. O caso evoca uma outra ocasião fracassada, pelo menos em nossa perspectiva, que se inscreve, também ele, no desdobramento de uma globalização intelectual confinada no interior da esfera europeia. Trata-se dos trabalhos realizados em Roma pela Academia dei Lincei sobre as investigações mexicanas do médico Francisco Hernández. As pranchas de botânica e de zoologia que acompanhavam a obra pareciam-lhe de tal modo excepcionais que a Academia decidiu editá-las com a tradução latina de uma parte dos comentários de Hernández. Os membros do augusto círculo não queriam mais ser "os escravos de Aristóteles nem de nenhum outro filósofo", escreve o marquês Cesi a Galileu.[54] Mas a peça não poderia se representar em outro terreno que não o do pensamento europeu. Na primavera de 1611, sempre em Roma, Galileu tocou com os olhos e com o dedo o mundo ameríndio contido nos textos e nas ilustrações trazidas pelo médico Hernández, e ele mesmo foi encarregado de avaliar a autenticidade dos desenhos: "Vi as pinturas de 500 plantas indígenas e devia confirmar se eram falsas, negando a existência de tais plantas no globo ou se elas existiam; e, neste caso, dizer se eram interessantes e úteis."[55] Seria absurdo censurar Galileu por ter ido procurar os outros mundos no céu, em vez de se interrogar sobre aquele da América. Em compensação, não é inútil hoje reconstituir os termos e as injunções do debate.

A esfera consolidada

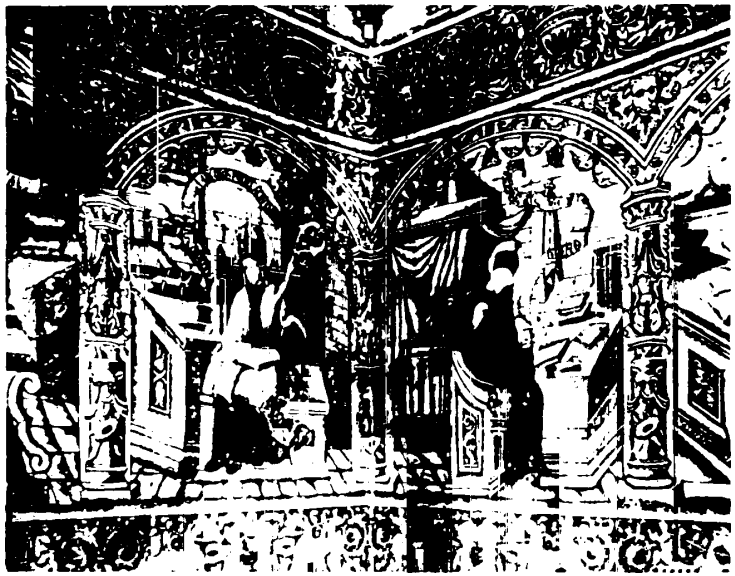
Na Cidade do México, a universidade americana está longe de partilhar as audácias da ilustre academia romana. Não somente a esfera escolástica

resiste a seu deslocamento para territórios longínquos, conquistados e colonizados, como também lá ela se consolida. A rigidez do sistema é indissociável do quadro institucional, político e social no seio do qual ele é transplantado.[56] Sua exportação se faz juntamente com a da instituição universitária que se instala na América e na Ásia, com seus métodos de ensino, suas matérias, seus diplomas e seus rituais, seus professores e seus estudantes, suas pequenas glórias e suas mesquinharias. As universidades da Cidade do México e de Lima são concebidas como réplicas da de Salamanca. Os laços entre os universitários e a burocracia colonial são particularmente estreitos: juízes da audiência da Cidade do México recebem cátedras na universidade, e professores dessa instituição tornam-se membros do tribunal que, ao lado do vice-rei, governa o reino da Nova Espanha. São meios que têm suas próprias regras, em que a formação dos estudantes e a reprodução do sistema polarizam todas as energias. E esses estudantes, futuros teólogos ou juristas, são, na sua esmagadora maioria, europeus chamados a juntar-se às fileiras das camadas dirigentes. Essa vocação europeia atua de modo maciço em favor da reprodução dos hábitos de pensamento: os alunos dos jesuítas e os estudantes das universidades estão todos determinados a manter intacto um saber que lhes garante futuro, prestígio, posição social e pé de igualdade – pelo menos em princípio – com os confrades formados nos reinos europeus da monarquia.[57]

Junto aos raros estudantes não europeus, mas mestiços ou indígenas, a iniciação ao aristotelismo pôde encontrar outras formas de pensamento, mas sem que estas consigam penetrá-lo. No México, no Colégio de Santiago Tlatelolco,[58] os filhos da nobreza indígena têm contato, por um tempo limitado, com os rudimentos da escolástica. As correspondências dos príncipes da Cidade do México têm mesmo um perfume de neoplatonismo que não poderia enganar.[59] No outro lado do mundo, nos colégios jesuítas de Goa, do Japão e de Macau, asiáticos recebem, também eles, o ensino da filosofia ocidental. Mas essas situações permanecem minoritárias. O Japão fecha-se aos ibéricos e ao cristianismo no início do século XVII, ao passo que já há anos o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco afundou-se em uma crise irremediável.

O eurocentrismo intelectual é materializado, confortado, mantido por esses objetos raros, caros e preciosos que são as pesadas súmulas filosóficas, que de ano em ano fazem vergar as prateleiras das bibliotecas sobre as quais elas se acumulam. Que se trate daquelas da universidade ou das ordens religiosas, a presença silenciosa, maciça, onerosa dos volumes vindos da

Europa proclama a onipotência da doutrina aristotélica. O gesto de Alonso de la Vera Cruz, que transfere seus livros para o Colégio de San Pablo, é exemplar de seus laços de aço com a tradição europeia. Fabulosa doação, essa "notável biblioteca que ele havia trazido da Espanha no ano anterior, constituída a partir de diversos lugares e universidades, que contava com obras de todas as faculdades, de todas as disciplinas e de todas as línguas conhecidas".[60] Mas poderíamos também evocar a biblioteca de Diego López de Zuñiga, *alcaide* da corte da audiência de Lima (três mil volumes por volta de 1580),[61] ou este espantoso afresco da grande escadaria do convento de Actopan, que desfila os grandes espíritos da ordem de Santo Agostinho, na decoração de bibliotecas guarnecidas de obras eruditas. Como se, exaltando os poderes do saber e da escrita, essas muralhas de livros protegessem do mundo exterior os monges refugiados no isolamento de sua tebaida mexicana.



Afresco de Actopan, século XVI.
Mosteiro agostiniano de Acopan, México. Gilles Mermet, akg-images.

Na verdade, o psiquismo dos indivíduos nem sempre sai isento dos tormentos da mobilização ibérica. A experiência da América é, às vezes, uma prova insuportável. Os versos que o médico Francisco Hernández dedica a Arias Montano são eloquentes: o sábio lamenta-se de tudo, do clima, das geadas e dos calores insuportáveis, da má vontade dos índios, das mentiras e das fraudes que cometiam em seu prejuízo, dos pintores que não lhe davam satisfação.[62] O agostiniano José de Herrera abandona sua cátedra de Artes e de Teologia para voltar à Espanha, sem ter o consentimento de seus superiores ou de qualquer autoridade.[63] Ele obterá mesmo assim um emprego na Universidade de Osuna. O jesuíta Antonio Rubio sofria por não poder voltar à Europa. Foi preciso conter sua impaciência durante anos para arrancar, enfim, a autorização para reatravessar o oceano. Uma vez na Espanha, nada mais o faria voltar à Nova Espanha, para grande prejuízo de seus confrades da Cidade do México. Muitos letrados sofriam do complexo de Ovídio, esse sentimento desagradável de viver exilado em terra bárbara, a meses de navegação das grandes universidades europeias. Em 1577, a publicação, nas imprensas dos jesuítas da Cidade do México, de um volume intitulado *Tam de Tristibus quam de Ponto*, pôde reavivar no espírito de seus leitores sentimentos de amargura, de mal-estar ou de morosidade.[64] A alergia à terra americana e ao mundo colonial não predispunha passar as fronteiras que separavam os pensamentos.

Quando Juan González de Mendoza questionava-se sobre a filosofia natural dos chineses, o olhar, por mais admirativo que fosse, permanecia distante, exterior, tecnicamente incapaz de penetrar a menor de suas ideias. Quando os cronistas espanhóis se interessam pelas sociedades indígenas da América, estas são creditadas a concepções infalivelmente baixadas sobre o universo dos mitos ou catalogadas entre os desvios da idolatria. Enquanto se recolhem mitos, ritos, práticas, a globalização intelectual está em seu auge, indiferente aos milhares de dados novos que afluem de todas as partes do mundo. A máquina de pensar gira imperturbável, disseca tudo o que passa a seu alcance e se reproduz onde quer que se esteja. A Nova Espanha dá o exemplo.

Nos claustros da capital, os agostinianos José de Herrera, Juan Zapata Alarcón e Juan de Contreras explicam Aristóteles e Domingo de Soto, redigem súmulas, tratados e *lectiones*. O doutor Hernando Ortiz de Hinojosa ensina Artes e Teologia na Universidade do México. Como Alonso de la Vera Cruz, ele é um dos primeiros a aplicar sua prática da escolástica às questões levantadas pela dominação espanhola: os *repartimientos de indios*, a guerra contra os chichimecas, os contratos dos proprietários de minas de prata.[65] Os mestres da Companhia de Jesus acompanham brilhantemente o movimento com os cursos de Antonio Rubio, Antonio Arias e Alfonso Guerrero.

Antonio Arias consagra suas lições à explicação dos comentários e Francisco Toledo sobre os oito livros *De physica auscultatione*, de Aristóteles. Ele redige um tratado *De sphera mundi*, inspirado em John of Holywood, onde aborda classicamente as matérias habitualmente dispensadas: a Terra como centro do universo, a ordem das esferas celestes, a grandeza das estrelas, os meridianos ou ainda a maneira de calcular a longitude e a latitude. Alfonso Guerrero, que pertencia à poderosa e rica família dos Villaseca, redige comentários sobre o *De anima*, o *De coelo* e o *De meteoris* (1623). Antonio Rubio compõe sua *Logica mexicana*. A produção local – tratados, cursos e conferências – não reserva surpresa alguma. Ela está inteiramente conforme aos ensinamentos dispensados então na Europa. No máximo, procura-se adaptar aos estudantes da Cidade do México e às condições locais a maneira de ensinar a doutrina aristotélica. É preciso esperar a segunda metade do século XVII e Carlos de Siguënza y Góngora para que se inicie uma virada crítica, mas esta se limita a perpetuar as transformações da filosofia europeia, sem nunca ser influenciada por tradições de pensamento que lhe sejam exteriores.[66]

LOGICA MEXICANA
sive
COMMENTARII
IN VNIVERSAM ARI-
STOTELIS LOGICAM,
Autore R. P.
ANTONIO RVBIO RODENSI,
PARS PRIOR.
IHS

Antonio Rubio, *Logica mexicana*, Colônia, 1605.

De resto, a igualdade intelectual com a Europa nunca é coisa adquirida. A defesa das aptidões dos crioulos é a expressão de uma América hispânica que procura ser reconhecida pelo Velho Mundo. Ao panegírico da Universidade de Louvain, no qual o humanista Juste Lipse (1547-1606) ignorava soberbamente a existência das universidades americanas: "Por que iria eu ao Novo Mundo? Não são senão bárbaros", responderá a defesa apaixonada de Diego de León Pinelo, em favor da Universidade de Lima.[67]

Aristóteles reexportado

A "bolha filosófica" incha-se, dilata-se, estende-se até a América. O aristotelismo se globaliza. Ele não se projeta somente da Europa ocidental ao resto do globo, mas retorna ao Velho Mundo. Não contentes em ensinar e glosar o pensamento aristotélico,[68] as universidades da Cidade do México e de Lima exportam seus comentários para a Europa. A globalização intelectual não é um fenômeno *made in Europe*, e justamente aí está sua força e sua singularidade. Ela não interdita que filósofos de origem europeia, mas vivendo longe de seu continente, possam produzir obras comparáveis às que publica então o Velho Mundo. Melhor ainda, a globalização filosófica aproveita plenamente as estruturas novas que lhe fornecem essas universidades e esses colégios americanos tornados polos intelectuais, capazes de se revezarem com os centros europeus. O enxerto do Novo Mundo não é a melhor maneira de reafirmar a universalidade do aristotelismo e da escolástica?

Era muito mais fácil, no século XVI do que hoje, conhecer e reconhecer na Europa escritos filosóficos vindos da tradição ocidental, mas produzidos sob outros céus. O agostiniano Alonso de la Vera Cruz é o primeiro pensador europeu a ser impresso fora da Europa. Editada em 1554, na Cidade do México, sua *Recognitio summularum* será objeto de várias reedições em Salamanca (1562, 1572, 1593). Em 1569, o capítulo provincial dos agostinianos de Castela decide incluir esse texto no programa de todos os estudantes de Artes de seus colégios. Ele é adotado por outras ordens religiosas e, suprema consagração, pela muito prestigiada Universidade de Salamanca. Igualmente publicada na Cidade do México, em 1554, a *Dialectica resolutio* é reeditada em Salamanca, em 1562, 1569 e 1573.[69] A *Physica speculatio* conhece o mesmo destino: primeiro publicada na capital da Nova Espanha, em 1557, com tanto sucesso quanto os volumes precedentes, ela sai nas imprensas salamanquenses em 1562, 1569 e 1573.

Um outro exemplo de circulação invertida, culminando na consagração, na Europa, de uma obra originalmente concebida e redigida na América, chega-nos das fileiras da Companhia de Jesus. Esse sucesso confirma o

quanto as elites letradas da Cidade do México contribuem para a mundialização ibérica e para a globalização intelectual de que é portadora. Foi na Cidade do México que o jesuíta Antonio Rubio pensou e experimentou sua *Logica mexicana*, "o famoso curso de Filosofia que imortalizou seu nome".[70] Formado no colégio dos jesuítas de Alcalá de Henares, onde entrou em 1569, Rubio chega à Cidade do México em 1576, onde vem reforçar as fileiras da jovem Companhia. Ele ensina, no ano seguinte, Filosofia, e obtém, em 1595, seu doutorado em Teologia pela Universidade do México. A Companhia acabava de confiar-lhe a redação do curso de Filosofia.[71] Em 1599, nomeado procurador da sua ordem, ele deixa a Nova Espanha por Castela, de onde não voltará mais. É ali que até sua morte, em 1615, ele se ocupa da edição de seu curso de Filosofia, a começar pelas notas e manuscritos trazidos do México.[72] Seus *Commentaria in universam Aristotelis Logicam* tiveram um destino excepcional. Foram escolhidos pela Universidade de Alcalá para serem ensinados ali, com exclusão de qualquer outro texto. Com o nome de *Logica mexicana*, a obra expandiu-se na Europa inteira, editada e reeditada em Alcalá, Madri, Valência, Colônia, Lyon, Paris, Brescia, Londres...[73] Muito cedo, por uma espécie de retorno às fontes, a primeira edição chega ao México.[74] A obra de Rubio reúne todos os trunfos de um trabalho destinado a uma larga difusão: suas qualidades pedagógicas, seu classicismo e sua perfeita ortodoxia explicam seu sucesso europeu e a rapidez de sua globalização.[75] Os únicos traços do México resumem-se a algumas "reverências" dirigidas às personalidades eclesiásticas e políticas que ele frequentou quando de sua permanência na Nova Espanha. Seu *De anima* é dedicado a Idelfonso de la Mota, bispo de Tlaxcala; seu *De caelo et mundo*, ao antigo vice-rei Luis de Velasco, então presidente do Conselho das Índias. Se é verdade que não escreveu uma só linha sobre suas lembranças e suas amizades da Nova Espanha[76] e que, desde a 10ª edição, sua lógica teve o nome de "lógica mexicana", em homenagem a essa terra longínqua, a obra confronta-nos com o exercício de um pensamento fechado na bolha aristotélica, soberanamente indiferente aos lugares e sociedades onde ela se desenvolveu.

Com Alonso de la Vera Cruz e Antonio Rubio, não somente a Academia mexicana produziu "clones" do pensamento europeu, como foi tão bem-sucedida em dominar as regras e os princípios, que os textos que ela produziu puderam encontrar-se no coração do dispositivo ibérico, depois no europeu, de formação dos espíritos. Em 38 anos, os livros de Rubio conheceram umas

600 edições, das quais 25 unicamente da *Logica mexicana*.[77] Isso significa a visibilidade intercontinental atingida pelos comentários do jesuíta, que consegue magistralmente estandardizar essa forma de pensamento e acentuar a sua eficácia sem mudar o conteúdo – uma arte na qual se sobressaía a Companhia nesses tempos de Contrarreforma.[78] Como a de Alonso de la Vera Cruz, a obra de Rubio inscreve-se escrupulosamente nos limites fixados pela escolástica ibérica e pela escolástica renovada do Velho Mundo. Supomos que a publicação e a adoção de um texto desse tipo não eram uma simples formalidade. Os manuscritos são examinados por *experts*, professores de Filosofia (*Artes*), de Teologia, de Medicina que pertencem à universidade e apresentam relatórios diante da assembleia[79] dos professores; estes verificam se "toda a doutrina que a obra contém está de acordo com a que se ensina, a de Aristóteles e a de Santo Tomás". O poder real, por sua vez, intervém também nesse procedimento. A obra então está pronta para circular na Europa e no resto do mundo.[80] Toda globalização passa por uma homologação.

Andrés e o templo do Sol

A globalização intelectual afeta outros domínios além da filosofia, na medida em que o aristotelismo comanda o acesso a todas as outras ciências. Andrés de San Miguel (1577-1652) é um arquiteto carmelita que construiu na Nova Espanha várias igrejas e conventos de sua ordem. A ele se deve o Santo Desierto, de Cuajilmalpa, a Igreja do Carmo do México, o Colégio de San Angel, os conventos de Querétaro e de Salvatierra.[81] O tratado que consagra, por volta de 1630, à arquitetura é a única obra desse tipo no México, na primeira metade do século XVII. Fundamentado em Vitrúvio e Leone Battista Alberti, esse texto ilustra a maneira como um arquiteto da Nova Espanha podia conceber e transmitir sua disciplina. Mas ele revela também o que um monge pensava da arquitetura pré-hispânica. Andrés de San Miguel descreve as construções pré-colombianas e se interessa por elas a ponto de defender suas realizações contra seus detratores:

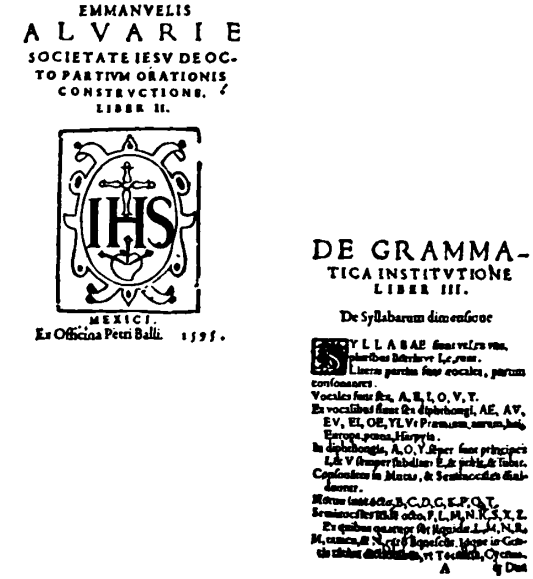
> Se olharmos as coisas com olhos sem paixão, e não com o pouco de estima que alguns testemunham pelas coisas das Índias, se contemplarmos a beleza e a perfeição dos templos que possuíam esses pagãos das Índias ocidentais, perceberemos que eles estão entre os melhores do mundo, tanto por sua riqueza quanto por sua arquitetura.[82]

de termos europeus depois de partículas, anexações de formas verbais desconhecidas na tradição ameríndia.

A globalização do latim

A globalização do latim esclarece as relações que ligam ocidentalização e globalização. No México, as cartas em latim da aristocracia náuatle da Cidade do México, a presença do Ovídio das *Metamorfoses*, nos afrescos de Puebla e de Ixmiquilpan, os comentários do *Códice Badianus* redigidos na língua de Cícero, por um letrado indígena, constituem episódios tão espetaculares quanto sem amanhã.[1] Essa latinização das elites tem origem, incontestavelmente, na ocidentalização. Em compensação, a difusão do latim no seio dos grupos dirigentes, europeus e crioulos, da Nova Espanha, corresponde à dilatação transcontinental de um espaço linguístico e de um patrimônio letrado e implica sua reprodução idêntica. Essa extensão opera-se na esteira da globalização, isto é, independentemente dos contextos indígenas e de suas reações a essa ofensiva. É um fenômeno mundial, no sentido de que se produz por toda parte em que os letrados europeus possuem os meios de afirmar sua presença. A descrição em latim, que o humanista Cervantes de Salazar nos faz da Cidade do México, capta a cidade no molde da Roma antiga.[2] O latim, como a escolástica, é uma disciplina do espírito que se declina através das regras e dos princípios da gramática. As edições mexicanas da famosa gramática latina do português Manuel Álvarez materializam a difusão *in situ* de normas de expressão que se aplicam onde quer que se esteja na monarquia católica.[3]

A globalização do latim, das línguas ibéricas e do italiano não impede a evolução das línguas faladas. Mestiçagens, ocidentalização e globalização são processos paralelos e simultâneos que se completam, tanto quanto se opõem ou se contrariam. As línguas faladas na vida cotidiana, a começar pelo espanhol, sofrem todas as distorções possíveis. As palavras dos *villancicos* mexicanos, que nos chegaram, são repletas de mexicanismos, lusitanismos e outros africanismos. Os mamelucos do Brasil falam uma mistura de português e tupi, a "língua geral", em uso no litoral da "Terra de Santa Cruz". Assim como as imagens mestiças não cessam de proliferar, as palavras, as expressões se transformam, se africanizam, se indianizam, se crioulizam. Em compensação, o uso oficial do espanhol, que se confunde com o exercício do poder (no sentido mais amplo do termo: político, religioso ou acadêmico),


EMMANVELIS
ALVARIE
SOCIETATE IESV DE OC-
TO PARTIVM ORATIONIS
CONSTRVCTIONE.
LIBER II.

MEXICI.
Ex Officina Petri Balli. 1595.

DE GRAMMA-
TICA INSTITVTIONE
LIBER III.

De Syllabarum dimenſione

Alonso de la Vera Cruz, *Dialectica resolutio cum textu*, Cidade do México, Juan Pablos, 1554; Manuel Álvarez, *De institutione* gramática, Cidade do México, Pedro Balli, 1595.

mantém indefectivelmente as regras da língua e preserva seu vocabulário, com exceção de inevitáveis empréstimos léxicos impostos pelo novo ambiente, do *maïs* (milho) que se consome ao *tianguis* (mercado) onde é fornecido.

A reforma da ortografia

É o caso de se dizer que a globalização intelectual seria o forte das elites ocidentais encerradas em suas torres de marfim, ou aferradas a seus colegas e às suas cadeiras universitárias? O processo é mais sutil, mais indireto e não se acompanha obrigatoriamente de uma rejeição de outros mundos ou de um desprezo por aquilo que não é europeu. Ele se contenta frequentemente em manter a distância, impedir a conexão cada vez que ela parece pouco desejável ou inconcebível. Escrever um projeto de reforma ortográfica na Espanha e levá-lo ao outro lado do Atlântico, para imprimi-lo na Cidade México, em 1609: o empreendimento teria passado despercebido se seu autor não fosse Mateo Alemán, um dos criadores do romance picaresco.[4] Era um

escritor ainda aureolado pelo sucesso de *Guzmán de Alfarache* – amplamente difundido e vendido na América –, mas sempre em péssima situação financeira, que decide tentar a sorte na Nova Espanha. Quase um ano depois de ter desembarcado em Veracruz, com mulher e filhos, ele publica sua *Ortografía castellana*, por meio do editor Jerónimo Balli, graças à solicitude do holandês Cornelius Adrian Cesar.[5] "Por seu conteúdo singular e útil", a obra recebe a bênção do vice-rei Luis de Velasco, o apoio do monge agostiniano Diego de Contreras e o de um alto magistrado, o presidente da audiência de Guadalajara, Juan de Billela, a quem, aliás, o texto é dedicado.

Mateo Alemán.
Mateo Alemán, *Primeira parte de Guzmán de Alfarache*, Sevilha, Juan Léon, 1602.

Alemán começou a redigir a *Ortografía castellana* antes de sua partida para o México. Em seu prefácio, diplomático e grato, lembra que decidiu trazer essa obra à Nova Espanha, e unicamente ela, para "oferecer provas de sua boa vontade" e "para que através dela o mundo saiba que de uma nova terra, conquistada ontem, pode surgir uma maneira nova e verdadeira de bem escrever, válida para todos os povos". Segue-se um texto pontilhado de tiradas de humor, cheio de chistes, de casos,[6] de lembranças pessoais, de ponta a ponta desprovido do peso que se esperaria encontrar em um tratado dessa natureza. Mateo Alemán defende-se de querer reformar as maneiras de falar: "Cada um deve se expressar como entende ou como aprendeu a fazê-lo." Prega uma simplificação da ortografia para que se escreva "como se fala, para que os outros nos compreendam sem dificuldade quando escrevemos". Por que prender-se a grafias latinas que introduzem "afetação e rudeza no castelhano e que o estrangeiro não sabe nem mesmo como pronunciar"? "É impertinente sustentar que as palavras derivadas de outras línguas devem conservar a ordem e as letras de sua origem se, passadas a nós e perfeitamente admitidas pelo uso, chegam já muito transformadas e bem estropiadas." O castelhano é uma língua jovem e que deve ser tratada como tal. Consciente de tudo o que o espanhol deve às outras línguas, incluindo o hebreu e o árabe, Alemán é, pois, partidário de uma inteira liberdade na maneira de escrever.[7] Como dar provas de maior abertura de espírito, de audácia, de modernidade?

Na Europa, Mateo Alemán revelou-se um observador sagaz, implacável, das realidades de seu tempo. Em seu *Guzmán de Alfarache*, havia entregue uma sátira das sociedades da Península e da Itália, cheia de observações concretas, de lembranças e de experiências pessoais. Seu senso de observação era também o de um moralista, imbuído de um "didatismo crítico (...) combativo, fundado em um cristianismo autêntico e radical".[8] Essa extraordinária sensibilidade tinha tudo para incitá-lo a descobrir o Novo Mundo que o acolhia. E talvez tenha se conduzido assim em sua existência cotidiana. No entanto, nada do contexto mexicano aflora em seu tratado ortográfico.[9] Se o autor evoca o falar popular, é sempre o dos "camponeses" da Península ou a gíria dos vagabundos e das prisões, que ele aprendera quando de suas passagens atrás das grades. O espaço de discussões e de polêmicas, evocado no tratado, permanece exclusivamente europeu.

Seria inútil intentar contra ele um processo por insensibilidade etnográfica. Resta que seu exemplo ilustra de que maneira, com as melhores disposições do mundo, um espírito aberto e inovador se fez o instrumento da globalização. Esta leva-o a fazer abstração do meio local e a ignorar experiências suscetíveis de abalar as certezas que fundamentam suas reflexões sobre a ortografia castelhana. Podem nos contradizer dizendo que não poderia ser de outro modo, uma vez que seu objetivo é definir a ortografia de uma língua europeia. Mas Mateo Alemán é diariamente confrontado com um mundo que não é europeu. Seu texto foi publicado em um meio de letrados e editores espanhóis, mestiços e indígenas, imerso há quase 80 anos em um empreendimento sem precedente. Esse meio trabalha na transcrição sistemática das línguas ameríndias e publica uma abundante literatura em

náuatle, purepecha, huasteca, zapoteca, otomi ou maia. No momento em que Mateo Alemán encontra-se na Cidade do México, as editoras ali publicam uma série de obras que vêm enriquecer a literatura cristã em língua indígena. Em 1604, o franciscano Juan Bautista publica um *Livro da miséria e da brevidade da vida do homem... em língua mexicana*, pelo editor Diego López Dávalos.[10] Em 1605, o mesmo franciscano edita uma *Vida e milagres do bem-aventurado Santo Antônio de Pádua*, em náuatle, junto ao mesmo editor. Sempre no mesmo ano, Diego López Dávalos publica um *Rosário de Nossa Senhora*, do franciscano Alonso de Molina, também em náuatle. Em 1607, o mesmo editor imprime o *Espelho divino, onde os pais podem se ver e extrair ensinamentos para ter êxito na formação de seus filhos e dar-lhes o gosto das virtudes*, redigido e traduzido pelo monge agostiniano Juan de Mijangos.[11]

A atitude de Mateo Alemán inscreve-se, pois, em uma perspectiva que ignora a parte mais fecunda e mais original da produção intelectual na Nova Espanha, a partir dos anos de 1530. O autor não manifesta o menor interesse pelos trabalhos linguísticos que, graças a gramáticas e vocabulários, organizaram a colonização das linguagens indígenas da Nova Espanha. Os monges tinham desejado tornar-se mestres das línguas autóctones, para evangelizar os vencidos e transmitir-lhes as verdades do Evangelho. Seu empreendimento havia consistido em transcrever as línguas ameríndias em caracteres alfabéticos e, portanto, empregar as letras do castelhano para exprimir os sons indígenas, criando no papel palavras e sílabas. Durante esse tempo, Mateo Alemán seguia uma via oposta, empenhando-se em inventar novos signos para simplificar a ortografia de sua própria língua.

Os monges, quanto a eles, apostavam na ocidentalização: seus esforços visavam às línguas ameríndias que queriam prender nas redes do alfabeto ocidental, ao mesmo tempo que as submetiam ao leito de Procusto da gramática latina. Eles haviam também desenvolvido tentativas para criar novos signos: os catecismos em imagens são disso um exemplo. A inovação havia mesmo atravessado o Atlântico e o Mediterrâneo ocidental, graças aos cuidados do franciscano mexicano Diego Valadés. Em 1579, este publicava em Perugia uma súmula em latim, a *Rhetorica christiana*, aumentada de um alfabeto mnemotécnico que recorria a sinais de origem pré-hispânica; seu fim, é verdade, não era enriquecer ou perturbar as artes europeias da memória, mas tornar mais eficazes as que se dirigiam aos índios do México.

A passagem se exerce, uma vez mais, do mundo ocidental para o mundo indígena, jamais em sentido contrário.

Em face desses empreendimentos de ocidentalização, o projeto tão promissor de Mateo Alemán aparece mais claramente ainda como uma manifestação da globalização. Ele se dirige ao mundo inteiro, mas não considera transformações senão no próprio interior da esfera europeia. O mesmo acontece cada vez que se trata das línguas do Velho Mundo. Nos mesmos anos, sempre na Cidade do México, o pintor Baltazar de Echave Orio publica um livro consagrado à língua basca, *Discurso sobre a antiguidade da língua basca cantábrica*, do editor Heinrich Martin (1607). O *pictor doctus*, que tanto contribuiu para difundir uma pintura mexicana na melhor tradição do maneirismo e da Contrarreforma, lutava desta vez para defender a língua basca, como Mateo Alemán se preocupava com o castelhano. Em 1605, por intermédio do editor Diego López Dávalos, Nicolás de Irolo Calar publicava uma *Primeira parte da política das escrituras notoriais*, "um modelo de redação dos textos legais que adaptava as expressões antigas aos progressos da língua castelhana".[12] Sempre no mesmo espírito, em 1604, o alemão Heinrich Martin publicava compilações jesuítas, como a *Illustrium autorum collectanea*, que reunia cinco tratados sobre a gramática latina,[13] antes de imprimir a antologia poética do jesuíta Bernardino de Llanos, *O livro das instituições poéticas*. Esses textos forneciam os instrumentos necessários à pedagogia jesuíta e contribuíam ativamente para a reprodução de saberes e ferramentas europeias, em outras palavras, para a globalização intelectual na monarquia católica.

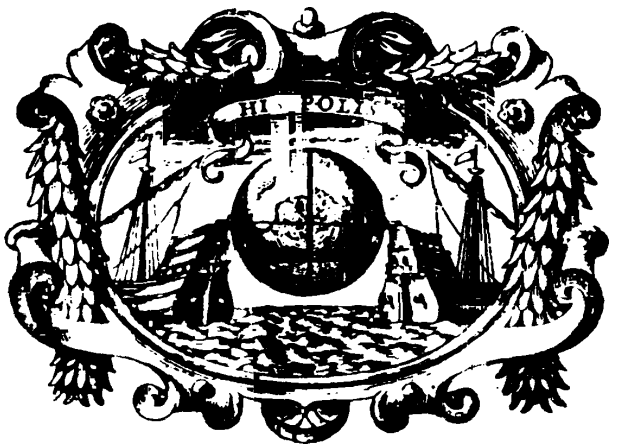
À monarquia universal, linguagens universais

O domínio do latim é indissociável da difusão da escolástica, assim como esta remete a outras formas de linguagem que se expandem, nos rastros da língua de Cícero, às outras partes do globo. O universo dos signos no mundo do Renascimento é um universo em expansão.[14] O gosto pela mitologia clássica e pelas alegorias nutria-se do interesse renovado pelo antigo e abastecia-se amplamente nos achados arqueológicos que se multiplicavam. A fábula moralizada oferecia uma mina de exemplos imediatamente compreensíveis para os letrados europeus ou seus êmulos ocidentalizados, das quatro partes do mundo. As lições de virtude e de política apoiavam-se no prestígio das grandes figuras da mitologia, ainda não inteiramente despojadas

de sua aura sobrenatural. A alegoria era veiculada pelas fábulas de Esopo e pela mitologia: um acervo considerável era assim entregue à imaginação como um inesgotável reservatório de símbolos. A exemplo da fábula, a linguagem dos emblemas prestava-se também a todas as visualizações. Essa "invenção humanista, nascida da colaboração de um erudito chamado André Alciat e de um editor",[15] ganhou um extraordinário sucesso na Europa do Renascimento.[16]

A linguagem dos emblemas, como a dos símbolos e a das alegorias, não escapa aos mecanismos da globalização. Ela se estrutura segundo os princípios estabelecidos pelas elites europeias que a conceberam e a difundiram. Utilizados na América para fins de evangelização e de submissão à nova ordem política, esses jogos de sinais derivam da ocidentalização, mas são também o produto de uma retórica europeia da imagem que, tornando-se "ocidental" e mundializando-se, permanece indefectivelmente fiel a si mesma.[17] O emblema oferece um exemplo desses mecanismos que resistem a todos os transplantes. Seu funcionamento repousa em uma interação específica entre imagem e texto, entre conteúdos mentais mais ou menos latentes e formas codificadas.

EMPRESA 68 *



Emblema
"O comércio", in Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, Milão, 1642.

O texto que acompanha o emblema é sempre uma epigrama: uma pequena peça em verso, em vez de uma forma elíptica, que mantém uma relação de redundância com a imagem, cujo sentido simbólico ela descreve e explicita. Para Alciat, "as palavras significam e as coisas são significadas".[18] O emblema, que responde a um projeto pedagógico, é também fonte de aprendizagem e de meditação. É, ao mesmo tempo, suscetível de administrar uma lição de moral de alcance universal, o que explica que possa ser facilmente mundializado. Enfim, sua dimensão artística e seu atrativo estético concorrem para sua voga e sua eficácia.[19]

A circulação dos emblemas fornecerá o suporte figurado da ideologia do poder no Século do Ouro.[20] Mas o lugar dos emblemas ultrapassa as páginas gravadas dos livros que lhes são consagrados. O emblema se encontra em todas as arquiteturas efêmeras.[21] Não há cerimônia oficial sem sua panóplia de símbolos e alegorias, mas tampouco sem o recurso ao emblema. Isso faz dele um excelente vetor de propaganda.[22] Meio privilegiado de comunicação, posto a serviço de uma pedagogia das multidões, buscando sempre um aperfeiçoamento do ofício; estreitamente ligado à decoração e à encenação maneirista, o emblema servirá fielmente aos desígnios dos poderes europeus, sobretudo os da monarquia católica e os da Contrarreforma.[23]

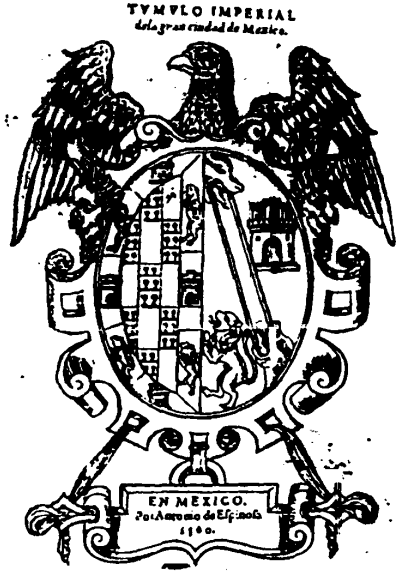
Mas foi preciso primeiro que essas linguagens conquistassem a Península. No fim dos anos de 1520, as esculturas do pátio da Universidade de Salamanca alinham uma série de hieróglifos que compõem um sermão de pedra destilando preceitos morais sobre fundo aristotélico. O interesse de Felipe II pela simbologia emblemática remonta provavelmente ao encontro do príncipe com Alciat, em Pavia, em 1548. No ano seguinte, a primeira edição de Alciat, em castelhano, é publicada em Lyon.[24] O gosto pelo emblema expande-se na Espanha. Em 1568, a *Philosophia vulgar*, de Juan Mal Lara, dedica comentários ao livro de Alciat. O mesmo autor concebe o programa iconológico da entrada de Felipe II em Sevilha, em 1569, "um dos primeiros exemplos da aplicação prática dos emblemas em uma cerimônia oficial espanhola". Juan Mal Lara comenta também a famosa galera de dom Juan da Áustria que se tornou ilustre na batalha de Lepanto e que, recoberta "de tantas legendas, de figuras de virtude e de inscrições engenhosamente colocadas", metamorfoseou-se em um verdadeiro Alciat flutuante.[25] A edição de Francisco Sánchez de las Brozas (Lyon, 1573) marca uma virada.

Profusamente comentada, essa publicação tornou-se o texto hermenêutico e canônico dos emblemas. Os comentários que a acompanham dão uma orientação decididamente política e religiosa ao texto de Alciat, ao mesmo tempo que manifestam a intenção de controlar o horizonte interpretativo do leitor. Desde então multiplicam-se na Espanha os emblemas moralizados e politizados,[26] e Portugal, por sua vez, interessa-se por eles.[27]

A linguagem dos emblemas difunde-se também na América. Os emblemas e as representações mitológicas fazem uma entrada espetacular na Cidade do México, por ocasião das exéquias de Carlos Quinto, celebradas em 1559. Na descrição das cerimônias, publicada em 1560, com o título *Túmulo imperial*, Francisco Cervantes de Salazar confronta-nos com o primeiro uso na América, político e imperial, dos sistemas de signos europeus. Visivelmente teve prazer no empreendimento que respondia à expectativa dos letrados espanhóis da Nova Espanha. Seu prefaciador, Alonso de Zorita, juiz da audiência, lembra que se trata de um costume muito antigo, difundido entre os povos do universo: "Para que, vendo as honras prestadas aos homens virtuosos, mesmo depois da morte, os vivos se sintam impelidos à virtude, dispunha-se de imagens, inscrições e figuras que os incitassem a ações dignas de homenagens semelhantes." Seguro dessa caução, Cervantes de Salazar não hesita em prover-se na obra de Alciat, antecipando a difusão dos emblemas para uso político na Espanha.[28]

Abordamos anteriormente essa cerimônia sob o ângulo da mundialização ibérica e da ocidentalização das populações indígenas, submetidas em poucos dias a uma avalanche de imagens e símbolos europeus. O objetivo era eminentemente político: tratava-se de exprimir por "signos palpáveis" a lealdade ao monarca defunto e a seu filho Felipe II.[29] Mas esse empreendimento repousa igualmente na globalização dos sistemas de expressão europeus. Se a distância oceânica pode ser um obstáculo, ela manifesta também a grandeza do príncipe, remetendo à dimensão universal desse "império e monarquia do mundo".[30] A condensação do espaço e do tempo é um efeito da globalização: a alegorização inscreve a história do México no formato da tradição clássica e absorve o não europeu na bolha renascente. À medida que as linguagens se globalizam, estendendo-se a outros continentes, a História ganha outras histórias e fecha-se sobre elas, como se não restasse mais que a imagem de um mundo sincrônico e consensual a serviço da ideologia imperial. A festa "visa tirar os homens de suas histórias locais, de

seus ritmos étnicos, de seus calendários nacionais, a fim de integrá-los ao tempo sincronizado e homogêneo do mundo",[31] escreve Peter Sloterdijk. "O que chamamos modernidade é uma cumplicidade com a forma sincrônica do mundo."[32] Os dispositivos assentados pelo professor Cervantes de Salazar e seu cúmplice, o arquiteto Arciniega, derivam de uma modernidade globalizada: as populações locais, doravante mergulhadas em um espaço factual homogêneo, estão expostas a episódios devidamente selecionados de uma atualidade mundial. Mas o punhado de símbolos, que Cervantes de Salazar foi buscar na realidade indígena, não arriscaria contaminar o conjunto do sistema? Nenhum deles irá jamais enriquecer os repertórios europeus. Longe de desestabilizar ou de modificar o dispositivo das linguagens globalizadas, eles não fazem senão enriquecê-las no local.



Brasão.
Francisco Cervantes de Salazar, *Túmulo imperial da grande Cidade do México*, México, Antonio de Espinosa, 1560.

Na segunda metade do século XVI, a obra de Alciat é importada pelas livrarias da Nova Espanha e, em 1577, ela é editada no México com o título *Omnia domini Alciat emblemata*,[33] o que reforça ainda mais a pregnância

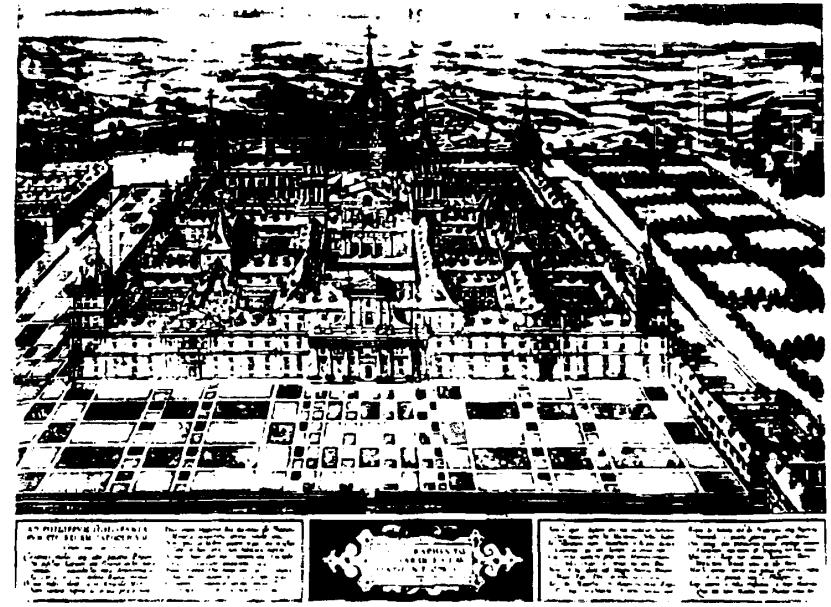
do modelo europeu e estimula os mecanismos de sua reprodução. Os *Emblemas* são uma das primeiras obras que os jesuítas escolheram publicar na Cidade do México, alguns anos depois de sua instalação na Nova Espanha. Foi um italiano que passou por Évora, uma das capitais intelectuais do mundo português, Vicencio Lanuchi,[34] que teve a iniciativa dessa edição, para responder às necessidades dos colegas da Companhia. Não por acaso é também a Lanuchi que se deve a organização dos estudos de latim no México *more romano*, ou seja, segundo o modelo da Universidade de Paris, revisto e corrigido pelos jesuítas. Outras edições dos *Emblemas* não deixarão, em seguida, de chegar às livrarias e bibliotecas das Índias,[35] e outras cerimônias transcreverão, nas mesmas linguagens, os grandes eventos da Cidade do México e do mundo.[36]

Saberes do mundo e projetos da Coroa

O processo de globalização não nasce, pois, de um ponto particular da monarquia. Ele não está preso à Península Ibérica ou ao continente europeu, uma vez que se reproduz o aristotelismo e se exploram as linguagens alegóricas e emblemáticas tanto na Cidade do México quanto em Salamanca. Poder-se-ia, apesar disso, vincular a globalização a uma estratégia universal orquestrada pela Coroa espanhola? Haveria um programa que emprestasse à mundialização e à globalização ibéricas o sentido de um grande empreendimento intelectual, pensado a partir dos centros políticos da monarquia? Nada disso existiu propriamente. Mas as tentativas nesse sentido esboçaram-se na terceira parte do século XVI.

Além de seus exércitos de administradores e eclesiásticos, a monarquia católica dispõe, na época, de quadros de intelectuais e cientistas que elaboram uma nova ciência política. Esta fundamenta-se na avaliação do espaço em números e no inventário, se não estatístico pelo menos sistemático, de seus recursos; encoraja a descrição da natureza;[37] prega a constituição de uma história oficial dos reinos da monarquia; e conduz a elaboração de uma tradição jurídica e intelectual propriamente hispânica, cujos tratados, súmulas ou *recopilaciones* a Bíblia poliglota e a edição crítica das obras de Santo Isidoro de Sevilha, confiada ao jesuíta Mariana, assentam os primeiros pilares. A preparação de um "novo Plínio" alimentado das descobertas feitas no Novo Mundo, a de um "novo Ptolomeu", apoiado na cartografia dos espaços americanos e pacíficos da monarquia, figuram entre os projetos promovidos

pela Coroa ibérica.[38] Sob Felipe IV, a publicação do *Epítome de la biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica*, de Antonio de Léon Pinelo (1629), prolongará essa vontade de ascender aos conhecimentos universais, oferecendo a primeira bibliografia de todas as obras, publicadas ou manuscritas, então disponíveis nas duas Índias, em dezenas de línguas.[39]



O Escorial.
Abraham Ortelius, "Scenographia totius fabricae S. Laurentii in Escoriali", Amsterdã, 1591, akg-images

Esse programa visaria retomar o controle dos conhecimentos que a mundialização ibérica havia feito proliferar por toda parte? Mas vejamos primeiro em que os saberes dos *experts* locais diferem dos que acumulam os sábios da Península. Os destinatários são os mesmos. Diogo do Couto, Bernardino de Sahagún ou Francisco Hernández, todos trabalham a serviço da monarquia. O mestiço mexicano Munõz Carmargo deposita seu manuscrito nas mãos de Felipe II, e o português Soares de Souza remete seu tratado do Brasil às autoridades de Madri. Embora nunca tenha conseguido viajar à Espanha, Guamán Poma desenha-se oferecendo sua crônica a Felipe III. Por outro lado, as iniciativas filipinas criam laços com as grandes investigações americanas e

asiáticas: o médico Hernández utiliza os escritos de Sahagún sobre o México para redigir suas *antigüedades*,[40] ao mesmo tempo que corrige ou completa os trabalhos de Garcia da Orta. Os trabalhos americanos, africanos e asiáticos partilham um traço suplementar com os que são feitos na Europa. Eles são indissociáveis do desenvolvimento de um humanismo científico que procura divulgar as informações dos antigos, entregando-se a meticulosos trabalhos de campo.[41] É o que faz Andrés Laguna, quando retoma a obra de Dioscórides. Os botânicos exploram a Europa; alguns viajam mesmo à África, como o italiano Alpini, ou a Istambul, a exemplo dos enviados de Francisco I.[42] No Brasil, a aventura da França antártica contém um painel "naturalista" que orienta os trabalhos de André Thevet, as *Singularités de la France antarctique* (1557) e a *Cosmographie universelle*. Nos anos de 1560, a própria ideia de expedição científica destaca-se na Europa e toma corpo na pena do grande naturalista de Bolonha, Ulisse Aldovrandi, que sonha em explorar a América: "Eis que já há dez anos tenho a fantasia de ir às Índias recém-descobertas (...) Eu seria muito útil ao mundo se visitasse esses lugares, e se há um homem na Europa feito para isso creio poder dizer, sem pretensão, que este homem sou eu."[43]

Mas é à Coroa espanhola que cabe concretizar essa ambição e assumir o estudo dos mundos novos. No final dos anos de 1560, Felipe II dá o sinal de partida às primeiras expedições científicas para o Novo Mundo, ordenando que se acertem os honorários de Francisco Hernández, "que se dirige às Índias como primeiro médico geral *(protomédico)* destas, a fim de fazer a história das coisas naturais". A criação formal do título de *protomédico* marca uma institucionalização da qual os empreendimentos americanos e asiáticos eram até então desprovidos. A de Hernández inaugura uma prática oficial que vai marcar permanentemente a história das ciências na Europa. Ora, essa não é a única forma de investigação que lança, então, a Coroa. Já evocamos a redação dos questionários dos relatórios geográficos da América, da Espanha e das Filipinas. Um projeto mais ambicioso ainda mobiliza toda a administração das Índias e de Castela.[44] Na origem, tratava-se nada menos que de obter "pinturas das cidades (...) bem executadas, não somente da Europa, mas também de tudo o que se sabe do universo". Esses questionários visam não apenas reunir dados detalhados sobre os recursos materiais e a história natural, mas denotam também uma profunda atenção ao passado local, que se trate dos *pueblos* de Castela ou dos Andes e do México.

No mesmo momento em que o modelo estatístico e cartográfico[45] sucede ao modelo humanista, que orientava ainda as atividades de Hernández, o empreendimento monárquico dá um passo a mais com a fundação da Academia Real de Matemática, em 1582, decidida em Lisboa e colocada em parte sob a responsabilidade do português João Batista Lavanha.[46] A Academia tinha autoridade sobre todos os cosmógrafos em atividade nos territórios da monarquia. A fundação da biblioteca do Escorial e a concepção do próprio palácio, onde funcionavam laboratórios de química, uma academia de língua árabe e um museu, parecem inscrever-se na mesma linha.[47] A partir de 1590, uma mudança nas atribuições do Conselho das Índias revela bem a maneira como a monarquia considera doravante os dados que lhe chegam de suas possessões de ultramar. Ao absorver a Academia de Matemática por razões materiais e políticas, o Conselho das Índias reforça seu controle sobre os cosmógrafos e os trabalhos que efetuavam. A informação científica, ao se transformar em segredo de Estado, participa mais ainda da consolidação e da legitimação da monarquia católica.[48]

Como avaliar as atividades dispersas dos *experts* da monarquia, em face desse quadro cada vez mais centralizado? Se os anos de 1570 marcam uma mudança na atitude da Coroa, em particular na mobilização dos recursos humanos e financeiros[49] que ela engaja, os especialistas locais não esperaram esse período para trabalhar isoladamente ou montar pequenas equipes: nos anos de 1550, Garcia da Orta, em Goa, e Sahagún, na Cidade do México, foram capazes de reunir um número considerável de dados nos domínios mais diversos. Diogo do Couto reuniu material para suas crônicas antes mesmo de receber sua missão oficial. Quando em 1578, em Burgos, Cristóvão de Acosta publica seu tratado sobre as plantas das Índias, seu empreendimento permanece uma iniciativa pessoal; mesmo se constitui o correspondente asiático das pesquisas de Francisco Hernández.

A independência de certas pesquisas em relação aos projetos da Coroa não se faz, aliás, sem provocar tensões: os esforços desenvolvidos por Felipe II para recuperar os trabalhos de Sahagún marcam tanto o interesse do príncipe pela *Historia general* do monge, quanto seu cuidado em retomar o controle de pesquisas de tal amplitude. A *Historia eclesiástica indiana*, de um outro franciscano, Gerónimo de Medieta, será também afastada por seu tom crítico demais em relação à época de Felipe II.[50] Em compensação, a *Monarquia indiana*, de Juan de Torquemada, terá a felicidade de agradar

a Felipe III e será publicada em Sevilha, em 1615.[51] Mesmo se no fim do século XVI o controle institucional dos organismos castelhanos – do Conselho das Índias à Academia de matemáticas – reforça-se, a coleta dos saberes nem sempre se confunde com os projetos da Coroa. No início do século XVII, trabalhos como o de Cristóvão de Lisboa sobre a história natural do Maranhão e da Amazônia continuam a escapar ao poder central e é, aliás, por essa razão que jamais virão à luz. É difícil, nessas condições, atribuir a extração planetária dos saberes a uma iniciativa régia, por mais ambiciosa que fosse. Assim como, tampouco, a globalização intelectual explica-se pela política da Coroa.

Uma outra deficiência explica que a globalização tenha atuado em um registro distinto. O tratamento das informações na Europa trazia frequentemente dificuldade. Se os manuscritos de Hernández – com todo material que ele recolheu, desenhos, plantas, animais dessecados –, o suntuoso *Códice de Florença*, de Sahagún, os relatórios de Muñoz Camargo, de Guamán Poma, os *Colóquios* impressos, de Garcia Orta, ganham todos a Península Ibérica, esses saberes conhecem destinos muito desiguais: o sepulcro das bibliotecas para a maioria, o remanejamento e a reescritura para os mais felizes. É o caso do *Códice de Florença*, que teve de esperar o século XX, em seu retiro de Florença, para ver na Itália uma edição enfim digna dele, enquanto os escritos de Garcia da Orta haviam sofrido, nos anos de 1570, reescrituras supostamente adaptadas ao público europeu: o médico português Cristóvão de Acosta explicou-se quanto a isso amplamente em seu prólogo.[52]

A obra de Francisco Hernández teve, também ela, um destino razoavelmente agitado. Enquanto inauguravam as pesquisas da Coroa, os trabalhos do médico tomaram um rumo totalmente inesperado. O confronto das instruções de Felipe II com a realidade local e indígena desviou consideravelmente as análises do médico, a ponto de tornar impublicável, tal qual, a obra reunida. Os avatares espanhóis e italianos, que os textos e desenhos conheceram, dizem muito da estranheza de uma coleta que rompia com o modelo europeu,[53] colocando ao mesmo tempo problemas de edição e de interpretação. Influenciado demais por seus contatos com a medicina e os saberes indígenas, Hernández não havia seguido os quadros de classificação, então em uso. Felipe II que, no entanto, estava fascinado pela obra concluída,

confiou o cuidado de reordenar esse tesouro ao seu médico Leonardo Antonio Recchi da Monte Corvino. Em 1582, uma primeira reorganização estava terminada. Dos 16 volumes não restava mais que um só, acompanhado de um livro com pranchas. Somente duas pranchas, uma em cores e a outra em branco e preto, foram gravadas a título de amostra.[54] A organização de Recchi, que se inspirava na abordagem de Dioscórides, conservava unicamente o que oferecia um interesse medicinal e podia adaptar-se à tradição de Galeno, mutilando uma obra à qual se censurava apresentar plantas que não existiam na Europa, ou que ali não tinham nenhuma utilidade. O médico italiano inutilmente a fez passar por uma redução drástica e a reescreveu, adaptando-a aos modelos clássicos – os críticos não se desarmaram. Leitores como Ferrante Imperato julgaram que o resultado não tinha, finalmente, nenhum interesse.[55] Uma opinião partilhada pelo Conselho Real e por médicos, que se uniram para bloquear a publicação. A obra foi finalmente publicada em Roma, na metade do século XVII, sob os auspícios da Academia dei Lincei,[56] e em uma forma ainda transformada, enquanto uma cópia abreviada da versão de Recchi voltava ao México, para ser traduzida em castelhano por Francisco Ximenez e ser impressa em 1615. Em Roma ou na Cidade do México, reduzidas ao estado de repertório de plantas exóticas ou de *recetario* para uso local, as versões publicadas haviam perdido a dimensão de intercâmbios e confrontos, que havia dado à obra inicial sua originalidade científica e seu valor intelectual. Um destino ainda mais sombrio esperava a história natural, de Cristóvão de Lisboa, e as esplêndidas ilustrações que deviam acompanhá-la. Com exceção de algumas pranchas gravadas a título de amostras, essas preciosas imagens soçobrarão por muito tempo no esquecimento, enquanto o texto desaparecerá provavelmente no terremoto de Lisboa, em 1755.

Esses bloqueios explicam-se também por razões puramente técnicas. De maneira geral, tendo sido encomendados da Península Ibérica ou realizados no local, os trabalhos dos *experts* da monarquia respondem à necessidade de constituir imensos inventários. Prêmio do sucesso, eles produzem muito mais informações do que aquilo que a Europa do Renascimento está, então, em condições de absorver. As miríades de dados contidos nos relatórios geográficos não serão jamais exploradas como mereciam. Outra deficiência, e não das menores, as produções mais originais ou mais concluídas desarranjam as normas europeias. É o caso das investigações realizadas por

Francisco Hernández, ou da cartografia tão inventiva dos *tlacuilos* mexicanos. É verdade que, imersos demais nas realidades locais, americanizados ou asiatizados, os autores ou responsáveis por esses trabalhos nem sempre tiveram consciência dessas inovações ou dessas derrapagens. Nem o médico Hernández nem os *alcaldes mayores*, que recolhiam as "pinturas" dos *tlacuilos* indígenas, pareciam se dar conta do modo como esses documentos sem precedente chocavam os hábitos, as maneiras de ver o mundo e de pensar dos letrados europeus do Renascimento.

A águia de duas cabeças

A globalização concerne, pois, prioritariamente, à instrumentação intelectual, aos códigos de comunicação e aos meios de expressão. Ela se distingue de uma ocidentalização que se apresenta mais como um empreendimento de dominação dos outros mundos, utilizando as vias da colonização, da aculturação e da mestiçagem. A ocidentalização precederia a globalização? Nos primeiros tempos da conquista, sem dúvida alguma. Mas a exploração das terras da monarquia católica revela que a ocidentalização e a globalização são forças concomitantes, em ação no seio da mundialização ibérica, indissociáveis uma da outra, mesmo se cada uma se desenvolve em dimensões diferentes e em escalas distintas.[57] Globalização e ocidentalização são as duas cabeças da águia ibérica. Essa disjunção manifestou-se nas instituições educadoras desde o início da colonização da América. Enquanto a criação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, que acolhia as elites indígenas do México, inscrevia-se na linha reta da ocidentalização, a da universidade fazia valer a globalização. Diante da experiência de Tlatelolco, essencialmente indígena e local, sem precedente nem equivalente, a fundação de universidades e de colégios, destinados aos europeus e aos crioulos, lançou as bases da globalização intelectual.

Mas ocidentalização e globalização muitas vezes caminham juntas no seio de uma mesma instituição, ou no coração de um mesmo indivíduo: o jesuíta que pela manhã ensina catecismo aos índios neófitos, esforçando-se em adaptar sua mensagem às suas necessidades, pode retomar, à tarde, seu comentário de Aristóteles e logo cortar as amarras com o mundo americano que o rodeia. É que globalização e ocidentalização são o direito e o avesso da mundialização ibérica. A ocidentalização seria sua dimensão exógena: consistiria em reproduzir instituições e modos de vida de origem europeia, adaptando-se

às realidades locais e transformando-as. A globalização, ao contrário, animaria um movimento endógeno: projetaria fora da Europa um espaço fechado, uma esfera hermética orientada em torno de um núcleo duro, que comporia a instrumentação intelectual, a ortodoxia romana, os sistemas e os códigos de expressão. A globalização metamorfosearia o europeu em ocidental, cuidando para que nada de essencial fosse contaminado pelo exterior. Sua eficácia seria tanto mais forte quanto, não mirando nenhum adversário em particular, ela se alimentaria apenas de si mesma.

A globalização sincroniza as outras partes do mundo, mas o faz de maneira absoluta, sem levar em conta temporalidades locais. Os *tempi* respectivos da ocidentalização e da cristianização no México, no Brasil e no Peru não são os mesmos: os missionários evangelizam os índios da Nova Espanha antes de se voltarem aos da América portuguesa e dos Andes, e esses próprios ritmos não correspondem aos da Contrarreforma, na Europa. Em contrapartida, a globalização filosófica é sincrônica, pois que se pode tanto ler na América o que se publica na Europa, quanto imprimir e circular na Europa o que foi concebido e redigido na América. Do mesmo modo, a defasagem é ínfima entre os estilos de pintura em voga na Europa e os que se desenvolvem no México ou no Peru. Ela é mesmo, muitas vezes, inexistente, quando este ou aquele pintor passa da Península às Índias ocidentais ou orientais.

A globalização do latim ou a do aristotelismo não está mais na ordem do dia. Esses empreendimentos, que datam do Renascimento, fazem hoje sorrir. Eles atestam o quanto a globalização não é um fenômeno recente e que começou a exercer-se sob o impulso dos ibéricos em setores estratégicos da dominação ocidental. A globalização contemporânea baixa outras cartas, visando consumos de massa. O *software*, que permite redigir este livro em um computador e que incansavelmente controla tipografia, formatação, ortografia, pontuação, está bem longe de ter a inteligência ou a sutileza das máquinas de pensar aristotélicas. Mas ele torna mais ágil a digitação do texto, incita os cortar/colar, ordena e reordena insidiosamente minha intenção, pronto a suscitar encontros imprevistos no decorrer do pensamento e do raciocínio. O efeito uniformizador e globalizador desse *software* é tanto mais profundo quanto sua sujeição é silenciosa, consentida, se não for mesmo desejada. Sua intervenção transformou-se tão bem em automatismo que uma falha técnica ou um jato de calor forte demais bloqueia a máquina e deixa-a fora de serviço.

Semana após semana, a produção dos estúdios de Hollywood ilustra a realização de uma globalização aplicada ao imaginário dos espectadores das quatro partes do mundo. Se, no século XVI, a globalização da ordem visual passa pelo maneirismo europeu, ela empresta hoje a via do molde californiano que recicla atores, cineastas e roteiristas, declinando imperturbavelmente os mesmos esquemas e as mesmas receitas. À formatação do espírito e do imaginário, a globalização contemporânea acrescenta também a dos corpos. Nos espaços dos ginásios e dos clubes de *fitness* repetem-se a cada hora gestos que procuram levar o corpo a modelos vendidos como universais, ao passo que são extraídos das margens californianas do império americano. As máquinas para emagrecer giram incansavelmente, levadas por uma "mobilização infinita" (Peter Sloterdijk). Os *top models* dos magazines populares impõem ao olhar de seus milhões de leitores as imagens da mesma beleza. As milhares de imagens, que na tela desvendam a nudez feminina e masculina, obedecem a uma estandardização universal que classifica, hierarquiza ou exclui os tipos e as cores.

A "globalização dos corpos" e das imagens adapta-se muito bem às mestiçagens, confinando no exotismo ou no pseudoprimitivismo tudo o que se distancia do modelo globalizado. A sociedade contemporânea não recusa ver os híbridos, ela os torna exóticos e às vezes mesmo os fabrica, quando imagina deles tirar proveitos. Globalização e ocidentalização operam juntas, partilhando alvos, separando e articulando as esferas, recuperando aqui o que lá aparece "inglobalizável". A redução a 1/16 imposta à obra do médico Hernández, para adaptá-la às normas da academia, é uma manifestação da globalização intelectual na monarquia católica. No império americano, a imposição das cangas hollywoodianas aos cineastas asiáticos contratados a preço de ouro instaura uma outra maneira, igualmente expeditiva e "doce", de normalizar o que se afasta da norma universal.

Para que serve, de fato, a globalização? Ela é fundamentalmente política. Diante das mestiçagens e das misturas que a ocidentalização não controla nunca, senão em parte, a esfera intransponível da globalização ibérica protege as vantagens adquiridas e cristaliza as posições das elites europeias e ocidentais. É justamente por essa razão que o aristotelismo do século XVI permanece impermeável a todo empréstimo de pensamentos ameríndios, assim como escapa aos contágios de um pensamento mestiço que, no entanto, primava em misturar heranças intelectuais que nada, em princípio, devia

aproximar.[58] Hollywood é notavelmente impermeável às tentativas que poderiam desestabilizar seu império sobre os espíritos; e os consumos de massa que se globalizam quase instantaneamente resistem muito bem aos desvios e às invenções locais, sempre isolados demais ou dispersos demais para poderem, por sua vez, se mundializar.

Capítulo XVI

À beira do precipício

Os limites da globalização

> Eu me encontro tão longe dessas questões escolásticas!
>
> Garcia da Orta, *Colóquios dos simples*, 1563.

É possível abolir a barreira da globalização? O pensamento dos letrados seria incapaz de comunicar-se com outras tradições intelectuais pertencendo a outros lugares do globo? O peso dos livros, das heranças e das instituições, as fronteiras religiosas e as censuras inquisitoriais, os planos de carreira, o conformismo e as saudades mal resolvidas não explicam tudo. Esses obstáculos não impediram algumas tentativas de arrombamento dos mundos indígenas, em várias fronteiras da monarquia. Nem tudo é igualmente impermeável na esfera intelectual. Os campos do saber antigo servem, muitas vezes, de meios de acesso a outros saberes. Eles oferecem passagens obrigatórias e, às vezes, instrumentos preciosos que permitem introduzir ordem na novidade e na estranheza. São também pontes que se levantam desde que essa ordem fracassa em absorver as especificidades locais.

Outras passarelas existem à margem do aristotelismo. As influências neoplatônicas que reconhecemos na obra do inca Garcilaso de la Vega e nas cartas da aristocracia indígena da Cidade do México constituem uma delas. Messianismo e milenarismo – atribuindo-se a esses termos uma ampla acepção, transpondo as fronteiras do judeu-cristianismo – representam uma outra. A variante portuguesa que se expandiu na segunda metade do século XVI,[1] o sebastianismo, teve ecos até nos campos do México, enquanto índios

do Brasil misturavam às crenças da "Terra sem Mal" elementos emprestados ao milenarismo e ao messianismo cristãos.[2] Em Lima, nos anos de 1570, Francisco de la Cruz ligava suas profecias apocalípticas – anunciava que seria rei do Peru e papa da nova Igreja das Índias – a crenças ainda, na época, bem vivas nas comunidades andinas: "Os índios de Cuzco sustentam geralmente que haverá nestes anos *pachacuti*, o que significa que o mundo vai virar de baixo para cima e de cima para baixo."[3]

Os mediadores da monarquia

Figuras ímpares desempenharam o papel de mediadores entre os mundos. Na Ásia, as investigações de Garcia da Orta levam-nos às margens dos saberes asiáticos. O médico português era um notável produto das tradições universitárias europeias. Antes de ganhar a Índia portuguesa, havia ensinado filosofia natural e filosofia moral na Universidade de Lisboa.[4] Em princípio, sua sólida formação europeia e sua experiência asiática devem ter-lhe permitido dialogar com formas de pensamento diferentes da escolástica e mesmo opor-se a esta.

O que acontece, na realidade? Nos *Colóquios dos simples*,[5] os ataques fuzilam contra os antigos e os modernos. Mas são seus conhecimentos que ele discute e nunca seu modo de pensar. A propósito de uma questão sobre a natureza das mangas – frias, úmidas, que esse paladar delicado gosta, ele próprio, de preparar – Garcia da Orta não hesita em marcar sua distância com relação às afirmações da escolástica, "porque eu ando remoto".[6] Mas é para melhor apoiar-se na ciência de Avicena, o Aristóteles dos *Meteoros*, e de outras fontes clássicas.[7] A crítica, dirigida contra "todos aqueles que em coro se puseram de acordo para não dizer a verdade",[8] não vai além da denúncia das lacunas e aberrações contidas nas obras que ele pôde consultar. Quando Garcia da Orta refere-se a outros sistemas de avaliação, como a maneira pela qual os chineses consideram o âmbar, a relação fica longínqua e superficial. Quando introduz termos asiáticos, em uso pelos gujaratis ou pelos kanaris, é para enriquecer um leque de designações terminológicas, antes de voltar aos saberes canônicos do Velho Mundo.

A seus olhos, a "navegação portuguesa" é fonte de "verdade":[9] é a ela que se devem as novidades recolhidas pelos portugueses, e certamente não à adoção de outros sistemas de saberes. Quando Garcia da Orta compra turbito, em Diu – um purgativo drástico antigamente muito usado –, ele se apressa em dizer que seus conhecimentos da planta lhe vêm do Ocidente, e não de seu informante local, um mercador baniua, de Diu, que se contentou, se isso for verdade, em lhe fornecer seus nomes locais.[10] Qualquer que seja a qualidade de suas observações, de seu engajamento e de seu grau de espírito crítico, o olhar continua exterior aos saberes que encontra e evolui essencialmente no interior de um quadro extraído do Renascimento europeu, ainda que para retificá-lo e enriquecê-lo.[11] A renovação das bases da farmacopeia da Europa que lhe é atribuída não passa nunca pelo empréstimo a sistemas de saberes asiáticos. Suas poucas incursões no domínio religioso são prudentes. Elas surgem à margem de considerações sobre as práticas alimentares, por ocasião de questões sobre os "gimnosofistas"[12] ou sobre comparações entre os brâmanes e os baniuas: "Os primeiros lavam o corpo inteiro antes de comer e são mais venerados que os baniuas." A informação confina até mesmo com a anedota pitoresca, quando ele descreve em Cambay "un espital de passaros onde os curam, se vem aleijados e doentes", ou quando evoca o costume de administrar água açucarada às formigas "dizendo que fazem esmola aos mesquinhos". A "transmigração das almas" aparece como uma "opinião" rapidamente mencionada junto aos "brâmanes de Gates, de Cambay e do Malabar".[13] Nenhum aprofundamento do assunto ou questões que a ele se reportassem, mas a derrisão de um espírito apressado em ir ao essencial: "Sem isto tem mil cousas dignas de muyto riso, que volas não diguo, por nam gastar mal o tempo."[14] É verdade que seu livro deve passar pela censura eclesiástica e que esse cristão novo tem o cuidado de fazer esquecer suas origens suspeitas. Não importa: uma vez mais, a imersão em outros saberes não tem a menor incidência sobre a arquitetura dos conhecimentos e das maneiras de pensar da Europa do Renascimento.

O inca Garcilaso de la Vega desloca-se, também ele, aos confins dos saberes, entre o que recolheu de herança andina e a tradição europeia mais refinada: o inca é o tradutor de Leão Hebreu, um dos representantes mais brilhantes do neoplatonismo no Renascimento. Mas essa situação excepcional – uma visão límpida sobre os saberes dos Andes, através de sua mãe e de sua infância – termina na vitória sem apelo do pensamento ocidental, ainda que vestido de neoplatonismo. Lembremo-nos de seus julgamentos peremptórios sobre a ausência – ou quase – de filosofia natural junto aos índios, pouco inclinados a especular sobre "as coisas que eles não tocavam com as mãos".[15]

Aristóteles contra os saberes mestiços e populares

Os Garcilaso e os Garcia da Orta são espíritos de exceção. A maior parte das reações deixa o sentimento de que quanto mais o amálgama dos dados propaga uma impressão de profusão heteróclita, de proliferação heterogênea, mais o autor europeu procura ater-se a seu conformismo intelectual. A *philosophical correctness* não está, de fato, reservada aos tratados publicados pelos mestres da universidade mexicana. Ela impregna textos de vulgarização como o que o médico Juan de Cárdenas consagra aos *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* e que publica na Cidade do México, em 1591.

Quer se trate de plantas cultivadas ali ou da qualidade de vida que proporcionam a seus habitantes, Cárdenas não pode conceber, descrever ou explicar as singularidades das Índias senão através da velha grade aristotélica:[16] "O que vou dizer não o inventei nem imaginei, mas tirei do que há de melhor, de mais verdadeiro e de mais sutil no pensamento de Hipócrates e Galeno, com a ajuda de regras e preceitos da filosofia de Aristóteles. São os mestres que sigo em todas essas questões que tocam a medicina e a filosofia." Se ele se modera na extensão e na frequência de suas citações, é para melhor convencer o comum dos mortais, "que aprecia mais uma explicação que preenche seu entendimento de tudo o que se pode alegar e citar". Se ele arrisca perturbar as sacrossantas autoridades, é essencialmente para fazer avançar as singularidades das Índias, pronto a cair em um sensacionalismo de bazar: "O que escrevem os autores [antigos] sobre o crocodilo que não possamos dizer das iguanas das Índias? O que Dioscórides escreve sobre o ouriço que não seja pertinente às propriedades do tatu da Nova Espanha?" Mas não é que ele se afaste de uma história natural à europeia. Quando evoca a sarigueira ou *tlacoache*, esse pequeno marsupial no qual se encarnavam painéis inteiros do pensamento cosmológico dos antigos mexicanos, é somente para interessar-se por uma particularidade física: a bolsa que a fêmea possui no ventre, "onde guarda seus bebês" e que não a impede "de correr nem de saltar em qualquer lugar sem deixar de aleitá-los".[17] E o inventário das maravilhas retoma cada vez mais: "Se o mundo contou tantos répteis, onde foram encontrados maiores que os das Índias ocidentais?" Evocar a América, para Cárdenas, é abrir uma galeria de recordes, sem nunca se interrogar sobre outras formas de pensamento que não a sua.

Ao contrário, ele critica imediatamente tudo o que se afasta do que aprendeu na universidade. Os modos de pensamento que combate estão longe, aliás, de ser o apanágio dos indígenas. Quando examina os poderes e as virtudes das plantas, ataca, antes de tudo, a "ignorância do vulgar", "pessoas bárbaras e idiotas". O sistema de explicações que desenvolve (as "operações primeiras, segundas e terceiras") e o exame dos "efeitos mais comuns e ordinários: aquecer, esfriar, secar, umidificar" visam contrariar as ideias prontas do comum, "as invenções do povo (...) que se contenta em ver um não sei o quê e, sem se perguntar verdadeiramente o que era e como era, fantasia qualquer coisa a partir do que lhe passa pela imaginação". Seguindo um raciocínio que conta, de ponta a ponta, com a desqualificação intelectual do vulgar e a reafirmação dos princípios aos quais se reduzem invariavelmente os efeitos das plantas – as quatro operações –, Cárdenas remete tudo o que contradiz a tradição erudita ao campo das "mentiras, absurdos e divagações".[18]

No contexto mexicano, esse "popular" desonrado e desvalorizado confunde-se muitas vezes com as manifestações de um pensamento mestiço nascido do cruzamento dos saberes indígenas, das ideias africanas e das crenças europeias. Os casos citados por Cárdenas provêm de zonas de mistura por excelência, Guadalajara e Nova Galícia. Os doentes que vomitam um punhado de vermes, um pequeno lagarto, um caranguejo, agulhas ou ainda pedaços de tecidos são espanhóis ou escravos negros e seus *curanderos*, possivelmente índios prontos a cometer as piores imposturas. Cárdenas acusa-os de serem "simuladores e comediantes", inteiramente ocupados em administrar coisas imundas a seus pacientes, para que eles as vomitem em seguida.[19]

Quando Cárdenas ataca os consumidores de drogas mexicanas – peiote, *poyomate*, *ololiuhque*, tabaco –, é ainda o mundo misto da Nova Espanha que põe no banco dos réus. Suas diatribes visam, além dos índios e dos negros, as "pessoas tolas e idiotas" que "afirmam" ter visões e aparições nas quais se desvendariam as coisas do futuro. A questão dos alucinógenos mobiliza todos os recursos do raciocínio aristotélico que interdita a menor empatia pelas crenças locais e as desmitifica ao extremo. Cárdenas é categórico: os efeitos do consumo dessas ervas não têm nada de misterioso; esses alucinógenos provocam uma perda dos sentidos, um "sono penoso e desagradável", um "sonho horrível e assustador". A perturbação do cérebro faz então aparecer "coisas espantosas e horríveis (...), figuras de

monstros, de touros, tigres, leões e fantasmas". Em consequência, é absolutamente falso afirmar que a erva tenha por si mesma o poder de fazer surgir o demônio a pedido do consumidor, ou que possa revelar o futuro ou os segredos do passado. A razão aristotélica não é, pois, unicamente uma máquina intelectual que vira as costas ao mundo indígena. É a arma de uma fortaleza letrada que ataca em todas as direções, buscando promover uma visão mais racional do mundo. Os consumidores de drogas mexicanas são visados, mas pelo mesmo motivo que aqueles que, na Europa, creem nas virtudes da mandrágora, do meimendro e de outras ervas[20] com as quais as feiticeiras fazem seus unguentos.

Aristóteles e a pedra bezoar

À força de querer passar tudo pelo crivo da "razão ocidental", reduzem-se até mesmo crenças, no entanto, reputadas universais. A maneira como Cárdenas aborda a questão dos bezoares revela um outro aspecto singular da globalização intelectual. A pedra bezoar, como se sabe, é uma espécie de cálculo intestinal que se forma no estômago e nos intestinos dos quadrúpedes. Toda a Europa do Renascimento é apaixonada por ela. Faz-se comércio com ela, oferecem-na como pedra preciosa ou seda da China. Colecionam-se bezoares, engastam-nos em adornos de ourivesaria. As pedras maiores vão enriquecer as coleções de gabinetes de curiosidades e os tesouros dos príncipes. Mas elas são, antes de tudo, remédios. A pedra bezoar cristaliza em torno de si crenças que fazem dela um poderoso antídoto. Que tratem da origem ou dos poderes da pedra, essas ideias muito diversas são divulgadas na Europa, na Ásia e na América. Os índios "da Índia oriental, como os da Índia ocidental", criam pequenos veados e espécies de antílopes para extrair de seu estômago as pedras que se desenvolvem no interior. A mundialização ibérica, autorizando doravante todos os confrontos, alguns consideram que os bezoares da Índia são mais eficazes que os do Novo Mundo, porque as pastagens ali seriam mais saudáveis e mais providas de plantas medicinais.[21]

Garcia da Orta não podia deixar de dedicar um de seus colóquios à pedra bezoar, "tão louvada por todos os árabes".[22] É a pedra *pazar* dos persas e dos árabes que os europeus chamam, "em uma forma corrompida", *bezar*, e os índios da Índia, *pedra de bazar*, "que significa a pedra da praça ou da feira, porque bazar quer dizer lugar onde se vendem as coisas".[23] É utilizada

contra envenenamentos e "doenças de melancolia", tipos de sarna, lepra e comichões, ou ainda com fins afrodisíacos, "para aumentar a potência nos jogos de Vênus". Três anos mais tarde, em Sevilha, Nicolás Monardes publica seu *Livro de dois remédios excelentes contra todo tipo de veneno, a pedra bezoar e a escorçoneira*. No fim do século, na Cidade do México, Juan de Cárdenas – que considera que "os bezoares muito finos e preciosos têm sua origem primeva nas Índias" – dedica-lhes também um capítulo inteiro.[24] Se ele parece partilhar da crença universal nas virtudes da pedra, pretende ainda aqui combater o erro popular, porque existem "razões e experiências bastante suficientes" para fazer triunfar "a verdade e o que se passa verdadeiramente". Se submetermos o erro popular às "regras muito certas da filosofia",[25] como poderíamos imaginar que a pedra se forme de repente no estômago do animal? Seria preciso um calor ou um frio extremos para chegar a esse resultado, logo, temperaturas internas às quais o animal não poderia resistir. Do mesmo modo, parece-lhe aberrante vincular a pedra bezoar ao curso das estrelas e dos planetas: "É girar no mesmo lugar." Tampouco é verdade que a pedra forma-se sempre em torno de uma erva medicinal, que o animal teria ingerido, para dela se servir como antídoto. É, aliás, excepcional que o animal do qual ela é extraída tenha se nutrido de plantas curativas: "Ao contrário, se é verdade em um caso, em um milhão de outros não o será." E conclui categoricamente: "É muito raro que bezoares tenham efeito."

À força de silogismos, Juan de Cárdenas desconstruiu uma grande parte das crenças associadas à pedra. Se ele se insurge contra o interesse universal que a pedra suscita, é porque a razão aristotélica serve-lhe para desencantar o mundo e melhor distinguir o abismo que separa – e que, segundo ele, deve separar – o pensamento das elites europeias e ocidentais das invenções populares e das crenças do resto do mundo. A globalização intelectual marca aqui tanto a fronteira entre o erudito e o popular, quanto entre o ocidental e o não ocidental. O que nos faz lembrar que ela atua na Europa tanto quanto nas outras partes do mundo.

Nos confins dos pensamentos vencidos

Existem, no entanto, seres de exceção que tentaram quebrar as paredes do pensamento globalizado. Na Nova Espanha, monges como o franciscano Sahagún ou o dominicano Durán consagraram suas vidas a explorar os

Bezoar, Goa, século XVII.
Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena, akg-images.

saberes ameríndios e conseguiram pensar universos que lhe eram radicalmente estranhos. Como agiram? Eles os julgavam tão intelectualmente dignos de interesse quanto à tradição de onde saíram?

O franciscano Bernardino de Sahagún nos responde a essas questões na *Historia general de las cosas de Nueva España* e na extraordinária enciclopédia ilustrada contida no *Códice de Florença*. Traduzido e concluído em 1577, a partir de uma investigação começada 30 anos antes,[26] o livro VI de sua história geral trata explicitamente da "retórica, da filosofia moral e da teologia" dos antigos mexicanos. O monge manifesta ali uma rara abertura de espírito: "Por mais bárbaros e rudes que tenham sido, todos os povos seguiram os sábios e os homens que sabiam convencer, os homens notáveis pelas virtudes morais, os homens capazes e valentes no exercício da guerra." Sahagún é categórico, os antigos mexicanos foram superiores em todas

essas coisas: "Eles se superaram, não há dúvida, eram extremamente devotos a seus deuses, muito preocupados com suas repúblicas e, entre eles, muito refinados."[27] Porque essa sensibilidade e essa admiração recursivas no mundo indígena estão longe de serem partilhadas pelos espanhóis,[28] Sahagún defende firmemente a veracidade de suas análises contra aqueles que não perceberam aí senão "invenções e mentiras". Essa intimidade com o passado pré-hispânico é, sob todos os pontos de vista, fora do comum. Até onde ela se manifesta e como interpretá-la?

Sahagún aposta primeiro em uma separação rigorosa entre a obra religiosa – que compreende sermões, uma *Psalmodia* – e a redação de sua *Historia general*. Nesta, reserva aos apêndices, às introduções ou às apóstrofes suas reações de missionário engajado no combate pela salvação da alma dos índios. A divisão material entre esses dois campos permite-lhe abordar as sociedades indígenas com um mínimo de interferências, o que não era o caso de seus predecessores.[29] Mas um outro procedimento permite-lhe aproximar-se ainda mais do pensamento indígena: consiste em reproduzir o discurso dos informantes na língua original, o náuatle, e lançar mão de pintores indígenas para introduzir a informação visual. O que se pode observar à vontade ao longo das páginas do *Códice de Florença*. Esse registro descritivo preserva assim uma constante autonomia em relação às interpretações e aos comentários que Sahagún se esforça em fornecer a um leitor europeu perdido ou chocado diante de tantas singularidades e estranhezas. O monge está, pois, apto a registrar fielmente todos os tipos de informações oriundas do mundo ameríndio. Se acrescentarmos a essas precauções o cuidado, durante anos, de revisar periodicamente seus dossiês, de variar os interlocutores e os lugares, compreende-se como Sahagún pôde aproximar-se muito do mundo indígena e, muitas vezes, nos fazer tocá-lo com os olhos e o espírito. O observatório que ele se constituiu é excepcional. Raros são os que podem lhe ser comparados; talvez somente os jesuítas Nobili, na Índia, Ricci, na China, e Fróis, no Japão, levaram a experiência tão longe. Além do mais, Sahagún trabalha uma sociedade vencida e em um contexto colonial.

O franciscano penetra o outro mundo, mas engaja-se nele, realmente? Ele não chega nunca a lançar mão das maneiras de pensar dos sábios indígenas. As cautelas estão sempre presentes. Mesmo confinadas em seções isoladas do resto da obra, as intervenções do missionário colocam, de vez em quando, julgamentos de valor que nos levam bruscamente da descrição quase neutra,

às vezes mesmo enfática, da sociedade indígena ao campo da evangelização, apagando assim qualquer esboço de relativismo cultural. Isso se dá no livro VII, quando o franciscano aborda "a astrologia e a filosofia natural" dos índios. Nessas páginas, o tom muda e o julgamento é sem apelo: "Eles aí compreendiam muito pouca coisa"; "a matéria de que trata esse sétimo livro é abordada de maneira muito grosseira".[30] Essa mediocridade é posta, evidentemente, na conta da "cegueira em que nos fez cair o pecado original", o "nós" englobando caridosamente tanto os índios quanto os europeus. Aquele que pôde experimentar um certo prazer em percorrer o livro precedente é prevenido: "O leitor terá razão de não gostar da leitura do sétimo livro, e ela lhe desagradará ainda mais se ele compreender a língua indígena como a língua espanhola." O objetivo terapêutico da obra e a própria existência da investigação são então expressamente lembrados: "Para que os curemos de suas cegueiras, (...) algumas fábulas serão introduzidas neste livro."[31]

Mas o obstáculo que se levanta entre Sahagún e o pensamento dos índios parece ainda mais profundo. As categorias intelectuais do franciscano estabelecem distinções fundamentais entre o sobrenatural e o natural,[32] o material e o imaterial. Elas agem como reflexos condicionados que escapam à consciência do monge e levam-no a reorganizar diferentemente os dados que lhe fornecem seus informantes. Esses dados não cessam de ser descontextualizados, dissociados e desconectados das ideias com as quais faziam bloco. Por maiores que fossem suas curiosidades, o objetivo do monge não é nunca enriquecer o saber europeu com noções novas – e não poderia ser a questão –, mas verificar até que ponto os índios da época pré-hispânica levavam uma existência de acordo com normas aceitáveis. Os saberes antigos são recolhidos, selecionados, aceitos e valorizados unicamente na medida em que refletem princípios próprios dos valores cristãos e humanistas.

Todo distanciamento, em contrapartida, é imediatamente denunciado, mesmo que se trate de ideias que pareçam aparentar-se às noções europeias. Comentando um provérbio dos índios – "Será assim uma outra vez, as coisas se encontrarão assim uma outra vez, em algum tempo, em algum lugar" –, o monge se insurge adotando decididamente o tom e o vocabulário de um inquisidor:

Esta proposição é de Platão, e é o diabo que a ensinou aqui, porque ela é errônea e absolutamente falsa, é contrária à fé. Eis o que ela quer dizer: as coisas que foram voltarão ao que foram no passado, as coisas que vivem reviverão e o mundo será novamente o mesmo que é atualmente, o que é absolutamente falso e absolutamente herético.[33]

Os antigos mexicanos veem-se, pois, gratificados de ideias platônicas, mas, longe de incitar à discussão intelectual, a descoberta aciona logo a rejeição mais áspera. A interpretação de Sahagún traduz de novo o fechamento sobre si mesma da esfera intelectual ocidental, que não pode apreender as estranhezas dos pensamentos não europeus senão através dos desvios "canônicos" que pontuam regularmente a história das ideias do Velho Mundo.[34] O caso do monge franciscano é ainda mais revelador, pois ocupou, em relação aos saberes ameríndios, uma posição única na história de sua descoberta e de seu estudo. No momento preciso em que Sahagún põe o dedo sobre a particularidade cíclica do tempo meso-americano,[35] a porta de ferro cai. Tudo se passa como se um sistema de defesas imunitárias de ordem intelectual se ativasse assim que a iluminação ibérica mergulha longe demais no outro mundo.

Isso significaria que o monge não se deixa nunca contaminar ou ser apanhado pelo universo que explora pacientemente decênio após decênio? A leitura da *Psalmodia christiana*, uma antologia de hinos para as festas cristãs, que redigiu e publicou em náuatle, em 1583, incita a imaginar o contrário.[36] Tem-se a impressão de que o franciscano perde-se na tela das metáforas pagãs que ele se esforça para utilizar em um sentido cristão. Não que os desvios acrobáticos que ele multiplica o tenham feito abertamente deslizar no paganismo indígena, mas eles introduzem um pensamento mestiço demais para permanecer ortodoxo e tridentino, constantemente carregado das ambiguidades acarretadas pelo empréstimo de uma forma que se considera, erroneamente, dissociável de seu conteúdo original e pagão. Estaria o monge totalmente inconsciente desses desvios? Julgaria que as metáforas pagãs fossem sistematicamente recicláveis no cristianismo? Pensaria que o exercício, praticado em alta dose, não fosse sem perigo, como decidiu a Inquisição, que acabou proscrevendo sua obra?

Um outro índice sugere a sutileza do face a face e a atração que Sahagún experimentava por um mundo nos confins do qual ele passou a maior parte de sua existência: é a minúcia obsessiva com a qual descreve a sociedade

antiga, cumulando-a de detalhes que nos parecem bem supérfluos, se os remetemos aos objetivos missionários do franciscano. Essa atenção meticulosa trai sem dúvida alguma a fascinação exercida pelo objeto. Como se Sahagún não pudesse dele desviar os olhos, como se quisesse não perder nada.[37] Como se, fora da fé, preconceitos e ideias prontas, outros obstáculos, o impedissem de dar o salto, a começar pela percepção do que uma sociedade diferente pode comportar de intraduzível. Uma convicção provavelmente nascida de uma dupla constatação, de um duplo limite: a incapacidade dos informantes de dar conta integralmente de sua realidade e a impotência do monge em ultrapassar os limites de sua própria compreensão. Sahagún encontrou-se preso entre o que devia a qualquer preço evitar – cair na armadilha da idolatria e das misturas – e o que lhe parecia uma tarefa interminável – interpretar de maneira exaustiva o mundo ameríndio para explicá-lo aos europeus. Sahagún é, enfim, um mediador e, como todos os mediadores, ficou prisioneiro dos limites impostos por sua formação e seus objetivos.

Da Índia de Nobili ao Japão de Fróis

A impermeabilidade aristotélica conhece exceções na Ásia? Com os pensamentos asiáticos, as trocas, os empréstimos e as contaminações revelam-se possíveis? Os jesuítas estão mais preparados que o franciscano do México? Eles têm ao mesmo tempo a vantagem de tratar com civilizações vivas e a desvantagem de não estar em terra conquistada, salvo em Goa e em algumas zonas, onde se afirmou suficientemente a presença portuguesa. Uma vez mais, os sujeitos que tentam a passagem ao outro universo são exceções no seio dos grupos aos quais pertencem. Como Sahagún ou Durán, eles constituem muito mais os indicadores dos limites extremos da globalização que figuras representativas da Igreja na Ásia. Muitos jesuítas, em Goa, em Macau ou no Japão, não manifestaram senão um interesse distante pelas sociedades que os rodeiam, sua missão sendo evangelizar e não fazer etnografia.

Se os jesuítas procuraram adaptar o cristianismo às sociedades que os recebiam, os franciscanos do México os haviam precedido há muito tempo nessa via, retomando fórmulas indígenas para designar a divindade e mesmo adotando, nos primeiros anos de seu apostolado, as roupas de algodão azul que vestiam os antigos padres do deus Huitzilopochtli.[38] São incontáveis, na Nova Espanha, os elementos indígenas de origem pagã – lugares de culto,

plantas, animais, cantos, danças, instrumentos de música, datas do antigo calendário litúrgico, referências iconográficas – das quais as ordens mendicantes apoderaram-se para atrair os índios ao cristianismo.[39] Foi também no México, depois no Peru, que se começou uma reflexão sobre a necessidade de distinguir entre uma esfera civil pré-hispânica, tolerável porque validada pelo costume imemorial, e a quantidade de erros e superstições ligados à idolatria.

Na Índia, Roberto de Nobili fez-se um dos campeões dessa *accommodatio*, que implicava reconhecer no modo de vida, no pensamento e na religião dos autóctones, elementos compatíveis com o cristianismo. No decorrer de sua permanência em Madurai, no coração do país tâmul,[40] o jesuíta italiano elaborou uma estratégia fundada na aproximação com as elites letradas e sua identificação pessoal com a casta dos brâmanes: adotou seu vestuário, seu regime alimentar, suas maneiras de falar e de se comportar, a ponto de recusar ser chamado *parangue*, isto é, de ser confundido com um puro e simples europeu.[41] Existiam pontes entre as sociedades, pelo menos entre seus setores mais elevados, e era preciso usá-las: o sânscrito era o "latim do país",[42] o grupo dominante dos brâmanes aparecia como o interlocutor nato dos jesuítas, e Nobili imaginava poder tirar da concepção bramânica da Índia chaves que abririam o caminho ao diálogo e às adaptações. Com uma audácia excepcional, o jesuíta italiano esforça-se, pois, em interpretar os textos bramânicos, em vez de lançá-los nas trevas da idolatria. Ele se interroga mesmo sobre categorias fundamentais do hinduísmo, como a do *dharma*, em suas diversas acepções.[43] Os esforços do jesuíta romano terão seus frutos, uma vez que obterá de Roma e das autoridades religiosas de Goa autorização para que os neófitos possam conservar uma série de signos distintivos: *linea* (fio), *curumby* (topete), *sandalum* (sândalo) e *lavatorias* (abluções). Esses signos deviam ser considerados marcadores sociais e não mais marcas de idolatria.[44] É verdade que há quase um século, na Cidade do México e no Peru, por ocasião das grandes festas, a nobreza indígena havia conservado o direito de usar suntuosos adornos pré-hispânicos, nos quais nem uma só pluma, evidentemente, era virgem de referências idolátricas.[45]

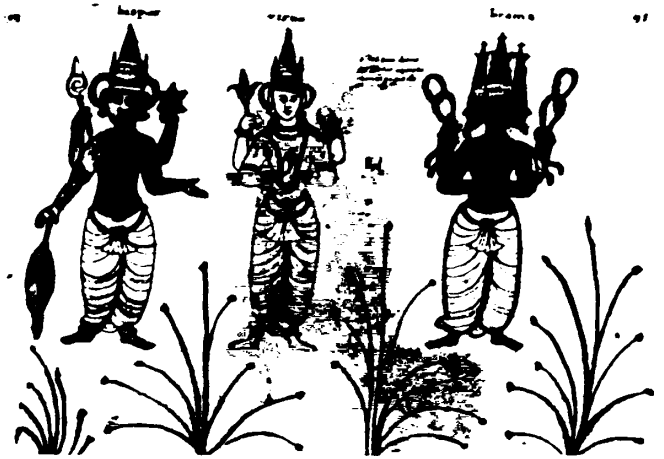
Diferentemente da Nova Espanha de Sahagún, a pressão do meio não ocidental sobre Nobili é constante. E ela é incontrolável. O desafio de ter de integrar-se em um mundo pagão, sem jamais romper com sua fé nem com as instituições deixadas atrás de si (Goa, Macau, Roma), é ainda mais intenso, pois não existem proteções – os europeus, o colégio jesuíta, as autoridades

eclesiásticas – onde ele se encontra, e o indivíduo só deve contar consigo mesmo.[46] O que significa que os escritos e as cartas de Nobili não deixam provavelmente transparecer senão uma versão teologicamente aceitável (por Roma e por Goa) de sua experiência. Todo excesso, pela força das coisas, é censurado, quando não é pura e simplesmente rejeitado. É preciso, pois, manter-se no discurso jesuíta, e esse discurso remete-nos inevitavelmente aos efeitos da globalização. Para ligar os mundos, Nobili constrói uma visão bramânica da Índia, extraindo dos textos sagrados noções que lhe são familiares – a existência de um Deus único, a Trindade – e projetando o que lhe ensinam seus informantes nos quadros *ready-made* que são a teologia, a filosofia e a ética cristãs,[47] sem fazer passar noções maiores do hinduísmo no pensamento jesuíta. Se Nobili conheceu perturbação e revolução interior, nada disso aparentemente transpareceu e nada disso chegou até nós. Ao contrário,

> a visão que dá Nobili dos princípios da doutrina de Shiva funda-se em um conjunto de traduções simplificadas e, de qualquer modo, visa menos captar sua significação que expor as ferramentas da teologia tomista e escolástica de que Nobili dispõe e sua capacidade de reduzir seu interlocutor ao silêncio.[48]

Incontornável globalização do pensamento europeu. Se intelectualmente e mesmo afetivamente Nobili ou um Sahagún penetram bastante profundamente nas tradições que se lhes apresentam, para se convencerem de que os universos mentais são traduzíveis entre si, as conexões que eles têm em vista não podem operar-se senão em suas condições e nas da monarquia, isto é, nos quadros marcados pela escolástica e pelo cristianismo.[49]

Na realidade, o exemplo da *accommodatio* foi igualmente dado pelo jesuíta Valignano, no Japão.[50] No fim do século XVI, os jesuítas do Japão interessaram-se de perto pelas religiões e crenças do arquipélago.[51] O tratado de Luís Fróis seleciona uma série de elementos que empenhava-se em opor, traço por traço, ao cristianismo, sem por isso cair na caricatura e no panfleto. Ao contrário, a história que redige e que permanece o monumento literário mais considerável que um europeu já consagrou ao Japão do século XVI não é indulgente quanto às "seitas" do arquipélago. Algumas vozes, no entanto, tentaram acomodar fragmentos do confucianismo ao cristianismo: o *Heike no Monogatari* (Contos de Heike) é a adaptação de um texto do século XIII, pelos cuidados de um japonês convertido, o irmão Fabiano, onde figuram máximas inspiradas no confucianismo e suscetíveis de serem retomadas nos



Divindades hindus.
Códice Casanatense, Roma, Biblioteca Casanatense, Fº. L. 92-93, século XVI, "sob concessão do Ministério para o Bem e a Atividade Cultural".

sermões. A tradução das *Fábulas* de Esopo transpõe o texto original – o carvalho e a cana transformando-se assim em palmeira e bambu – e arrisca-se a inverter certas morais para não chocar a sensibilidade confuciana.[52] Essas conexões permanecem, no entanto, excepcionais. No *Myotei mondo*, o jesuíta japonês Fabiano opõe a onipotência de Deus criador ao vazio do budismo, do sintoísmo e do confucianismo: "Todas as outras explicações cosmogônicas e todas as outras tentativas para racionalizar as esperanças últimas da humanidade dissipam-se na insignificância diante da supremacia do *fiat* divino."[53]

No Japão, o temor de ver os letrados do arquipélago descobrirem analogias entre o aristotelismo e suas próprias tradições intelectuais freou consideravelmente a difusão do pensamento do estagirita, mesmo que este não pudesse estar totalmente ausente do ensinamento dos jesuítas. Esse medo era justificado, uma vez que os renegados jesuítas que escolheram, muitas vezes sob tortura, o campo de seus perseguidores japoneses, apressaram-se em opor os princípios aristotélicos às aberrações do cristianismo. Na *Trapaça revelada*, o ex-jesuíta português Christóvão Ferreira, depois Sawano Chuan, sublinha a continuidade entre a filosofia aristotélica e o pensamento japonês:

Antes do nascimento de Jesus Cristo (...) vivia entre os bárbaros do Sul um grande sábio chamado Aristóteles que, discutindo os começos do céu e da Terra, havia notado corretamente que o céu e a Terra não tinham começo (...) A categoria dita simples, a dos existentes não compostos – terra, água, fogo, ar e céu – concerne aos seres não criados, que não têm consequentemente nem começo nem fim; resultam misteriosamente da conjunção do *yin* e do *yang*. Eis o que é evidente para todo mundo. Explicá-lo ensinando que há um criador do céu e da Terra, o único senhor que reina sobre todas as coisas, é simplesmente uma invenção para dar uma base à religião *Kirishitan* [=cristã].[54]

Em outros termos, cúmulo do paradoxo, se houve acordo de pensamentos, ele operou-se contra os jesuítas e contra o cristianismo. Para que o aristotelismo entrasse em relação com outros universos conceituais, foi preciso, pois, que a mundialização ibérica se voltasse contra si mesma e que a relação das forças se invertesse.

Enquanto fendiam-se as paredes de vidro da globalização e que, enfim, Aristóteles "conectava-se" com correntes de pensamento asiático, o Japão exterminava seus cristãos, caçava seus mestiços, fechava-se aos espanhóis como aos portugueses e rejeitava a ocidentalização em suas modalidades ibéricas. A Inquisição mudava de campo: era agora a vez dos japoneses submeterem os católicos a tormentos que se teriam mostrado superiores aos inquisidores da Cidade do México e de Goa. Quando, em 1639, o censor japonês descobriu que o entreposto holandês de Hirado trazia uma data cristã – "Ano 1639" –, os comerciantes da Companhia das Índias orientais foram obrigados a demolir as construções incriminadas, porque os japoneses viam ali uma alusão insuportável à religião dos "Bárbaros do Sul". É de se crer que é o duplo jogo do cristianismo e da dominação ibérica que bloqueava o intercâmbio dos pensamentos e assegurava a impermeabilidade da esfera intelectual em todos os mundos da monarquia católica.

Falso encontro?

No início do século XVII, os jesuítas da China se entregam a exercícios ainda mais perigosos que os de Bernardino de Sahagún ou os de Roberto de Nobili, nas fronteiras dos impérios e das filosofias.[55] Quando Sahagún evoca a entrada de dois agostinianos espanhóis na China, no ano de 1576,[56] ele está persuadido de que "nos reinos da China (...) existem pessoas muito capazes, muito refinadas e de um grande saber". A China passava então a ser o fim último da evangelização do mundo, uma conclusão da qual a América

não teria sido senão uma anticâmara ou uma etapa no encaminhamento da fé católica. Poderia Sahagún ter imaginado que os jesuítas seriam levados a penetrar ainda mais longe no pensamento chinês e que conheceriam os mesmo dilemas que ele?[57]

Uma das figuras mais marcantes desse face a face é, sem dúvida alguma, o padre Matteo Ricci.[58] Chegado à China em 1589, o jesuíta de Macerata dedicou-se a ligar cristianismo e confucianismo, rejeitando budismo e taoísmo. O empreendimento não dependia do conhecimento que Ricci adquirira das filosofias asiáticas. Beneficiava-se do apoio dos letrados chineses titulares de postos importantes na administração imperial e que se tinham convertido: Xu Guanqi (1562-1633), Li Zhizao (1565-1630), Yang Tingyun (1557-1627). Assim, Xu era o primeiro grande secretário, uma posição cobiçada na China dos Ming.[59] Mesmo que a conversão desses três pilares da primeira Igreja chinesa não tenha sido senão uma questão intelectual ou espiritual, parece que em parte alguma a situação tenha sido tão propícia a um transbordamento das formas de pensamento. Os esforços levados pelos jesuítas para se aproximarem do pensamento chinês constituem, sem dúvida alguma, um dos degraus mais altos de comunicação e intercâmbio intelectuais. Viriam eles desmentir a ideia de que o edifício intelectual europeu é impermeável ao exterior, logo não se mestiçaria?

A China não parece contradizer o que pudemos observar na Índia ou no México. Os limites internos e externos do empreendimento jesuíta são conhecidos. A longo prazo, eles se atêm à atitude hostil de Roma face a esses avanços temerários – é a questão dos ritos que resultará desfavorável aos jesuítas –, mas eles se devem sobretudo à derrocada do cristianismo na China, apesar das concessões feitas e das aproximações esboçadas. A rejeição ao cristianismo está primeiramente ligada a um problema de língua e de comunicação. Na falta de termos próprios para designar as ideias de ser e de essência, a sinização dos princípios da escolástica era uma tarefa impossível. O etnocentrismo chinês, sem dúvida, fez o resto: para os letrados do império celeste, a verdade não pode proceder senão da tradição que eles cultivam, é a única "via verdadeira" – o avesso, se podemos dizer, da globalização ibérica. Mas o apostolado dos jesuítas continha também seus próprios impasses. O comportamento dos membros da Companhia está profundamente condicionado pela Contrarreforma; eles permanecem padres do Senhor em uma China onde não se pode ser ao mesmo tempo padre e letrado.[60]

Enfim e sobretudo, o enlaçamento que tentam entre o pensamento chinês e o pensamento ocidental choca-se contra as pressões e os freios por toda parte impostos pela globalização do pensamento europeu. À primeira vista, entretanto, as barreiras habituais haviam sido excepcionalmente abolidas. Para fazer adotar o cristianismo, Matteo Ricci compreende que é preciso passar pela matriz confuciana – condição *sine qua non* da ortodoxia no sentido chinês do termo (*zheng*)[61] – e aceita que a doutrina cristã seja repensada para um público de letrados chineses: a fé é apresentada como uma das peças de um saber filosófico e enciclopédico do mundo, de um sistema no qual a cartografia, as matemáticas, a astronomia e a astrologia têm também sua parte e são amplamente mobilizadas para impressionar os interlocutores chineses. No entanto, se a aproximação intelectual se produz, é essencialmente na base da releitura seletiva que Matteo Ricci faz do confucianismo. O jesuíta adota-o na medida em que ele se volta a uma doutrina esvaziada de preocupação metafísica e desprovida de pano de fundo cosmológico. Para isso ele não retém senão uma versão antiga que corresponde ao tempo de Confúcio (551 a.C. - 479 a.C.) e rejeita o neoconfucianismo que se desenvolveu a partir do século X.

Matteo Ricci, gravura anônima, 1602, akg-images.

Sob a dupla influência do budismo e do taoísmo, a doutrina havia então adquirido dimensões cosmológicas e metafísicas, ao mesmo tempo que evoluía em uma direção materialista e ateia.[62] Os neoconfucianos insistiam em um princípio cosmológico fundamental, *taiji*, que engendrava o mundo de uma maneira muito diferente do cristianismo, por processos contínuos e simultâneos de criação e de corrupção.[63] Eles haviam desenvolvido o diagrama do princípio último e supremo que resumia esses processos, distinguindo as forças contrárias e complementares do *yin* e do *yang*: dividindo-se, os dois princípios provocavam uma diversidade crescente, antes de um retorno à unidade, e o ciclo repetia-se.[64] Nem é preciso dizer que todas essas ideias contradiziam absolutamente a crença cristã em uma criação *ex nihilo*, tal como surgia do Gênesis.

Em contrapartida, o confucianismo, na forma ressuscitada por Ricci, aparecia desnudado dessas dimensões cosmológicas infalivelmente suscetíveis de entrar em conflito com o cristianismo. A maneira de ver de Ricci era, aliás, abertamente criticada e rejeitada pelos neoconfucianos, em particular a ideia que fazia do *Tian* (o Céu) um ser supremo e pessoal. Logo, se houve abertura, esta restou seletiva e apoiou-se essencialmente em uma interpretação discutível do pensamento chinês. Ricci pretendia retirar Confúcio de um revestimento de interpretações que supostamente haviam corrompido seu pensamento. O processo acabará chegando à criação de um conceito, o confucianismo,[65] e de um nome, Confúcio. O confucianismo representa, pois, aqui, um papel de passarela entre a China e o cristianismo dos jesuítas. Mas ele postula a existência de uma descontinuidade na tradição filosófica chinesa. Ora, nada disso se teria produzido no passado da China.

O procedimento jesuíta explora um outro elemento chinês: o sincretismo próprio da época Ming, que havia facilitado através do passado as aproximações entre confucianismo, budismo e taoísmo. Os jesuítas desviaram esse sincretismo em favor do cristianismo, com a ideia de fazê-lo tomar o lugar do budismo e do taoísmo.[66] Poder-se-ia, nessas condições, falar de uma permeabilidade do pensamento europeu ao pensamento chinês? Leremos aí preferencialmente uma filtragem e uma manipulação que acabam por modificar seu conteúdo e sua história. Parece que a globalização intelectual só empresta do exterior o que ela pode verter em suas próprias matrizes e que só adota elementos estrangeiros quando sabe encontrar neles sua própria imagem. Enfim, esse entreabrir-se não acontece nem no seio da monarquia

católica nem mesmo em suas periferias. A abertura intelectual manifestada por Ricci ou Nobili é também o fruto tático das circunstâncias de uma relação de forças eminentemente desfavorável aos jesuítas e ao cristianismo. Diferentemente da América, da África e mesmo da Índia, a China não deixa à Companhia senão uma margem de manobra das mais ínfimas.

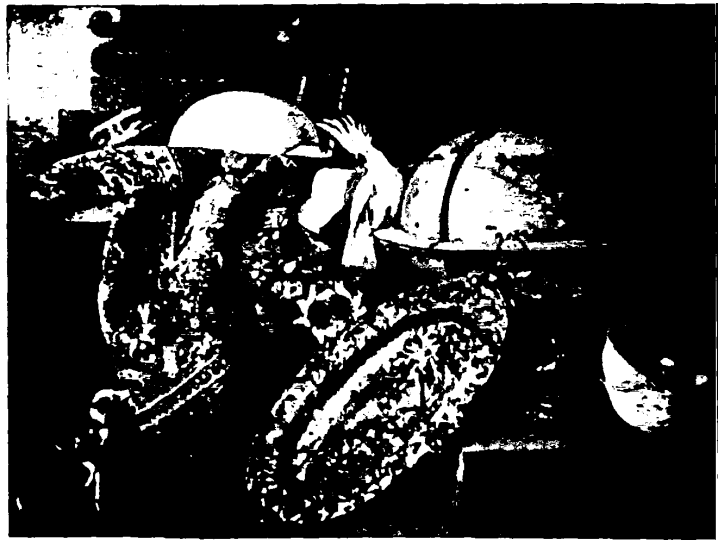
Tentativas abortadas

Os convertidos mexicanos, chineses e tâmules assumiram, sem dúvida alguma, um papel essencial nessas aproximações e nesses falsos encontros. Na China, o apoio dos letrados convertidos revelou-se indispensável às diversas manipulações que resultam na criação de um confucianismo jesuíta: Xu Guanqi sustentará que o cristianismo deve "completar o confucianismo e suplantar o budismo".[67] Por muito tempo, letrados convertidos e missionários colaboraram para valorizar as similaridades reais ou virtuais entre cristianismo e confucianismo. Mas outros convertidos não tentaram, por sua vez, ignorando a Igreja, unir os pensamentos e as mitologias?

Os afrescos que adornam os claustros do México demonstram que os pintores indígenas multiplicaram as associações intelectuais mais audaciosas com um raro êxito pictural. Pôde-se medir a profundidade e o interesse dessas aproximações que seus pincéis arriscavam-se a mostrar. De qualquer modo, eles testemunham um pensamento mestiço que desabrocha fora da esfera da globalização, nos confins da ocidentalização e da evangelização. Mas fora da bolha ocidental, nada de mundialização: as alianças desconcertantes e sutis que propõem os *tlacuilos* de Puebla estão destinadas a permanecer para sempre localizadas, presas às paredes da Casa del Dean, antes de desaparecer sob a poeira e a cal. Um destino semelhante está reservado aos afrescos dos conventos, cujos achados estéticos e conceituais dormiram durante séculos.[68] Na mesma época, letrados indígenas e mestiços tentam recuperar nas tradições ameríndias traços concordantes com o cristianismo. É o caso do monoteísmo que mestiços mexicanos como Pomar, depois Alva Ixtlilxóchitl, concordam em desvendar no passado de Texococo, para melhor aproximar o pensamento de seus ancestrais pagãos do cristianismo e da filosofia europeia: o rei Nezahualcoyotl teria sido um espírito superior a Platão e aos filósofos; teria tido a pré-ciência da existência do criador do céu e da Terra e de um deus único, autor das coisas visíveis e invisíveis.[69] Essas

operações realizam-se também à custa de releituras, seleções e reinterpretações. No entanto, elas são ação de letrados que conhecem os dois mundos e que teriam podido abrir o caminho a associações mais eruditas. Estritamente localizadas, elas não tinham nenhuma chance de se estenderem a outras zonas do globo. Foi preciso esperar a segunda metade do século XX para que os historiadores se interessassem pelas "visões dos vencidos".

Seria absurdo, hoje, censurar Antonio Rubio por não se abrir às sabedorias indígenas como, na mesma época, Matteo Ricci o fazia na China. O triunfo dos espanhóis em seus reinos do Novo Mundo incitava a passar por perdas e ganhos os saberes indígenas, ao passo que os Durán e os Sahagún obstinavam-se em recolher e salvar painéis inteiros. A conquista espanhola havia feito tão bem as coisas que a questão nem mesmo se colocava. A globalização do espírito podia desenvolver-se sem obstáculos, e os pensadores da universidade, como os pintores maneiristas, continuariam seus trabalhos, ao abrigo de qualquer interferência, com outras formas de expressão ou de pensamento.



Natureza-morta com globo e cacatua, Pieter Boel, 1658.
Akademie der bildenden Künste, Viena, akg-images

Epílogo

De *Matrix* a Camões

Estando já deitado no áureo leito,
onde imaginações mais certas são,
revolvendo contino no conceito
de seu ofício e sangue a obrigação,
os olhos lhe ocupou o sono aceito,
sem lhe desocupar o coração;
porque, tanto que lasso se adormece
Morfeu em várias formas lhe aparece

Aqui se lhe apresenta que subia
tão alto que tocava a prima Esfera,
donde diante vários mundos via (...)

Camões, *Os lusíadas*, canto IV, 68-69, [s.d.].

Os messianismos e os milenarismos flutuam sobre as quatro partes do mundo, tanto na monarquia como além de suas fronteiras.[1] A Península tem seus messianismos oficiais, mais ou menos ruidosos, ligados à pessoa dos soberanos ibéricos. Ao longo do século XVI, essas ideias circulam em torno de Manuel, rei de Portugal, do imperador Carlos Quinto e mesmo de seu filho Felipe II. Nas fileiras das ordens monásticas, os franciscanos cultivam uma tradição milenarista de origem medieval, que se propaga na América, na esteira de seu apostolado.[2] Messianismos e milenarismos se cruzam também na pena dos monges e dos poetas que se interrogam sobre o destino da monarquia. Na Nova Espanha, eles se exprimem de maneira ardorosa em Gerónimo de Mendieta, mais circunspecta em seu confrade Juan de Torquemada; na Ásia, ganham um tom épico e grandioso em Luís de Camões; na Europa, Tomasso Campanella nutre com eles sua prosa filosófica e triunfalista.[3]

À margem dessas tomadas de posição surgem outros messianismos contestatórios e clandestinos. Uns deslizam nas profecias rimadas do sapateiro Bandarra, que os meios populares propagam através da Península Ibérica; outros adotam as esperanças suscitadas pelo retorno do rei Sebastião, misteriosamente desaparecido na sua louca cruzada marroquina. A isso se acrescentam os movimentos proféticos dirigidos pelos índios e mestiços do Novo Mundo, na região de Salvador da Bahia, nos Andes, em torno do Taki Onkoi, ou atrás dos homens-deuses do México.[4] Em um tempo de mundialização, messianismos e milenarismos não arrastam apenas em seu turbilhão súditos ou vencidos da monarquia católica. As terras do islã, o império otomano, a Pérsia safávida, a Índia do Grão-Mogol abrigam esperanças e obsessões que dão às expectativas milenaristas e aos sonhos de dominação universal uma dimensão quase planetária.[5] As profecias parecem não poupar nem mesmo o Japão do xógum Hideyoshi.

Depois de ter dado a volta ao globo no século XVI, essas ideias parecem reaparecer hoje no coração da produção cinematográfica americana. Desde o fim do século passado, os estúdios californianos divulgam filmes nos quais se misturam ciência, ficção, efeitos especiais e apocalipses. Duas grandes trilogias em particular, *Matrix* e *O exterminador do futuro*, encenam heróis encarregados por uma obscura Providência de combater o Mal, encarnado pelas máquinas mortais de *O exterminador* ou pelo sistema informático de *Matrix*. É cômodo colocar essas fantasias na conta da indústria de entretenimento ou imaginar que essas trilogias reciclam materiais gastos até o limite. Na realidade, grande quantidade de elementos ligam *Matrix* e *O exterminador* à tradição messiânica ocidental. As duas séries desenvolvem intrigas orientadas, de um extremo a outro, à salvação ou à libertação da humanidade: cada vez, um Eleito nascido de uma mãe predestinada (*O exterminador*) confia-se a missão de proteger a humanidade futura ou a cidade-santuário, Sion (*Matrix*). Não somente a importância do sonho (*O exterminador*) e das revelações (o oráculo de *Matrix*), mas também a inclusão de detalhes, em aparência, secundários, como o nome do navio que leva Neo, Nabucodonosor, remetem à grande saga messiânica e milenarista judaico-cristã.[6] Decoradas com ouropeis virtuais de nosso tempo, eis, pois, de volta entre nós ideias e crenças fortemente enraizadas na história ocidental. Para um dos melhores especialistas nessas questões, Norman Cohn, messianismos e milenarismos fazem parte do número de correntes de ideias

que mais influenciaram o pensamento ocidental antes do aparecimento do marxismo.[7] Mas esses precedentes históricos não explicam por que *Matrix* e *O exterminador* fazem tanto sucesso planetário, nem que sentido convém lhes dar.

No século XVI, messianismos e milenarismos inculcam visões globais do mundo e de seu futuro – uma mensagem que não pode nos deixar indiferentes em uma época que oscila brutalmente da escala local à escala planetária. Difundindo o imaginário intercontinental, abertas a uma grande quantidade de interpretações, essas crenças aproximam os homens no momento em que todo tipo de outros elos se entrelaçam entre as quatro partes do mundo. Da Bahia a Agra, do México a Veneza, as mais diversas situações e reações acham como exprimir-se nos movimentos messiânicos e milenaristas. Destes existem versões oficiais ou clandestinas, mestiças ou globalizadas, europeias, ameríndias ou asiáticas, cristãs ou muçulmanas. Todas, no contexto do século XVI e da mundialização ibérica, dedicam-se a construir imaginários que dão conta das perturbações do planeta, justificando apetites de hegemonia universal ou encorajando veleidades locais de independência.

Hoje, *Matrix* e *O exterminador* exploram as mesmas crenças, cuja enésima versão eles globalizam. Projetam em todos as telas do globo a encenação titanesca do combate do Eleito contra as forças do Mal. Relançados em cada lugar por inúmeros aliados, imprensa e estúdios americanos condicionam os espectadores, manipulando o totalitarismo frio que a globalização destila.[8] A imagética hollywoodiana impõe uma interpretação elementar do destino dos homens e reafirma a onipotência do herói (estadunidense) no seio de uma visão maniqueísta e predestinada da história do mundo. A aparente diversidade de *Matrix*, sugerida por empréstimos ao budismo, ao cinema asiático ou ao Mágico de Oz, não passa de um verniz projetado sobre uma base ocidental, uma dessas mestiçagens de superfície que descentram linguagens e referências para melhor universalizá-las. Da mesma forma que a globalização ibérica nunca se manifesta como uma mensagem imperial, a globalização contemporânea não se apresenta como a ideologia oficial da mundialização americana. A indústria hollywoodiana limita-se a criar um vazio a seu redor, eliminando as imagens que poderiam dar um outro sentido ao mundo, diferente do seu.

O que subsiste de vivo fora da estufa globalizada em que os estúdios californianos mergulham, semana após semana, os espectadores de todo o

planeta? Um punhado de criações locais que resistem, como tantas parábolas, à estandardização do espetáculo e dos imaginários, diversificando os pontos de vista, cruzando os estilos e as tradições cinematográficas. Elas vão dos apocalipses japoneses sem messias (*Kairo*, de Kiyoshi Kurosawa) aos fins do mundo taiwaneses sem herói, mergulhados sob chuvas torrenciais (*The hole*, de Tsai Ming Liang). Elas alternam os retornos destruidores do passado mexicano (*Amores perros*, de Alejandro González Iñarritu) com a desmitificação brutal do "local" imperial e suas imposturas, no fundo de um burgo perdido na montanha californiana (*Dogville*, de Lars von Trier).

A globalização hollywoodiana empenha-se em desarmar as conexões que se estabelecem fora dela, que ligam Hong Kong e Buenos Aires em *Happy together*, de Wong Kar Wai, Lisboa e São Petesburgo em *Père, fils*, de Alexandre Sokurov, ou Taiwan e Paris, em *Quelle heure est-il là-bas?*, de Tsai Ming Liang. Assim como na época da monarquia católica, ela não avança por interdito ou censura manifesta. Basta-lhe paralisar a difusão das obras de outros lugares ou esterilizar os cineastas estrangeiros, armando-lhes uma cilada na sua esfera dourada, sejam eles Paul Verhoeven, John Woo, Tsui Hark, Ringo Lam ou Ang Lee.

Discreta, sem programa explícito, sem efeitos inúteis, agachada atrás das manifestações mais ruidosas da mundialização, encoberta pelo estardalhaço da ocidentalização e o brilho das resistências que esta pode desencadear, a globalização de hoje faz passar por natural, inelutável e universal o que não é senão a dominação de uma parte do mundo sobre a outra. Armada dos prestígios do corpo asseptizado, brandindo a indestrutibilidade das tecnologias avançadas, internet e celular, ou exibindo os engodos dos divertimentos,[9] ela é tão mais segura de si mesma que paralisa as reações ou desarma os contra-ataques.

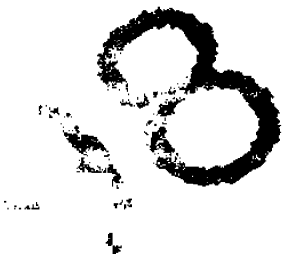
A mundialização americana não é herdeira da mundialização ibérica. Esta aparentemente morreu há muito tempo; acabou por ser sufocada, perdendo o quadro planetário que lhe oferecia a monarquia católica. Desordenadamente, a partir dos anos de 1630, a crise financeira e política da Espanha, as revoltas de Portugal e da Catalunha, a revolta de Nápoles, os assaltos vitoriosos da França e dos Países Baixos, o fechamento do Japão aos ibéricos, a ascensão dos Estados-nações, tudo isso se coligou para deslocar a união das duas coroas.[10] A falência da monarquia católica que aconteceu entre Lisboa, Rocroi e Nagasaki é também o fracasso da mundialização

ibérica, mas seus traços estão longe de terem desaparecido ainda completamente. Tanto quanto o sucesso do culto mexicano da Virgem de Guadalupe nos Estados Unidos, a exuberância da festa da Virgem em Belém é disso uma demonstração espetacular.

Em uma espantosa síntese, paradigma amazonense de nosso tempo e vestígio de uma outra época, o Círio da Virgem, de outubro de 2001, reúne a maior parte das questões que quisemos colocar no coração dessa longa viagem. Entre mulatos, mestiços, caboclos, pequenos brancos, as multidões misturadas de Belém exorcizam a ameaça da guerra, nutrindo suas esperanças em gestos e crenças da época portuguesa. Durante esse tempo, os grandes urubus negros planam acima da procissão. Os carniceiros da Amazônia espreitam o fervor popular e a exuberância das mestiçagens de rua para recuperar o que lhes servirá de ração. Não longe dali, no silêncio das Docas, sentinelas mudas da globalização contemporânea, ressoa a pequena música arrogante e triunfalista de um Bernardo de Balbuena, tendo passado por Belém do Pará:

> Quem alguma vez conheceu dias ruins
> quando teve o que gastar?
> Quem uma vez com dinheiro
> encontrou obstáculo a seu prazer?
> Não seria justo
> que aquele que gozou deste mundo
> tenha esquecido que existe um outro?[11]

Notas



PRÓLOGO

A Virgem e as duas torres

1 Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999 (edição brasileira: *O pensamento mestiço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2001).

Primeira parte

A MUNDIALIZAÇÃO IBÉRICA

CAPÍTULO I

Ventos do leste, ventos do oeste

Um índio pode ser moderno?

1 Domingo Chimalpahin, *Diario*, paleografía y traducción Rafael Tena, Ciudad de México, Conaculta, 2001, p. 213.

2 Chalco-Amecameca é um senhorio indígena situado ao sul do vale da Cidade do México.

3 "En este dicho sábado se recibió en la Ciudad de México la beatificación de San Ignácio, concedida por el santo padre Paulo V que está en Roma" (*ibidem*, p. 211).

4 *Ibidem*, p. 211, 213.

5 As anotações seguintes concernem aos falecimentos de notabilidades locais, um índio, dom Miguel Sánchez Huetzin; um espanhol, genro do vice-rei da Cidade do México, dom Juan Altamirano. Entre os dois desaparecimentos, um casamento, o de dom Antonio Valeriano, o Jovem, com sua prima distante, dona Bárbara. O noivo era o filho de um letrado indígena que se ilustrou por ter, durante um quarto de século, governado os índios da Cidade do México (*ibidem*, p. 215).

[6] "As circunstâncias do século XVII impunham o absolutismo ao Estado que quisesse garantir sua independência, crescer, viver. O absolutismo foi, neste momento, uma condição de vida para a França. Ora, a punhalada de Ravaillac ajudou bastante o triunfo do absolutismo na França. Assim, Ravaillac contribuiu para manter e desenvolver a França, mas aquela que ele não queria, aquela que ele quis atingir na pessoa de Henrique IV, a França absolutista e galicana, a França patriota e nacional, erguida, na sua soberania contra o papa e o imperador" (Roland Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV, 14 mai 1610*, Paris, Gallimard, coll. "Trente Journées qui ont fait la France", 1964, p. 271-272).

[7] Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 46.

[8] *Ibidem*, p. 53.

[9] Mesmo postulado para Bruno Latour (*Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997), que data muito classicamente o início da "constituição moderna" do século XVII inglês (p. 26).

[10] É Henrique III que morre lendo a carta que lhe estende Jacques Clément (Mousnier, *op. cit.*, p. 199).

[11] *Ibidem*, p. 15.

[12] Chimalpahin, *Diario*, p. 212.

[13] Mousnier, *op. cit.*, p. 10.

[14] Henrique III morreu em 2 de agosto de 1589.

[15] O rei preparava uma intervenção militar nos ducados de Clèves e Juliers para impedir o arquiduque Léopold de tomar essa posição estratégica, às portas da Holanda.

[16] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1886] 1981, p. 509.

[17] Domingo Chimalpahin, *Octava relación*, ed. José Rubén Romero Galván, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 183-199.

[18] Chimalpahin, *Diario*, p. 220. "Sucedió que se cubrió la faz del Sol, o como decían los antiguos: el Sol fue comido" (*ibidem*, p. 229).

[19] "[Estando] cada uno de ellos en su propio cielo, se pusieron en línea (...) ya que al ir girando en los cielos es como vienen a encontrarse" (*ibidem*, p. 235-237).

[20] *Ibidem*, p. 231. Ver o estudo de Jesús Galindo Trejo, "Eclipse total de sol de 1611 según el *Diario* de Chimalpahin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIH, v. 21, p. 163-177, 1991, e o de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (Domingo Chimalpahin), *Primer Amoxtli Libro: tercera relación de las différentes histoires originales*, ed. Victor M. Castillo F., Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. LII.

[21] Ele retoma a acusação lançada contra os médicos espanhóis de terem matado o arcebispo da Cidade do México, Frei García Guerra: "Muchos entre los religiosos y españoles dijeron que lo habían matado los médicos, es decir los dos médicos españoles" (*ibidem*, p. 261).

[22] Sobre um esplêndido biombo conservado no museu Suntory de Tóquio. As figuras aproximam-se das gravuras de uma obra consagrada aos imperadores romanos, inspiradas nas pinturas de Jan van der Straet, ou Giovanni Stradano (1523-1605). Os japoneses, como lembra a carta de um jesuíta, Antonio Prenestino, datada de novembro de 1578, pediam "pictures of knights in armor, and land and sea battles" (Money L. Hickman, "Painting", in Money L. Hickman *et al.*, *Japan's Golden Age Momoyama*, New Haven and London, Yale University Press, 1996, p. 146).

[23] "Batalha de Lepanto e mapa do mundo", Kobe Kosetsu Art Museum, primeira metade do século XVII; "Mapa do Japão e do mundo", atribuído a Kano Eitoku, fim do século XVI, Fukui, Temple Jotoju-ji; "Mapa do mundo e as quatro grandes cidades", museu de Kobe. Ver também as representações dos povos do mundo como as do museu da cidade de Fukuoko (primeira metade do século XVII). Uma análise e reproduções da batalha Lepanto em Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 107-112, da edição inglesa, e em Hickman *et al.*, *op. cit.*, p. 144-146.

[24] Chimalpahin, *Diario*, p. 217. Sobre Rodrigo de Vivero, ver adiante Capítulo XI, "As primeiras elites mundializadas".

[25] A melhor síntese sobre as relações entre o Japão e a Nova Espanha continua sendo a obra de Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica: el Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

[26] Chimalpahin, *Diario*, p. 219-221.

[27] Georges Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1988, p. 136. O acontecimento está longe de ter a mesma ressonância no Japão. Ver Mary Elizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1982, p. 225.

[28] Chimalpahin, *Diario*, p. 69-71.

[29] Um dos sete acontecimentos relatados para o ano 1598 (*ibidem*, p. 71-73).

[30] Elena Isabel Estrada de Gerlero, "Los protomártires del Japón en la hagiografía novohispana", in Alfredo López Austin, *Los pinceles de la historia: de la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, Ciudad de México, Banamex, Conaculta, 2001, p. 80.

[31] Em Kuwata Tadachika, *Toyotomi Hideyoshi Kenkyu*, Tokyo, Kadokawa Shoten, 1975, p. 239, 253-255, citado em Berry, *op. cit.*, p. 208, 212. Sobre as reações espanholas à política de Hideyoshi, *ibidem*, p. 278, nota 19.

[32] Chimalpahin, *Diario*, p. 365-367.

[33] *Ibidem*, p. 365.

[34] *Ibidem*, p. 365.

[35] *Ibidem*, p. 369.

[36] Sobre as preocupações "comerciais" de nosso cronista, esta notícia na data de sábado 11 de maio 1613: "(...) llegó de España la noticia, se supo y se dijo que el rey Nuestro Señor don Felipe III suprimía [la venida de] la nao de China, la cual traía a México toda suerte de mercaderías llegando al puerto de Acapulco; se dijo que ya no llegaría allí, sino que en adelante llegaría a Portugal, a fin de que todas las mercaderías de la China fueran [primero] a España ante el dicho rey, y sólo después pudieran venir a México" (*ibidem*, p. 331, nota 57, tachado).

[37] Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (Domingo Chimalpahin), *Primer Amoxtli Libro*, p. LX-LXXII.

[38] Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, ed. Rafael Tena, Ciudad deMéxico, Conaculta, 1998, v. I, p. 65.

[39] Chimalpahin, *Diario*, p. 393. Entre as cidades europeias que ele cita: Lucques, Pavia, Chieti, na Itália; Bamberg, na Alemanha; Autun e Viena, na França (p. 357, 375). Sua Alemanha é a da vice-rainha Mariana Riederer, esposa do marquês de Guadalcázar, vice-rei da Nova Espanha.

[40] *Ibidem*, p. 63, 71, 135, 303, 167.

[41] Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, v. I, p. 69.

[42] *Ibidem*, p. 67.

[43] Chimalpahin, *Octava relación*, p. 185-199. Assim como as autoridades espanholas encorajaram a representação dos *cantares*, cujas palavras, música e gestualidade feriam de reminiscências pagãs.

[44] Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, v. I, p. 11. Por volta de 1607 começa a redigir obras históricas, uma tarefa à qual se consagrará durante uns 30 anos. Morreu na metade do século XVII. Seus manuscritos estão dispersos entre a Biblioteca Nacional da França (Paris), a da Universidade de Cambridge, a do Museu de Antropologia e História (México) e a Newberry Library (Chicago).

[45] Assim os pasquins suscitados pela beatificação de Inácio de Loyola.

[46] Chimalpahin, *Diario*, p. 243: o de 26 de agosto de 1611 continua particularmente memorável – "un temblor de tierra muy fuerte, como nunca lo había habido". Dele o autor nos dá uma descrição impressionante.

[47] *Ibidem*, p. 253.

[48] *Ibidem*, p. 219. Por exemplo, *gadana tepoztli* para *katana de acero*, "espada de aço".

[49] *Ibidem*, p. 73.

[50] Ver Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999 (edição brasileira: *O pensamento mestiço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2001).

[51] Chimalpahin, *Diario*, p. 75.

[52] Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Ciudad de México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijo, 1940, t. X, 1564-1569, Carta de dom Pablo Nazareo *et al.* a Felipe II, México, 17 março 1566, p. 108.

[53] Lourdes Triaz-Trechuelo, "Filipinas y el Tratado de Tordesilla", in *Actas del Primer Coloquio Luso-español de Historia de Ultramar*, Valladolid, 1973, p. 229-240.

[54] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo, Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. 98.

[55] Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, v. I, p. 15-18.

[56] O rei possui o "señorío soberano sin superior", em Gregorio López Madera, *Excelencias de la monarchia, y reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdova, 1597, cap. II.

[57] Tommaso Campanella, "Dell'altro emisfero cioè del Mondo Novo", in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. Germana Ernst, Paris, PUF, [1598] 1997, cap. XXXI.

[58] A evocação da revolta abortada de 1609 mostra que ele relata os temores despertados pelos negros sem forçosamente os partilhar (Chimalpahin, *Diario*, p. 197). Mesmas preocupações em 1612 (*ibidem*, p. 279-283) e mesmas reservas (*ibidem*, p. 287-291).

[59] Ano 1609 (*ibidem*, p. 197); ano 1612 (*ibidem*, p. 289).

[60] Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1988 (edição brasileira: *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – séculos XVI-XVIII*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Companhia das Letras, 2003).

[61] Serge Gruzinski, *La guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner, 1492-2019*, Paris, Fayard, 1990 (edição brasileira: *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2006); Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1993, "Les métissages, t. II" (edição brasileira: *História do Novo Mundo 2: as mestiçagens*, trad. Cristina Murachco, São Paulo, Edusp, 2001).

[62] Retomamos aqui ideias expostas em nosso artigo "Les monde mêles de la Monarchie Catholique et autres *connected histories*", *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, année 56, n. 1, p. 85-117, jan.-fév. 2001.

[63] Silvio Zavala, no México, e Sérgio Buarque de Holanda, no Brasil, foram exceções de estatura internacional.

[64] Basta, em particular, que sua visão se desenvolva a partir da Europa ocidental ou de problemáticas maquinalmente inspiradas pela história dessa região do globo, para que um eurocentrismo insidioso venha contaminar suas análises. Ver as críticas trazidas por Janet Lippman Abu-Lughod contra o *eurocentrismo* em *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*, New York, Oxford University Press, 1989.

[65] Nos Estados Unidos, nos anos de 1980, os *cultural studies*, os *subaltern studies* e os *postcolonial studies* denunciaram uma história que não seria senão a projeção do Ocidente, de suas categorias ou de seus fantasmas, sobre o resto do planeta. Não sem razão nem sem hipocrisia, porque o etnocentrismo ideológico e linguístico das universidades americanas é igualmente inaceitável para o historiador europeu ou latino-americano. Sobre essas posições, Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 17, 37, 101, 102, 316, 317.

[66] Jean-Michel Frodon, "En haut du manguier de Fengshan, immergé dans l'espace et le temps", in Jean-Michel Frodon (sous la dir.), *Hou Hsiao-hsien*, Paris, Cahiers du Cinéma, Coll. Essais, 1999, p. 25.

[67] Essas rupturas hispano-portuguesas projetam-se também sobre a história da América ibérica: a brilhante síntese que David Brading consagrou à *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, deixa de lado a América portuguesa.

[68] Como os do inca Garcilaso de la Vega, cuja *La Florida del Inca* apareceu em 1605 pelo editor Pedro Crasbeck e *La primera parte de los comentarios reales*, quatro anos mais tarde, pelo mesmo editor lisboeta que já havia publicado a segunda parte do *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán (1602).

[69] O apóstolo do Brasil, o jesuíta de Navarro José de Anchieta, compôs *autos* bilíngues, em castelhano e em português, para as populações da América portuguesa. Agradeço a Décio Guzmán ter chamado minha atenção para o teatro desse jesuíta e, em particular, para os "autos" *Na vila de Vitória* e *Na visitação de Santa Isabel* (José de Anchieta, *Teatro*, "Obras completas III", São Paulo, Loyola, 1970).

[70] A história das populações mestiças da América continua a pagar as contas desses esquecimentos. Ver nosso relatório da *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, em "Histories indiennes. Avancées et lacunes d'une histoire éclatée", in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, Paris, Armand Colin, année 57, n. 5, p. 1311-1321, sept.-oct. 2002.

[71] Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, PUF, Nouvelle Clio, 26, 1969; e, do mesmo autor, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, Paris, PUF, Nouvelle Clio 26bis, 1969. Pierre Chaunu pregava "a história da abertura planetária das civilizações e das culturas" (*L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, p. 332) em face de um eurocentrismo dominante.

[72] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1990, v. II, p. 506.

[73] Chaunu, *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, p. 365.

[74] Braudel, *op. cit.*, v. II, p. 506.

[75] Bastaria para isso pregar *a new kind of "cultural history" unrestricted by nation or moment*? Ver Lisa Jardine and Jerry Protton, *Global Interests: Renaissance Art between East and West*, London, Reaktion Books, 2000, p. 7.

[76] *Ibidem*, p. 85.

[77] Em uma contribuição intitulada "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", in Victor Lieberman (ed.), *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to C. 1830*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, p. 289-315.

[78] Gruzinski, *La pensée métisse*, p. 107-199.

[79] Sobre o império de Carlos Quinto, a síntese de Jean-Michel Sallmann, *Charles Quint: l'empire éphémère*, Paris, Payot, 2000, que integra as possessões americanas à sua reflexão sobre o império; Pierre Chaunu et Michèle Escamilla, *Charles Quint*, Paris, Fayard, 2000.

[80] Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 177-178. Sobre a "política internacional" de Felipe II e a de seu filho Felipe III, Geoffrey Parker, *The World is not Enough: The Grand Strategy of Philip II*, New Haven, Yale University Press, 1998; em espanhol: *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1998. E a seguência que lhe deu Paul C. Allen, *Philip III and the Pax hispánica, 1598-1621*, New Haven, Yale University Press, 2000. Uma visão sintética do inimigo da monarquia, Jonathan I. Israel, *The Duch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

[81] Esta dimensão suscitou trabalhos notáveis nos anos de 1970, dentre os quais os de Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, New York, Academic Press, 1974; *The Modern World-System II*, New York, Academic Press, 1980.

[82] O *patronato* castelhano e o *padroado* português colocam as igrejas desses países e de suas possessões sob o controle do monarca.

[83] Sanjay Subrahmanyam, *L'empire portugais d'Asie, 1500-1700*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 152-153; Nathan Wachtel, *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001.

[84] Apesar de seu título e de suas ambições, a obra de Geoffrey Parker (*The World is not Enough: The Grand Strategy of Philip II*) atribui um lugar mínimo aos domínios africano, asiático e americano, e mal toca na política portuguesa e napolitana do filho de Felipe II.

[85] Ver, por exemplo, o estudo de Aurelio Musi, *L'Italia di viceré: integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo*, Cava de Tirreni, Avagliano Editore, 2000.

[86] Braudel, *op cit.*, v. I, p. 11.

[87] A revolta de Portugal assim como a emergência, no seio das possessões americanas da Espanha, de fortes identidades regionais – de que traz testemunho a extensão do culto à Virgem de Guadalupe (México) e da devoção à Santa Rosa de Lima (Peru) – abrem caminho a outras organizações políticas centradas no Estado-nação.

[89] Contemporâneos se empenham em fazer do oceano e da navegação o nervo deste império, ver Tommaso Campanella, "Della navigazione", in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. Germana Ernst, Paris, PUF, [1598] 1997, cap. XXXII, p. 356 *et seq*.

[90] Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo dos leitores, 1997, t. I, p. 66-69.

[91] "O Mediterrâneo não tem unidade senão pelo movimento dos homens, pelas ligações que ele implica, pelas rotas que o conduzem" (Braudel, *op. cit.*, v. I, p. 338).

[92] Sobre esse tema, ver Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie, une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.

[93] Sobre o caso mexicano, Solange Alberro, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, Ciudad de México, CEMCA, 1988.

[94] O adjetivo cultural minimiza ou periferiza tudo a que se aplica. Ver Gruzinski, *La pensée métisse*, p. 223.

[95] Nós assumimos aqui a perspectiva dos especialistas anglo-saxões da *World History*, quando consideram que "the parts of the world as interconnected and interactive". Ver Janet Lippman Abu-Lughod, "The World System Perspective in the Construction of Economic History", in Philip Pomper, Richard H. Elphick, Richard T. Vann (ed.), *World History: Ideologies, Structures and Identities*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 70, 96.

[96] Ver Mignolo, *op. cit.*

[97] Não se trata de oferecer uma volta ao mundo das culturas ou de confundir *connected histories* com o jogo das associações, como propõe o historiador americano John E. Willis Jr., em seu *1688: A Global History*, New York/London, Norton & Company, 2001. Menos ainda de desenvolver uma história com vocação universal, como propõe a *World History*, e mesmo uma *Global History* à anglo-saxão. O projeto de reconstituir *connected histories* opõe-se à ideia de que existiria uma história do mundo suscetível de integrar os diferentes passados das sociedades humanas no seio de uma narração unificada e de um ponto de vista único. Ele volta as costas também a uma *World History* reduzida a uma amostragem de *case studies* expostos na longa duração à moda da última obra de Philip D. Curtin, *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[98] Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. XI-XVI; David Held *et al.*, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press, Stanford University Press, 1999. Sobre uma releitura de Marx, aplicada aos últimos desenvolvimentos da mundialização, Alex Fiuza de Mello, *Marx e a globalização*, São Paulo, Boitempo Editores, 1999.

Capítulo II

"Sem cessar ao redor do mundo"

[1] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 79.

[2] *Ibidem*, p. 77.

[3] *Ibidem*, p. 79.

[4] Luís de Camões, *Os lusíadas*, 6. ed., Porto, Editora Porto, [s.d.], canto V, 41-42. Os tradutores usaram essa edição para todas as citações de Camões.

[5] Tommaso Campanella, "Della navigazione", in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. Germana Ernst, Paris, PUF, [1598] 1997, p. 356.

[6] "By 1580, there were 225 populated cities within the Spanish domains, a number that grew to 331 by 1630" (Louisa Schell Hoberman, Susan Migden Socolow, *Cities and Societies in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, p. 3).

[7] A. J. R. Russel-Wood, *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Algés, Difel, 1998.

[8] Camões, *op. cit.*, canto I.

[9] Nos anos de 1570, em face dos ataques dos portugueses, índios tupinambás abandonaram às dezenas de milhares Pernambuco, chegando, alguns, até o rio Madeira, no coração da Amazônia (Russel-Wood, *op. cit.*, p. 181).

[10] Os marinheiros da frota de Vasco da Gama figuram entre os introdutores da sífilis na Índia (*ibidem*, p. 186).

[11] Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, Madrid, Imprenta del Reino, 1641, "Al lector".

[12] Na sua *Apologética historia sumaria* (Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O' Gorman, Ciudad México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, 2 v.). Observar-se-á um procedimento simétrico no pintor Francisco de Holanda, mas no domínio das artes.

[13] António Galvão, *Tratado dos descobrimentos*, Porto, Livraria Editora, [1563] 1987.

[14] Na "La octava maravilla", publicada em Barcelona, em 1618, na *Décima parte de las comedias de Lope de Vega*.

[15] Susan Migden Socolow, *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[16] Magnus Mörner, "La imigración europea y la formación de las sociedades ibéricas", in *Historia general de América Latina*, sob a direção de Allan Kuethe, Paris, UNESCO, Editorial Trotta, 2001, "Consolidación del orden colonial", v. III, t. 2, p. 417.

[17] Herbet S. Klein, "Los esclavos africanos", in *Historia general de América Latina*, sob a direção de Allan Kuethe, Paris, UNESCO, Editorial Trotta, 2001, "Consolidación del orden colonial", v. III, t. 2, p. 516, 519.

[18] Sobre o aparecimento da vagabundagem nas estradas do México, Norman F. Martin, *Los vagabundos en la Nueva Espanã*, México, Jus, 1957.

[19] Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da milícia e governo do estado da Índia oriental*, ed. Benjamin N. Teensma, Luís Filipe Barreto, George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 151-152.

[20] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo, Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577.

[21] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", in *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1584] 1984, p. 283.

[22] Lothar Knauth, *Confrontación transpacifica: el Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 46-47 e nota 50. Sobre o Japão, "como este país encontra-se perto da nascente do sol, ele possui este nome". Antigamento chamavam-no "país submetido aos Wa".

[23] Gaspar de San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, ed. Manuel Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, 1975, p. 710-711.

[24] Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, transcrição de Adolfo Casais Monteiro, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1614, reeditado pela Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1998. A tradução em castelhano (1620) conhece um vivo sucesso (Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia, 1580-1680: declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001, p. 34). Sobre as fontes de Mendes Pinto, Rui Manuel Loureiro, "A China de Fernão Mendes Pinto, entre a realidade e a imaginação", in Antonio Vasconcelos de Saldanha, Jorge Manuel dos Santos Alves (org.), *Estudos de história do relacionamento luso-chinês: séculos XVI-XX*, Lisboa, Instituto Português do Oriente, 1996, p. 137-177. Acrescentemos o desenvolvimento de uma literatura portuguesa dos naufrágios, indissociável das aventuras marítimas. Ver Bernardo Gomes de Brito, *História trágico-marítima*, ed. Ana Miranda e Alexei Bueno, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, Contraponto, 1998.

[25] Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614 (utilizamos a edição publicada por Miraguano Editores, Ediciones Polifemi, Madrid, 1993).

[26] *Ibidem*, p. 10.

[27] Mendes Pinto, *op. cit.*, p. 13.

[28] Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*: véritable histoire et description d'un pays habité par des *hommes sauvages*... Paris, A. Métaillé, [1557] 1979.

[29] Escalante, *op. cit.*, p. A5.

[30] Domingo Chimalpahin, *Diario*, ed. Rafael Tena, Cidade do México, Conaculta, 2001, p. 53, 61, 63, 105, 165. Em 1605, Chimalpahin anota a passagem pela Cidade do México de um grupo de agostinianos saídos da Espanha para a China, "para evangelizar allá".

[31] Peter Sloterdijk, *La mobilisation infinie: vers une critique de la cinétique politique*, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 35 (edição original: *Eurotaoismus, Zur Kritik der politischen Kinetik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1989).

[32] Louise Bénat Tachot, "La navigación hispánica en el Atlántico: aspectos laborales y técnicos (siglos XVI-XVII)", in Eduardo França Paiva, Carla Maria Junho Anastasia (org.), *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX*, Belo Horizonte, Annablume, Pós-Graduação História UFMG, 2002, p. 79-97.

[33] Ele é provavelmente o autor de uma epigrama impressa na obra de Garcia da Orta, *Colóquios dos simples* (1563), cf. *Do mundo antigo aos novos mundos: humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Évora (1516-1624)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 125; Luís de Matos, *L'expérience portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, Fondation Calouste Gulbenkian, 1991, p. 16-18.

[34] Serafim Leite, *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*, Lisboa, Rio de Janeiro, Edições Brotéria, 1953, p. 125; do mesmo autor, "Pintores jesuítas do Brasil (1549-1760)", in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, 1951, v. XX, p. 209-230.

[35] Ver Capítulo XI.

[36] Chimalpahin, *op. cit.*, p. 125-127.

[37] *Ibidem*, p. 207.

[38] Teresa Martínez Terán, *Los Antipodas: el origen de los indios en la razón palítica del siglo XVI*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

[39] No tratado que consagra à pintura antiga, Francisco de Holanda pretende demonstrar que "o antigo levava a todo". Está convencido de encontrar nas formas vindas do mundo inteiro – "todo o mundo" – a tradição clássica: "que toda fumega à antiguidade; mas o que é mais de maravilhar que até o novo mundo gente bárbara do Brazil e Peru, que ategora forão inotos aos homens, ainda esses em muitos vasos d'oro que eu vi, e nas suas feguras tinhão a mesma razão e desceplina dos antigos". E conclui "que não é pouco argumento de já aquellas gentes serem n'outro tempo conversadas, e de os preceitos da pintura antigua serem já semados por todo o mundo até os antípodas" (Francisco de Holanda, *Da pintura antiga*, ed. Angel González Garcia, Lisboa, Casa da Moeda, [1548] 1983, p. 88).

[40] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, [Goa, 1563] 1891-1895, t. I, p. 51.

[41] Escalante, *op. cit.*, p. 49.

[42] Balbuena, *op. cit.*, p. 77-78.

[43] Chimalpahin, *op. cit*, p. 41.

[44] Detlef Heikamp, *Mexico and the Medici*, Firenze, Editrice Edam, 1972, p. 35: "Otto teste di varii animali grandi come nocciule di varie pietre et gioie di mano di Benvenuto Cellini in scatolino coperto di cuoio nero", in ASF, Guardarobe Medicea, v. 37, *Giornale della Guardaroba di Sua Eccelentia Cosimo de Medici*, c.13 v. 1559, giugno 13.

[45] Heikamp, *op. cit.*, p. 10.

[46] Ver os trabalhos de Pierre Chaunu, de Frédéric Mauro ou de Michel Morineau no domínio da historiografia francesa.

[47] *XVII Exposição de Arte, Ciência e Cultura do Conselho da Europa: os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento, Núcleo Jerónimos II*, catálogo da exposição, Lisboa, Jerónimos, 1983, *apud* Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. II, p. 549.

[48] *Ibidem*, p. 550. Em 1573, dois galeões de Manila de partida para Acapulco transportavam 22.300 peças de "porcelana chinesa dourada e outras" (Charles Ralph Boxer, *O grande Navio de Amacau*, Lisboa, Fundação Oriente, 1989, p. 2).

[49] Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Cotovia, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, [1569-1570] 1997, p. 181: "São umas serpentes tecidas de fio de ouro, das quais hão vindo muitas a Portugal que se dão para ser-virem nalguns ornamentos das igrejas."

[50] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 549.

[51] Knauth, *op. cit.*, p. 138-139.

[52] Uma reprodução da versão chinesa em Michael Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 52.

[53] Alfredo López Austin, *Los pinceles de la historia: de la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, Ciudad de México, Museu Nacional de Arte, 2001, p. 80.

[54] Chimalpahin, *op. cit*, p. 73, 25.

[55] *Carta del padre Pedro de Morales* [México, Antonio Ricardo, 1579], ed. Beatriz Mariscal Hay, Ciudad de México, El Colegio de México, 2000.

[56] *Ibidem*, p. 52, 49, 51, 97.

[57] *Ibidem*, p. 97.

[58] *Ibidem*, p. 103, 54.

[59] "In omnem terram exivit sonus eorum" (*ibidem*, p. 96). Um outro versículo constitui uma referência direta à cidade situada em meio à relva, Mexico-Tenochtitlan: "In cubilibus, in quibus habitabant Dracones, orietur viror calami et iunci" (*1 Isaïe 35*), isto é: "As tocas onde moram os chacais tornar-se-ão moitas de capim e de junco" (*ibidem*, p. 37). As quatro partes do mundo são evocadas pela inscrição "Reliquiis sacris olim subjecimus Afros Europam atque Asiam; Carolus Americam" (*ibidem*, p. 39).

[60] Chimalpahin, *op. cit*, p. 110-111.

[61] Ciudad deMéxico, A.G.N., *Inquisición*, v. 165, exp. 5.

[62] *Ibidem*, v. 126, exp. 7.

[63] Em 1521, Magalhães fez dela a cruel experiência. Em 1527, a expedição de García Jofre de Loaisa havia também atingido as Molucas (Carlos Prieto, *El Oceano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 61-62).

[64] Sousa Viterbo, *Trabalhos náuticos dos portugueses, séculos* XVI e XVII, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 122. Nobre era "o contramestre do ducado de Saboya, de Vila Franquia de Nisa, creado menino em Castela."

[65] Viterbo, *op. cit*.

[66] Ver a crônica de Galvão, *op. cit*.

[67] Ver o exemplo, entre tantos outros, de Diogo Fernandes Vieira, nascido no Porto, por volta de 1530, estabelecido sucessivamente em Pernambuco, na Cidade do México e em Manila, com uma rede familiar estendendo-se do Brasil a Lisboa e a Goa (Russel-Wood, *op. cit.*, p. 167); Nathan Wachtel, *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001.

[68] Knauth, *op. cit.*, p. 39.

[69] Chimalpahin, *op. cit*, p. 101-103, 43, 75.

[70] A China designa no espírito dos espanhóis a parte do extremo-oriente, que reúne as Filipinas e o Império do Céu propriamente dito.

[71] Chimalpahin, *op. cit*, p. 105.

[72] San Agustín, *op. cit.*, p. 709-711, 712, 713.

[73] *Ibidem*, p. 715. As correspondências são regulares tanto com as autoridades japonesas, quanto com as autoridades chinesas.

[74] *Ibidem*, p. 713.

[76] Chimalpahin, *op. cit.*, p. 111. A expedição enviada pelo vice-rei Montesclaros reúne 800 soldados, 200 recrutados na Nova Espanha e o resto na Península. Ela deixa Manila sob a direção de Pedro de Acuña, em 15 de janeiro de 1606, levando 3.209 homens, dos quais 1.400 soldados (San Agustín, *op. cit.*, p. 714, 719). Ela se fecha pela ocupação de Tidore e a tomada de Ternate, em abril do mesmo ano. Manila festeja a notícia em 31 de maio, cinco meses antes da Cidade do México.

[78] Gregory C. McIntosh, *The Piri Reis Map of 1513*, Athens, London, The University of Georgia Press, 2000.

[77] *Ibidem*, p. 45.

[78] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 21.

[79] Knauth, *op. cit.*, p. 135.

Capítulo III

Uma outra modernidade

[1] Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 215-236, 234.

[2] Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001.

[3] González Sánchez, *op. cit.*, p. 203.

[4] *Do mundo antigo aos novos mundos: humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Évora (1516-1624)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 124.

[5] Michael Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 44.

[6] Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 93.

[7] Sullivan, *op. cit.*, p. 45.

[8] Está longe de ser a única biblioteca do arquipélago. O incêndio de 1583 reduziu a cinzas a "biblioteca muy buena" do bispo Salazar (Leonard, *op. cit.*, p. 201).

[9] Leonard, *op. cit.*, p. 194.

[10] Ronaldo Vainfas (ed.), *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 207; e Leonard, *op. cit.*, p. 193-194. Trebina (ou Treviño), um espanhol de Manila possui também uma tradução espanhola de uma vulgarização do aristotelismo por Alessandro Piccolomini e uma narrativa histórica sobre a tomada de Rhodes por Soliman (p. 196).

[11] Vainfas, *op. cit.*, p. 99, 300.

[12] Leonard, *op. cit.*, p. 201. Ver Emma H. Blair, J. A. Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1803*, Cleveland, The A. H. Clark Co., 1903-1909, v. 5, p. 272; e Leonard, *op. cit.*, p. 377.

[13] Bailey, *op. cit.*, p. 69.

[14] Clive Griffin, *Los Cromberger: la historia de una imprenta del siglo XVI, en Sevilla y México*, Madrid, Cultura Hispánica, 1991, p. 91-116.

[15] Marcelo Francisco Mastrilli, *Relaçam de hum prodigioso milagre*, ed. Manuel de Lima, Lisboa, Biblioteca Nacional [Rachol, 1636], 1989, p. XXXIX. Na Cidade do México, Pietro Balli, que publica textos em náuatle, zapoteca e misteca, é um Salmantin de origem francesa (Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. Augustín Millares Carlo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1886] 1981, p. 37).

[16] O japonês Constantino Dourado, em Goa (Mastrilli, *op. cit.*, p. XVI); para México, ver lista dos indígenas fornecida pelo franciscano Juan Bautista, em Angel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1971, v. 2, p. 223, 225.

[17] García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 24.

[18] *Ibidem*, p. 37-38.

[19] A obra é publicada em 1556, pelo Colégio de São Paulo de Goa, em Mastrilli, *op. cit.*, p. XI.

[20] Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. I, p. 425.

[21] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 474.

[22] Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Lisboa, Carcanet, 1993, p. 190-198 (l. ed.: Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1967). O primeiro livro saído das imprensas japonesas foi *Sanctos no Gosagueo no uchi Nuquigaqi* (os *Actes des Saints*). Publicado em Katsusa, em 1591, era ornado de uma gravura em estilo maneirista. No mesmo ano é também publicado o *Cruz no monogatari* (*L'historie de la Croix*), que é decorado com uma gravura representando Maria adorando o Menino Jesus.

[23] Em Amacusa, Katsusa e, sobretudo, Nagasaki. Os jesuítas editam tanto versões abreviadas dos clássicos japoneses quanto traduções de Luis de Granada e da *Imitatio Christi*, de Thomas a Kempis.

[24] Vicente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1988, p. 48, 26. Em 1610, as imprensas de Tomás Pinpin publicam *Arte y reglas de la lengua tagala*.

[25] Mastrilli, *op. cit.*, p. XIII-XV.

[26] Feito o balanço, o Brasil só terá verdadeiras imprensas no século XIX.

[27] *Constituciones del arcebispado y provincia de la muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan*, Ciudad de México, Juan Pablos, 1556; *Constituciones do arcebsipado de Goa*, Goa, João de Emdem, 1568.

[28] García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 415; Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 474.

[29] Sullivan, *op. cit.*, p. 48.

[30] Com exceção do maia clássico.

[31] Não é o caso, na Ásia, onde mesmo o tagalo das longínquas Filipinas possuía um sistema de transcrição.

[32] Rafael, *op. cit.*, p. 56. Manuel Atigas y Cuerva, *La primera imprenta en Filipinas*, Manila, Germania, 1910 (citado em Rafael, *op. cit.*, p. 57, nota 6). Pinpin teria aprendido o ofício com um chinês cristão, Juan de Vera; ele imprimiu obras de devoção ao mesmo tempo em castelhano e em tagalo. Suas atividades se encerram por volta de 1639.

[33] Ver, por exemplo, para a América do Sul, a gramática de Fray Domingo de Santo Thomas, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru* [Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1560], ed. Rodolfo Cerrón-Palomino, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1994.

[34] Sua reedição abreviada é publicada em Macau em 1620.

[35] Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Ciudad de México, Antonio de Espinosa, 1571.

[36] Boxer, *op. cit.*, p. 195.

[37] Clusius, *Aromatum et simplicium aliquot medicamentorum apud Indos nascentium historia...*, Anvers, 1567. Reedições em 1574, 1579, 1593, 1605, 1605-1611. Ver também Annibale Briganti, *Due libri dell'historia de i semplici, aromati et altre cose che vendono portate dell'Indie Orientali alla medicina di don Garzia dell'Orto, medico portughese...*, Venezia, 1575 (reedições em Veneza em 1580, 1582, 1605 e 1616); Juan Fragoso, *Catalogus simplicium medicamentorum...*, Alcalá de Henares, Compluti, 1566; Cristóvão de Acosta, *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales, con sus plantas debuxadas al vivo por C. A., médico...*, Burgos, Martín de Victoria, 1578; e a tradução latina dessa obra: *Aromatum et medicamentorum in Orientali India nascentium liber...*, Anvers, C. Plantin, 1582 (in A. J. Andrade de Gouveia, *Garcia d'Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Biblioteca Breve, 1985, p. 79-82).

[38] Germán Somolinos d'Ardois, "Médicos y libros en el primer siglo de la Colonia", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, t. XVIII, n. 1-4, p. 108-109, 1967.

[39] García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 398.

[40] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 32.

[41] Ver o exemplo brasileiro, estudado por Jean-Claude Laborie, *Une correspondance missionnaire au XVI^e siècle: l'écriture jésuite du Brésil, 1549-1568*, Lille, Université Charles de Gaulle-Lille III, déc. 1999, thèse de doctorat, 2 v.

[42] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. LX.

[43] A obra é publicada em Roma, em 1651 (García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 232-233; e David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends and The Beginnings of Modern Natural History*, Chicago, University Chicago Press, 2002). Uma versão abreviada foi traduzida em castelhano e publicada na Cidade do México pelo dominicano Francisco Xímenez em 1615. Por uma espécie de volta ao remetente, os conhecimentos de Francisco Hernández, ainda que de forma imperfeita, reatravessaram o Atlântico para serem postos à disposição dos habitantes da Nova Espanha, por não encontrarem público na Europa "para todo género de gente que vive en estancias y pueblos donde no hay medicos ni botica" (García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 233).

[44] Esses manuscritos não chegam apenas nas imprensas da Península, dos Países Baixos ou de Roma. É na capital do reino de Nápoles que é publicado, em 1607, o *Rituale, seu manuale peruanum*, de Oré, que oferece uma compilação de catecismos redigida em várias línguas indígenas da América do Sul: quechua, aymara, mochica, puquina, guarani e "brasílica" (tupi), em Luís Gerónimo de Oré, *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Peru, 1998, p. XXX.

[45] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. 62v°.

[46] *Ibidem*, p. 61, 61v°.

[47] Detlef Heikamp, *Mexico and the Medici*, Firenze, Editrice Edam, 1972, p. 46.

[48] Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, Ciudad de México, Geronymo Balli, 1609 (edição moderna: Madrid, Ediciones Polifemo, 1997).

[49] Giulio Cesare Capaccio, *Il forastiero: dialogi*, ed. Franco Strazzulo, Napoli, Franco di Mauro [Gio. Domenico Roncagliolo, 1634], 1993, p. 316.

[50] Morga, *op. cit.*, p. 8.

[51] Sousa Viterbo, *Trabalhos náuticos dos portugueses, séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 120.

[52] Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. Marcos Jímenez de la Espada, Biblioteca de Autores Españoles, 248, Madrid, Atlas, 1971, p. 1.

[53] *Ibidem*, p. 286-309.

[54] Michel de Montaigne, *Essais*, ed. Pierre Michel, Paris, Le Livre de Poche, 1965, III, cap. VI, p. 140.

[55] Nicolás Bautista Monardes (1493-1588) publica, em 1545, em Sevilha, *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el outro que trata de la Piedra Bezaar y de la Yerva Escuencora*. A obra é reeditada em 1565 e 1569. Em 1571, aparece uma segunda parte, logo enriquecida de uma terceira, em 1574. As atualizações (1565, 1569, 1571, 1574) completam as informações, corrigem-nas e, às vezes, as eliminam. Traduções em italiano, latim, inglês, francês garantem a essa obra uma difusão europeia na segunda metade do século XVI e uma parte do século XVII. Nós utilizamos a edição estabelecida por Ernesto Denot e Nora Satanowsky, com o título *Herbolario de Indias*, com apresentação e comentários de Xavier Lozoya (Ciudad de México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1992).

[56] A planta provém de Colima, uma região situada ao noroeste do México central, e teria chegado às mãos do médico de Sevilha por volta de 1540, por intermédio de um genovês, Pascual Cataneo.

[57] Monardes, *Herbolario de Indias*, p. 100, 101.

[58] Escalante, *op. cit.*, p. 98.

[59] Lothar Knauth, *Confrontación transpacifica: el Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 133.

[60] Maria da Graça A. Mateus Ventura, *Portugueses no descobrimento e conquista da Hispano-América: viagens e expedições (1492-1557)*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 170.

[61] O que explica que disponhamos para esta parte do império espanhol de um relato em português publicado em Évora, em 1557 (Maria da Graça A. Mateus Ventura, *Relação verdadeira...*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998).

[62] Os súditos da Coroa de Portugal fazem conquistas, comércio, introduzem escravos, tecem redes, recebem *encomiendas* e *repartimientos*, quando não são cargos de *cabildos* em Cartagena, Rio da Prata e Cidade do México, em Ventura, *Portugueses no descobrimento e conquista da Hispano-América: viagens e expedições (1492-1557)*.

[63] Jan Aart Scholte estima que é somente no século XIX que se consolida uma visão territorialista do mundo, em "What is 'global' about globalization?", in David Held e Anthony McGrew (ed.), *The global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 84-91.

[64] M. Jeanneret, *Perpetuum mobile: métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, Macula, 1998, p. 87, 85.

[65] Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614 (utilizamos a edição publicada por Miraguano Editores, Ediciones Polifemi, Madrid, 1993, p. 5). Um de seus amigos encarece: "Sua cidade e seu ninho de Jaén" (p. 6).

[66] Cárdenas, *op. cit.*, p. 201.

[67] Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da milícia e governo do Estado da Índia oriental*, ed. Benjamin N. Teensma, Luís Filipe Barreto, George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. XX. O emprego de "nación portuguesa" que se encontra também em seus escritos não implica este laço físico com um território particular, mas preferencialmente com uma comunidade de história e de realizações. Parece, aliás, que os portugueses têm tendência, mais que os espanhóis, com exceção dos bascos, que se referem à "nación vascongada", a empregar a referência à "pátria" para invocar um quadro de pertencimento coletivo. Ver, por exemplo, Lorenço de Mendoça, *Suplicación a su magestad.... en defensa de los portugueses*, Madrid, Biblioteca Nacional - Lisboa, 1630, fo. 1, v°2.

[68] Escalante, *op. cit.*, p. A5.

[69] No início do século XVII, o florentino Francesco Carletti é capaz de fornecer uma lista precisa dos trajetos e dos tempos de navegação, permitindo a um homem de negócios efetuar a volta ao mundo (Francesco Carletti, *Ragionamenti di F. Carletti florentino sopra le cose da lui vedute...*, [Florence, L. Magalotti, 1701], ed. P. Collo, Turin, Einaudi, 1989).

[70] Tommaso Campanella, "Dell'altro emisfero cioè del Mondo Novo", in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. Germana Ernst, Paris, PUF, [1598] 1997, cap. XXXI, p. 338-339.

[71] Redigidas pouco depois da volta ao mundo de Magalhães, as *Lettres*, de Hernán Cortés, dirigem-se ao imperador e não ao rei de Castela. Pela primeira vez, um "império" americano cai sob a dominação do herdeiro dos imperadores romanos, o "invictísimo emperador, potentísmo César", ligando o Novo Mundo ao Antigo (Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1963, p. 114-115). Sobre a contribuição de Cortés à construção de uma nova ideia imperial, Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquia*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 174, e Victor Krankl, "Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés", in *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1963, t. 165, p. 443-482. Sobre as dimensões jurídicas dos termos *mundo e terra*, cf. Anthony Pagden, *Lords of the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven, Yale University Press, 1995.

[72] Sobre a difusão do sebastianismo no seio da parte portuguesa da monarquia, Jacqueline Hermann, *1580-1600: o sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[73] Luís de Camões, *Os lusíadas*, 6. ed., Porto, Editora Porto, [s.d.], canto VI, 7.

[74] Mary Elizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1982, p. 212. No Japão, a mãe de Hideyoshi havia tido um sonho que anunciava que a virtude de seu filho "will illumine the four seas, his authority shall emanate to the myriad peoples".

[75] Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, ed. facsimilar, pról. Edmundo O'Gorman, int. Francisco de la Maza, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, [1606] 1948.

[76] Monardes, *Herbolario de Indias*, p. 2.

[77] "Girai il mondo tutto", in Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, ed. Luigi Firpo, Bari, Laterza, [1623] 1997.

[78] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, t. II (1601-1684), p. 40.

[79] João dos Santos, *Etiópia oriental*, ed. Luís de Albuquerque, [Évora, Manuel de Lyra, 1609] Lisboa, Biblioteca da Expansão Portuguesa, 1989.

[80] Bruxelas, 1520-1430 (Jerry Brotton, *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*, London, Reaktion Books, 1997, p. 17-19).

[81] Camões, *op. cit.*, canto III, 5.

[82] Camões, *op. cit.*, canto IV, 69.

[83] Bernardo de Balbuena, *El Bernardo*, ed. Noé Jitrik, Ciudad de México, Secretaria de Educación Pública [1. ed., Ciudad de México, 1624], 1988, p. 137.

[84] Bruce Mazlich, "Crossing Boundaries: Ecumenical World, and Global History", in Philip Pomper, Richard H. Elphick, Richard T. Vann (ed.), *World History: Ideologies, Structures and Identities*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 47.

[85] Carmen Bernand, Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1991, "De la découverte à la conquête, t. I" (edição brasileira: *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*, trad. Cristina Murachco, São Paulo, Edusp, 1997).

[86] Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, ed. Francisco Adolfo de Varnhagen, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2000, p. 103.

[87] Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, p. 413.

[88] A crítica pós-moderna não é mais lúcida. Em *Cosmopolis* (1990), Stephen Toulmin põe em causa as aproximações canônicas da modernidade, sem jamais questionar a definição e os limites geográficos que lhe convém assinalar.

[89] Anthony Pagden, *Peoples and Empires: A Short History of European Migration, Exploration and Conquest from Greece to the Present*, New York, The Modern Library, 2001.

[90] David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[91] Sobre a ideia de *middle-ground*, ver Michael Adas, "Bringing Ideas and Agency Back", in *Representation and the Comparative Approach to World History*, Philip Pomper, Richard H. Elphick, Richard T. Vann (ed.), *op. cit.*, p. 99.

[92] Arjun Appadurai, "Globale ethnische Raüme", in Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage Publications, 1992.

[93] Peter Sloterdijk, *La mobilisation infinie: vers une critique de la cinétique politique*, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 57, 45 (edição original: *Eurotaoismus Zur Kritik der politischen Kinetik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1989).

[94] Faltaria estabelecer em que medida a mobilização ibérica prefigura aquela que ritma hoje o globo inteiro: desde as grandes migrações automobilísticas às esteiras nas academias, das cidades campeãs da Rivière des Perles até os quilômetros de asfalto que desfilam na noite de *A estrada perdida* (David Lynch). Sobre o estudo da mobilidade no século XVIII, cf. Daniel Roche, *Humeurs vagabondes: de la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

Segunda parte
A CADEIA DOS MUNDOS

Capítulo IV
México
O mundo e a cidade

[1] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 64-65.

[2] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional [Goa, 1563], 1891-1895, v. 2, p. 339.

[3] Hebert S. Klein, "Los esclavos africanos", in *Historia general de América Latina*, sob direção de Allan Keuthe, Paris, UNESCO, Editorial Trotta, 2001, "Consolidación del orden colonial, v. III", t. 2, p. 513.

[4] Serge Gruzinski, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard, 1996, p. 224-291.

[5] Toribio de Benavente dito Motolinía, *Memoriales*, ed. Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1541] 1971, p. 243.

[6] No início do século XVII, os livros de contas das confrarias distinguem sempre as cores de Castela, *Castille tlapalli*, dos pigmentos locais, *tlapalli* (James Lockhart, *The Nahuas after*

the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteenth to Eighteenth Centuries, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 278).

[7] Por exemplo, no domínio do trabalho com ouro e prata (Motolinía, *op. cit.*, p. 241).

[8] Eles empregam nesses casos o termo *perfeccionarse* (*ibidem*, p. 240).

[9] Um frei leigo, em particular, o flamengo Pierre de Gand, encarregou-se de ensinar as técnicas aos índios, tornando-se assim o "primero y principal maestro e industrioso adestrador de los indios" (Juan de Torquemada, *Monarquia indiana*, ed. Miguel León-Portilla, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1615] 1975-1977, v. V, p. 316).

[10] Motolinía, *op. cit.*, p. 241, 243.

[11] *Ibidem*, p. 241, 242.

[12] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O' Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, v. 1, p. 36; Brígida von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*, Ciudad de México, CIESAS, Miguel Angel Porrúa, 1999.

[13] Torquemada, *op. cit.*, v. V, p. 318.

[14] Balbuena, *op. cit.*, p. 80.

[15] Pedro de Arenas, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, Ciudad de México, Henrico Martínez, 1611 (ed. Ascensión H. de León-Portilla, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982). Sobre a aculturação dos espanhóis, Solange Alberro, *Les espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin/EHESS, 1992.

[16] Lockhart, *op. cit.*, p. 266.

[17] Motolinía, *op. cit.*, p. 241.

[18] *Ibidem*, p. 273.

[19] Os índios aprendem a cuidar das perus de Castela, dos frangos, dos *mixton* (pequenos gatos selvagens), ou seja, dos gatos dos donos de casa.

[20] É o caso de *quauhtemacatl*, "carro de carga", que recua logo diante de *carreta* (Lockhart, *op. cit.*, p. 267-269).

[21] Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, Ciudad de México, Pedro de Ocharte, 1571, "Aviso nono", prólogo à seção náuatle/castelhano.

[22] Lockhart, *op. cit.*, p. 178, 199, 291-292, 198.

[23] Lockhart (*op. cit.*) evoca *nahuas* que "if not exactly bilingual, had a certain exposure to and grasp Spanish" (p. 302).

[24] *Ibidem*, p. 198: artesãos pedem para que o trabalho realizado no altar de uma igreja seja considerado uma iniciativa pessoal e não uma obrigação ligada ao tributo (1550); pintores exigem ser pagos, enquanto os dirigentes indígenas consideram que eles não fazem senão cumprir o serviço que se espera deles (1570).

[25] *Ibidem*, p. 188.

[26] Fernán González de Eslava, *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*, ed. Margit Frenk, Ciudad de México, El Colegio de México, 1989, p. 33. O poeta González de Eslava (1534-1603?) idealiza o *tianguis* mexicano retomando o quadro de uma alegoria medieval: seu mercado é uma feira de pecados e virtudes (*ibidem*, p. 384).

[27] Lockhart, *op. cit.*, p. 196.

[28] Silvio Zavala (ed.), *Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII*, Ciudad de México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1980, t. I, p. 221.

[29] *Ibidem*, p. 185.

[30] Silvio Zavala, Maria Costelo (ed.), *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, Ciudad de México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1980, t. VI, p. 437.

[31] Friedrich Katz, *Situación social y económica de los Aztecas durante los siglos XV y XVI*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966; Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los Aztecas*, Ciudad de México, INAH, 1971; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 2 v.

[32] O termo designa os homens inferiores e possui conotações pejorativas. Ver López Austin, *op. cit.*, v. 1, p. 451.

[33] Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 182.

[34] Charles Gibson, *The Aztecs Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1580*, Stanford, Stanford University Press, 1964, p. 377.

[35] Gibson, *op. cit.*, p. 380. A cidade teria ainda contado, nessa época, 10 vezes mais índios que espanhóis, com 3 mil casas de espanhóis, em 1560.

[36] Ralph H. Vigil, *Alonso de Zorita, Royal Judge and Christian Humanist, 1512-1585*, Norman, University of Oklhahoma Press, 1987, p. 191.

[37] Ivan Cloulas, *Philippe II*, Paris, Fayard, 1992, p. 174-175; Geoffrey Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 258-259.

[38] M. Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España*, Barcelona, Labor, 1989, "La frustración de un imperio (1476-1714)", v. 5, p. 88.

[39] Ernesto Schäfer, *El consejo real y supremo de las Indias, su historia y organización y labor administrativo hasta la terminación de la Casa de Austria*, Sevilla, Imp. M. Carmona, 1935, v. 1, p. 111-131.

[40] Gibson, *op. cit.*, p. 200, 390. Em março de 1566, um membro da aristocracia como dom Pedro Motezuma participa ao rei a "grandíssima miseria" na qual ele se encontra (Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Ciudad de México, Antigua Libreria Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1940, t. X, p. 129); na mesma data, indígenas notáveis da Cidade do México lamentam-se de sua extrema pobreza e pedem para serem isentos do tributo (Del Paso y Troncoso, *op. cit.*).

[41] A Cidade do México teve doravante que verter 20.178 pesos e 10.589 arrobas de milho (José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1980, p. 133-135). Ver também Del Paso y Troncoso, *op. cit.*, t. X, p. 1. Os índios do México construíam e reparavam as igrejas e os edifícios públicos, como também participavam do abastecimento da cidade mantendo os canais e as calçadas.

[42] Miranda, *op. cit.*, p. 138; Carta do doutor Ceynos (1565), em Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1971, v. II, p. 240.

[43] Francisco de San Antón Muñon Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amequemecan*, ed. Silvia Rendón, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 268.

[44] *Ibidem*, p. 270, 274.

[45] Nesses anos de 1560, a morte ceifou outras eminentes figuras da aristocracia e da "república dos índios", logo após a conquista: o senhor de Coyoacan, dom Juan de Guzmán Itztlollonzqui, dom Pedro de Montezuma, filho do adversário de Cortés (Chimalpahin, *op. cit.* p. 278, 279).

[46] *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, Ciudad de México, José Joaquín Terrazas e Hijas, 1897, p. 272-273.

[47] Suas violências se duplicam de uma resistência passiva à autoridade arquepiscopal (*ibidem*, p. 279). A isso se ajuntam práticas religiosas que dispensam a presença de eclesiásticos: "dir-se-ião pagãos" (*op. cit.*).

[48] Zavala, *op. cit.*, t. I, 185.

[49] Zavala, Costelo (ed.), *op. cit.*, t. VI, p. 437.

[50] *Ibidem*, p. 438.

[51] Ver Serge Gruzinski, "Passar as fronteiras: deslocar as fronteiras na Cidade do México (1560-1580)", in Rui Manuel Loureiro, Serge Gruzinski (ed.), *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudios Gil Eanes, 1999, p. 207-227.

[52] Jonathan I. Israël, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 67.

[53] Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México, 1519-1810*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 213-219; D. M. Davidson, "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", in *The American Historical Review*, 46 (3), 1966, p. 236-237.

[54] Citado em Gruzinski, *Histoire de Mexico*, p. 262.

[55] Luis G. Obregón, *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana*, Ciudad de México, Navarro, 1952, p. 33-340.

[56] Israël, *op. cit.*, p. 75.

[57] *Ibidem*, p. 76, n. 55.

[58] Zavala, *op. cit.*, t. I, p. 223.

[59] *Ibidem*, p. 224.

[60] *Ibidem*, p. 227.

[61] Israël, *op. cit.*, p. 177. A municipalidade da Cidade do México sustentava ardorosamente esse ponto de vista (Archivo General de Indias - Sevilla, México, 31, "Copia del parezer de la Ciudad de México sobre el repartimiento de yndios", nov. 1632).

[62] Lockhart, *op. cit.*, p. 304.

[63] Com o motim de 1692, foi o principal movimento urbano e popular que sacudiu o México do século XVII. Ver Israël, *op. cit.*, p. 135-160; Gerónimo de Sandoval, "Relación del levantamiento que hubo en México (...) lunes 15 enero 1624", in Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1974, p. 263-273.

[64] *Ibidem*, p. 136.

[65] Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1974, p. 268-269.

[66] Thomas Gage, "Nouvelle relation des Indes occidentales", in *Voyage dans la Nouvelle Espagne, 1676*, Paris, Genève, Slatkine, 1979, p. 237-238 (reimpresso da tradução fancesa de 1676).

[67] Israël, *op. cit.*, p. 154, 123 (n. 55), 151.

[68] García, *op. cit.*, p. 268.

[69] *Ibidem*, p. 269.

[70] A perda da influência dos monges explica-se pelos conluios do clero secular e pelas pressões exercidas pela Companhia de Jesus, para obter do arcebispo as paróquias indígenas que

ele tomaria dos franciscanos. As tensões da carta eclesiástica desempenharam um papel certo na formação de uma plebe urbana misturada.

[71] García, *op. cit.*, p. 268.

[72] Essa impotência se repetirá alguns meses mais tarde, em outubro de 1624, quando a multidão, mudando de lado, fará um triunfo ao marquês de Gelves, quando de sua volta efêmera aos negócios.

[73] Israël, *op. cit.*, p. 152, 154.

[74] *Ibidem*, p. 160.

[75] *Ibidem*, p. 159, n. 79.

[76] García, *op. cit.*, p. 268.

[77] Entre os conselheiros do vice-rei figuram "un fiscal que ha sido de China, que iba a serlo de la Audiencia de Panamá" (García, *op. cit.*, p. 271) e funcionários da frota; o confessor do vice-rei, Bartolomé de Burguillos, que havia dirigido uma embaixada no Japão (Israël, *op. cit.*, p. 145). Os adversários de Gelves pertencem igualmente a redes intercontinentais que disputam postos nas Filipinas. Os portugueses visados pelas decisões de Gelves desempenharam também seu papel nessa tormenta (Israël, *op. cit.*, p. 123).

[78] Sobre a política do conde-duque, John H. Elliott, *The Count-Duke of Olivarès: The Statesman in an Age of Decline*, New Haven, London, Yale University Press, 1968.

[79] Aurelio Musi, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Napoli, Guida Editori, 1989, p. 118.

Capítulo V

"Em ti juntam-se a Espanha e a China"

[1] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 91, 79.

[2] Ver, sobre esses termos, o dicionário de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, [1611] 1993, p. 744, 470, 976. Assim como o *Diccionario de autoridades*, Madrid, Real Academia Espanhola, 1732, p. 195, 331.

[3] Balbuena, *op. cit.*, p. 91.

[4] Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, [1629] 1969, p. 110.

[5] Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, México, SEP/80, [1648] 1982, p. 179; Vera Valdés Lakowsky, *De las minas al mar: historia de la plata mexicana en Asia: 1565-1834*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

[6] *Ibidem*, p. 9. Ver também, na mesma data, Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, Ciudad de México, Jesús Medina, [1604] 1970, p. 115: "Aquí está Spaña, Francia y Italia y Roma y Flandes."

[7] Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio", in *Obediencia que México (...) dió a Philippe IV*, Ciudad de México, Diego Garrido, 1623.

[8] Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i Tierra Firme del Mar Oceano*, Madrid, Imprenta Real, 1601.

[9] Luís Mendes de Vasconcelos, *Do sítio de Lisboa: diálogos*, ed. José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, [1608] 1990, p. 34-35.

[10] Giulio Cesare Capaccio, *Il forastiero: dialogi*, ed. Franco Strazzulo, Napoli, Franco di Mauro, [Gio. Domenico Roncagliolo, 1634] 1993, p. 940, 932.

[11] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, t. II (1601-1684), p. 184.

[12] Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta: elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 307.

[13] Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, [1629] 1969, p. 60.

[14] O mesmo acontece no império português, só o espaço percorrido difere, correndo do Brasil ao Estado da Índia, às Molucas e ao sul do Japão, via África negra. Ver A. J. R. Russel-Wood, *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Algés, Difel, 1998.

[15] Ver as correspondências privadas publicadas por Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes às Indias 1540-1616*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[16] Sobre o conteúdo da biblioteca do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, Miguel Mathes, *La primera biblioteca académica de América*, Ciudad de México, Secretaria de Relaciones Exteriores, 1982.

[17] Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 554, 473-495.

[18] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", in *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1584] 1984, p. 33.

[19] Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001, p. 248, 216 (1583), 224 (1605): cinco exemplares. A obra foi publicada em Salamanca, em 1569.

[30] *Ibidem*, p. 103, 220 (1584), 224 (1605): 16 exemplares; Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 407. Trata-se provavelmente da *Segunda parte de todas las cosas sucedidas en el mundo en estos cincuenta años de nuestro tiempo*, Salamanca, 1563. Circula também do mesmo autor uma *Historia de Europa en toscano* (Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 407).

[31] González Sánchez, *op. cit.*, 12 exemplares; *ibidem*, p. 230, 217 (1583).

[32] *Ibidem*, p. 103, 223 (1605).

[33] *Ibidem*, p. 253. A obra é publicada em Medina del Campo, por Francisco del Canto, em 1575.

[34] *Ibidem*, p. 250; Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 379.

[35] González Sánchez, *op. cit.*, p. 228 (1603).

[36] *Ibidem*, p. 241.

[37] *Ibidem*, p. 473, 476, com o título *Crónicas todas del mundo*, p. 478.

[38] *Ibidem*, p. 218 (1583), 219 (1584).

[39] O bispo de Nocera tinha escrito um *Commentario de le cose de Turchi a Carlo Quinto* (Veneza, 1538), acompanhado de um comentário do florentino Andrea Cambini, sobre a *Origine de Turchi e império della ottomanna*.

[40] Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 325.

[41] González Sanches, *op. cit.*, p. 228.

[42] *Ibidem*, p. 234.

[43] *Ibidem*, p. 235.

[44] *Ibidem*, p. 227.

[45] *Ibidem*, p. 228.

[46] *Ibidem*, p. 226.

[47] Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 441.

[48] Ganzález Sánchez, *op. cit.*, p. 239.

[49] Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 407.

[50] González Sánchez, *op. cit.*, p. 239.

[51] *Ibidem*, p. 128.

[52] *Felicíssima victoria concedida del cielo al señor don Juan d'Austria en El Golfo de Lepanto* (*ibidem*, p. 227).

[53] *Las Tierras de Jerusalem*, in Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 471, 379.

[54] González Sánchez, *op. cit.*, p. 215 (1583). Publicado em Sevilha, em 1582, a obra relembrava aos leitores espanhóis a embaixada enviada por Henrique II de Castela aos Tártaros em 1403 (Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia, 1580-1680: declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001, p. 6, n. 18).

[55] *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (*ibidem*, p. 235).

[56] *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía* (*ibidem*, p. 233).

[57] Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, Ciudad de México, Geronymo Balli, 1609. Consultamos a edição publicada em Madri, em 1997, pelas Ediciones Polifemo.

[58] González Sánchez, *op. cit.*, p. 245, 227.

[59] *Verdadera historia y admirable sucesso del segundo cerco de Diu: comentários do Grande Afonso Dalborquerque, capital geral da Índia...*, Lisboa, 1557 e 1576. Ver também *La conquista de la India de Portugal*, em Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 394.

[60] González Sánchez, *op. cit.*, p. 213 (1583), 226, 242, 223 (1605). O autor assinala sete exemplares dos quais três em 1604, no inventário de Pedro Durango de Espinosa, em Lima (p. 226). A obra é publicada em italiano com o título *Le istorie delle Indie Orientali*, em Florença, em 1589, depois de sua publicação em latim em 1588.

[61] *Ibidem*, p. 227.

[62] *Historiarum Indicarum libri XVI* (*ibidem*, p. 229). Assinalemos também de Alonso de Orozco, uma *Historia de la reina de Saba* (p. 238).

[63] Com uma *Conquista de México* (Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 398).

[64] Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 349.

[65] *Historia de C. Colón cuando vino a descubrir la costa de Santo Domingo* (*ibidem*, p. 373).

[66] *Ibidem*, p. 445, 269.

[67] Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, ed. Rafael Tena, Ciudad de México, Conaculta, 1998, v. II, p. 241.

[68] Os exércitos dos países cristãos da Europa (Castela, Leon, Alemanha, Roma, Itália, França, Hungria) desfilam ao lado das tropas do México (huastecas, cempoaltecas, mistecas, tarascos, guamaltecos), do Peru, de Cuba e de Santo Domingo. Todos enfrentam as forças do sultão e as "gentes" da Síria, de Damasco, da Galileia, da Judeia e de Samaria (Toribio de Benavente dito Motolinía, *Memoriales*, ed. Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1541] 1971, p. 106-109).

[69] Bartolomé de Las Casas dá o número de 50 mil artesãos (Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O' Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, v. I, p. 334).

[60] Motolinía, *op. cit.*, p. 109-110.

[61] Francisco Cervantes de Salazar, *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, Ciudad de México, Antonio de Espinosa, 1560. Extensos extratos em Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1886] 1981, p. 161 *et seq.*

[62] *Ibidem*, p. 164, 178.

[63] *Ibidem*, p. 180.

[64] *Ibidem*, p. 169.

[65] O *landgrave* tinha sido feito prisioneiro depois da batalha de Mühlerg (24 abril 1547), em Elbe, que pôs fim à guerra de Samalkalde, que opunha Carlos Quinto aos príncipes luteranos. Maurício de Saxe, fiel apoio do imperador nesse conflito, recebeu o eleitorado de Saxe, confiscado a Jean-Frédéric (Émile G. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1961, I, p. 230-231).

[66] Salazar, *op. cit.*, p. 170.

[67] *Ibidem*, p. 169.

[68] *Ibidem*, p. 168.

[69] Archivo General de la Nación, Ciudad de México, v. 165, exp. 6, em 1598; Jorge de Bruxas detém a *Corónica de África*.

[70] Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1963, p. 320.

[71] *Ibidem*, p. 475.

[72] *Ibidem*, p. 477, 476.

[73] Miguel León-Portilla, *Hernán Cortes y el Mer del Sur*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985.

[74] Bartolomé Bennassar, *Cortés*, Paris, Payot, 2001, p. 206.

[75] *Ibidem*, p. 55.

[76] García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 264.

[77] Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Ciudad de México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1940, t. XII, p. 133-134.

[78] Em 1545, o dominicano Domingo de Betanzos propunha-se acompanhar à China o franciscano Zumárraga, então arcebispo do México (Peter Gerhard, *Síntese e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 19-20).

[79] *Ibidem*, p. 134. A dimensão científica se manifesta pelo envio às Filipinas do cosmógrafo Jaime Juan (p. 136). Sobre a questão do mercúrio, *ibidem*, p. 185.

[80] *Ibidem*, p. 132. Será também o meio de manter a menor custo as forças espanholas nas Filipinas. Em janeiro de 1585, o arcebispo Moya de Contreras, que governa então a Nova Espanha, inquieta-se com os presentes a oferecer ao rei da China e ao vice-rei de Cantão.

[81] Valladares, *op. cit.*, p. 21.

[82] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

[83] *Ibidem*, p. 35, 183.

[84] *Ibidem*, p. 59.

[85] Ele não deixa de citar – mas os teria lido? – os grandes clássicos que permitem então pensar o mundo: Aristóteles, Ptolomeu, Plínio, Diodoro, Estrabão, Pomponius Mela, Macróbio, Sólon, Avicena, Hipócrates e Santo Tomás de Aquino.

[86] Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias y conquista de México*, Barcelona, Obras Maestras, [1552] 1965, p. 137. Ver o *Bernardo* (1624), de Balbuena, que faz malabarismo com um Mediterrâneo (Creta) e uma Ásia de sonho (o rei da Pérsia, Arcangélica, a rainha do *Gran Catay*).

[87] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 75.

[88] *Ibidem*, p. 59, 82, 83.

[89] Michel de Montaigne, *Essais*, ed. Pierre Michel, Paris, Le Livre de Poche, 1965, I, livro II, cap. II, p. 409.

[90] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 104.

[91] *Ibidem*, p. 61.

[92] Luís de Camões, *Os lusíadas*, 6. ed., Porto, Editora Porto, [s.d.], canto X, 1.

[93] Teresa Matínez Terán, *Os antípodas: el origen de los índios en la razón política del siglo XVI*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

[94] Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista*, Madrid, Alianza Editorial, [1589] 1990.

[95] *Ibidem*, p. 50.

[96] *Ibidem*, p. 40.

[97] Trata-se de um vocábulo *taino* originário de Santo Domingo.

[98] *Ibidem*, p. 46.

[99] Suárez de Peralta evoca também a origem cartaginesa dos índios, apoiando-se na autoridade de Aristóteles e numa leitura de Sahagún "en el prólogo del primer libro en que dize que los primeros Yndios pobladores desembarcaron en Pánuco donde llegaron los que pasaron el água, y que era en siete barcos que ellos llamaban cuevas" (*ibidem*, p. 46).

[100] Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, ed. facsimilar, pról. Edmundo O'Gorman, int. Francisco de la Maza, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, [1606] 1948.

[101] *Ibidem*, p. 103.

[102] *Ibidem*, p. 104. Ele adianta também a hipótese de uma passagem pelas terras do sul, ao lado do estreito de Magalhães.

[103] *Ibidem*, p. 50

[104] Chimalpahin, *op. cit.*, "Cuarta relación", p. 139.

[105] *Ibidem*, p. 313-315.

[106] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas...*, in *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 263.

[107] *Ibidem*, p. 229.

[108] *Ibidem*, "Compendio histórico del reino de Texcoco", t. I, p. 417.

[109] Na *Sumaria relación de la historia general*, na época do Quarto Sol, os toltecas chegam a Hueytlaplan, no litoral do mar de Cortés, em 387. Eles seguem, então, pela costa de Xalisco e desembarcam em Huatulco (*ibidem*, p. 530). Essa versão é retomada na *Historia de la nación chichimeca*: eles teriam chegado "nessa terra de Anahuac, hoje chamada Nova Espanha (...) depois de terem navegado diante das costas de diversos países até o lugar em que se encontra hoje a Califórnia, no Mar do Sul" (*ibidem*, t. II, p. 10). Outros *pobladores*, os olmecas, saem do Oriente para "o país de Potonchan" (*ibidem*, t. II, p. 7).

[110] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 3-9; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. Miguel León-Portilla, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1615] 1975-1977, v. I, p. 113.

[111] Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. I, p. 523, t. II, p. 13.

[112] Ele cita a *Crónica de este Nuevo Mundo*, de Francisco de Terrazas (Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 49).

[113] *Ibidem*, p. 278.

[114] *Ibidem*, p. 280, 283.

[115] *Ibidem*, p. 284.

[116] Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufrágios y comentarios*, Ciudad de México, La Nave de los Locos, [1542] 1977.

[117] Autor de um *Exámenes de pilotos, de maestros de la carrera de Indias* (1561).

[118] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 107-108.

[119] *Ibidem*, p. 277, 138, 140.

[120] Muñoz Camargo evoca várias vezes a Flórida, onde se perderam a frota e os homens de Pánfilo de Narvaez, depois a frota e os homens de Francisco de Soto (*ibidem*, p. 280-283).

[121] Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicáyotl*, ed. Adrián León, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1609] 1975, p. 4.

[122] Chimalpahin, *op. cit.*, v. I, p. 64, 68-69.

[123] Ignacio Osório Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 33.

[124] *Ibidem*, p. 11.

[125] A "brilhância" é uma ideia de origem pré-hispânica, associada às energias que irradiam da divindade.

[126] Osório Romero, *op. cit.*, p. 20, 47.

[127] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 46-48.

[128] Chimalpahin, *op. cit.*, v. II, p. 211, 219, 241.

[129] John Bierhorst, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 341, 331, 415.

[130] Eddy Stols, Rudi Bleys (ed.), *Flandre et Amérique latine, 500 ans de confrontation et de métissage*, Anvers, Fonds Mercator, 1993.

Capítulo VI

Pontes sobre o mar

[1] Antonio de Gouveia, *Trophea Lusitana*, ed. José Pereira da Costa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 44.

[2] Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, ed. Luigi Firpo, Bari, Laterza, [1623] 1997, p. 218, 214. Tommaso Campanella, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. Germana Ernst, Paris, PUF, [1598] 1997.

[3] As conexões ganham todo seu sentido na perspectiva dos *connected histories* propostas pelo historiador Sanjay Subrahmanyam. Ver Subrahmanyam (1996).

[4] Bernardino de Escalante, "Dédicace à l'archevêque de Séville", in *Discurso de la navegación que os Portugueses hazen a los reinos y provincias del oriente y de la noticia que se tiene de las grandezas del reino de la China*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo, Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. A5.

[5] Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[6] Sanjay Subrahmanyam, *Vasco da Gama*, New Delhi, Cambridge University Press, 1997.

[7] Primeiros contatos que, no caso da Ásia, são sempre precedidos de laços mais antigos, como mostra o exemplo da Vasco da Gama encontrando em Calicut mercadores tunisianos falando castelhano (Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia, 1580-1680: declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001, p. 108).

[8] O estudo pioneiro de Ernesto Schäfer sobre os membros do Conselho das Índias assinala os movimentos que, ao longo das nomeações, vinculam as terras longínquas à monarquia (Ernesto Schäfer, *El consejo real y supremo de las Indias, su historia y organización y labor administrativo hasta la terminación de la Casa de Austria*, Sevilla, Imp. M. Carmona, 1935-1947, 2 v.).

[9] Francisco Bethencourt, *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

[10] Domingo Chimalpahin, *Diario*, paleografia e tradução de Rafael Tena, Ciudad de México, Conaculta, 2001, p. 373, 407.

[11] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 76.

[12] O. H. K. Spate, *Storia del Pacifico I, Il lago spagnolo*, Milano, Einaudi, 1987.

[13] Sousa Viterbo, *Trabalhos náuticos dos portugueses, séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 119.

[14] Carlos Prieto, *El Oceano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI*, Madrid, Alianza Eitorial, 1975, p. 86, 91-92; Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica: El Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 43.

[15] Ver as repercussões da cartografia europeia em Jerry Brotton, *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*, London, Reaktion Books, 1997, p. 119-150.

[16] Pedro Sarmiento de Gamboa, *Viajes al estrecho de Magallanes*, ed. María Justina Sarabia Viejo, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 199.

[17] *Ibidem*, p. 151, 152.

[18] *Ibidem*, p. 169-170.

[19] *Ibidem*, p. 186.

[20] *Ibidem*, p. 189.

[21] *Ibidem*, p. 39.

[22] *Ibidem*, p. 39, 38, 42, 228, 221.

[23] *Ibidem*, p. 109, 116, 125, 209-210.

[24] *Ibidem*, p. 206.

[25] *Ibidem*, p. 130-132, 212.

[26] Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes* às *Índias, 1540-1616*, Jerez, Junta de Andalucia, 1988, p. 416; James Lockhart, Enrique Otte, *Letters and People of the Spanish Indies: The Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

[27] Otte, *op. cit.*, p. 431, "Celedón Favalis a su padre Simon Favalis en Madrid", Los Reyes, 20 março 1587.

[28] *Ibidem*, p. 431-433.

[29] *Ibidem*, p. 518, 526.

[30] *Ibidem*, p. 519, 530, 537.

[31] *Ibidem*, p. 537, 523, 583.

[32] *Ibidem*, p. 561, 562.

[33] Geraldo Pieroni, *Os excluídos do reino: a inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*, Brasília, Editora UnB, 2000.

[34] Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 335.

[35] *Ibidem*, p. 338.

[36] *Ibidem*, p. 337.

[37] Archivo General de la Nación (México), *Inquisición*, v. 372, exp. 20.

[38] *Ibidem*, v. 298, exp. 5 [1613].

[39] *Ibidem*, v. 304, fol. 186r, 191r; v. 587, exp. 22; v. 213, exp. 10.

[40] Marcelo Ribadeneyra, *Historia de las islas del archipielago y reynos de la Gran China, Tartaria, Cucuchinchina, Malaca, Siam, Camboxa y Iappon*, Barcelona, Gambreil Graells y Giraldo Dotil, 1601, p. 14.

[41] Bartolomé e Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI- XVII[e] siècles*, Paris, Perrin, 1989.

[42] Como este Salvador Homem da Costa, evocado por André Álvares de Almada em seu *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde, feito pelo capitão André Álvares d'Almada, ano de 1594*, ed. António Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p. 125, 128.

[43] *Ibidem*, p. 117, 129, 105.

[44] *Ibidem*, p. 91; A. J. R. Russel-Wood, "Os portugueses fora do império", in Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo dos Leitores, t. I, 1998, p. 256-281; Maria Augusta Lima Cruz, "Degredados e arrenegados portugueses no espaço índico nos primórdios do século XVI", in *Povos e culturas*, 5, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, p. 41-61; Dejanirah Couto, "Quelques observations sur les renégats portugais en Asie au XVI[e] siècle", in *Mare Liberum – Revista de História dos Mares*, n. 16, p. 57-85, dez. 1998.

[45] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 89.

[46] Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da milícia e governo do estado da Índia oriental*, ed. Benjamin N. Teensma, Luís Filipe Barreto, George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. XXXVI.

[47] Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Cotovia, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, [1569-1570] 1997, p. 33.

[48] Gaspar de San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, ed. Manuel Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, 1975, p. 720.

[49] Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e fronteiras*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1957.

[50] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista, 1970; George M. Foster, *La herencia de la conquista: la herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

[51] Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

[52] A. J. R. Russel-Wood, *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Algés, Difel, 1998, p. 256-281.

[53] "Los ritos y ceremonias moriscas, y sus zambras, leylas y otras cosas con que se recreavan", in Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, ed. facsimilar, pról. Edmundo O'Gorman, int. Francisco de la Maza, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, [1606] 1948, p. 259.

[54] Alessandro Stella, *Histoires d'esclaves dans la péninsule Ibérique*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 64-65; sobre os mestiços americanos na Península, Estaban Mira Caballos, *Indios y mestizos en la España del siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana, 2000.

[55] Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. Marcos Jímenez de la Espada, Biblioteca de Autores Españoles, 248, Madrid, Atlas, 1971, p. 22-23.

[56] *Ibidem*, p. 104-105.

[57] Ver a introdução de Francisca Parujo, in Francesco Carletti, *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

[58] Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Ásia 1500-1700: A Political and Economic History*, London, Longman, 1993, p. 220.

[59] "Fueron sujetos antiguamente a los China y assí son muy achinados" (Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo, Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. 53 v°, 56).

[60] Charlotte de Castelnau-L'Etoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

[61] Ver Capítulo XVI. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

[62] Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima, Institut d'Études Andines, 1972.

[63] Ver, para o México, Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI[e]-XVIII[e] siècles*, Paris, Gallimard, 1988 (edição brasileira: *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – séculos XVI-XVIII*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Companhia das Letras, 2003).

[64] Sobre as relações entre a Europa cristã e o vizinho turco, Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; sobre os intercâmbios com o império otomano, Lisa Jardine e Jerry Brotton, *Global Interests: Renaissance Art between East and West*, London, Reaktion Books, 2000; sobre as reações de uma cidade média da Itália moderna, ver Giovanni Ricci, *Ossessione turca: in una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mullino, 2001.

[65] Louise Bénat-Tachot, *Chroniqueurs entre deux mondes, dossier d'habilitation*, Université de Marne-la-Vallée, déc. 2002.

[66] Balbuena, *op. cit.*, p. 124.

[67] *Ibidem*, p. 122.

[68] Jorge Manuel dos Santos Alves, Pierre-Yves Manguin, *O roteiro das coisas do Achem de João Ribeiro Gato: um olhar português sobre o Norte de Sumatra em finais do século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descrobrimentos Portugueses, 1997.

[69] No México, para explicar que os índios acreditavam que Topiltzin Quetzalcoatl voltaria um dia ao meio dos humanos, o cronista mestiço Alva Ixtlilxóchitl faz alusão à lenda que corria em torno da pessoa de dom Sebastião, em Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas...*, in *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 282-283; Jacqueline Hermann, *1580-1600: o sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[70] Thomas D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990.

[71] Zinadīm, *História de los portugueses no Malabar*, ed. David Lopes, Lisboa, Edições Antígona, 1998.

[72] Luís de Camões, *Os lusíadas*, 6. ed., Porto, Editora Porto, [s.d.], canto VIII, 64, 81.

[73] *Tesoros de México, arte plumario y de mosaico. Artes de México*, n. 137, año XVII, p. 30, 1960.

[74] Otte, *op. cit.*, p. 467.

[75] Nathan Wachtel, *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001; Solange Alberro, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, Ciudad de México, CEMCA, 1988; Anita Novinski, Maria Luiza Tucci Carneiro (ed.), *Inquisição: ensaios sobre mentalidades, heresias e arte*, São Paulo, Edusp, 1992.

[76] Chimalpahin, *op. cit.*, p. 65.

[77] *Livro das Cidades e Fortalezas...*, fol. 6, citado em Jorge Manuel dos Santos Alves (ed.), *Portugal e a China*, Liboa, Fundação Oriente, 2000, p. 280, n. 763.

[78] Margarita Suárez, *Desafíos transatlánticos: mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*, Lima, IFEA, Fondo de Cultura Económica, 2001; Luiz Felipe de Alencastro, *O trato das viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, séculos XVI e XVII, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[79] Balbuena, *op. cit.*, p. 79.

[80] Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, Ciudad de México, SEP/80, [1648] 1982.

[81] Peter Bakewell, *Silver and Entrepreneurship in Seventeenth Century Potosí*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1988, p. 23.

[82] Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley, London, Los Angeles, University of California Press, 1988.

[83] Balbuena, *op. cit.*, p. 83.

[84] *Ibidem*, p. 85.

[85] *Ibidem*, p. 74, 88, 89, 79.

[86] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999; e, do mesmo autor, *L'Aigle et la Sibylle. fresques des couvents du Mexique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1994.

[87] Peter Sloterdijk, *Essais d'intoxication volontaire, suivi de "L'Heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art"*, Paris, Hachette, Pluriel, 2001, p. 217.

Terceira parte

AS COISAS DO MUNDO

Capítulo VII

Os *experts* da Igreja e da Coroa

[1] Fernão Lopes de Castanheda, in João Marinho dos Santos, *Os portugueses em viagem pelo mundo: representações quinhentistas de cidades e vilas*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, p. 299.

[2] Ver Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", in *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1584] 1984, p. 127: "tratando [...] de las cosas de aquella tierra y de su peregrinación...". Ou ainda o título da obra de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel María Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, 4 v.; ou daquela de Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Cotovia, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, [1569-1570] 1997.

[3] María Luisa Rodríguez Sala (ed.), *El eclipse de Luna: misión científica de Felipe II en Nueva España*, Huelva, Biblioteca Montaniana, Universidad de Huelva, 1998, p. 43.

[4] Sahagún dirige um *Compendio* de sua obra a Pio V e um *Sumario* a Juan de Ovando, presidente do Conselho das Índias. Ver Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, 1999, p. 157.

[5] Como o sublinha um português de Cochin, Francisco da Costa, em Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. II, p. 469.

[6] *Códice franciscano: nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, Ciudad de México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944, v. II, p. 41.

[7] Jean-Pierre Berthe, "Les franciscains de la province mexicaine du Saint-Évangile en 1570: un catalogue de fray Jerónimo de Mendieta", in *Enquête sur l'Amérique Moyenne, Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Ciudad de México, INAH, CEMCA, 1989, p. 22.

[8] León-Portilla, *op. cit.*, p. 169.

[9] O dicionário de Covarrubias define a história nestes termos: "largo modo se llaman historia como historia de los animales, historia de las plantas, etcétera. Y Plínio intituló su gran obra (...) natural historia" (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, [1611] 1993, p. 692).

[10] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y de las Islas de Tierra Firme*, ed. Angel María Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1579-1581] 1967, v. I, p. 257.

[11] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 627, "Relación del autor digna de ser notada".

[12] *Ibidem*, v. II, p. 629.

[13] Durán, *op. cit.*, v. I, p. XII.

[14] León-Portilla, *op. cit.*, p. 174.

[15] Durán, *op. cit.*, v. I, p. 185.

[16] León-Portilla, *op. cit.*, p. 95-107.

[17] O que exige, em abril de 1577, o rei Felipe II, quando proíbe que a obra de Sahagún circule ou se imprima e ordena ao vice-rei "de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos índios tenían en ninguna lengua", no *Códice franciscano*, p. 267.

[18] Durán, *op. cit.*, v. I, p. 187.

[19] Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. San Agustín en las provincias de la Nueva España*, Ciudad de México, Editorial Pórrua, [1624] 1985.

[20] Segundo as *Partes e preceitos da história* fixados por Severim de Faria, o chantre da catedral de Évora e o irmão de Cristóvão de Lisboa, em Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos animais e árvores do Maranhão*, ed. Jaime Walter, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos dos Portugueses, 2000, p. 52.

[21] *Ibidem*, p. 44, 54.

[22] León-Portilla, *op. cit.*, p. 156.

[23] Cruz, *op. cit.*, p. 18.

[24] José Manuel García, "A literatura portuguesa da expansão: contribuição para o seu estudo e inventário", in *Le caravelle portoghese sulle vie delle Indie*, ed. Piero Ceccucci, Roma, Bulzoni, 1992, p. 81-82.

[25] Cruz, *op. cit.*, p. 255.

[26] Esta *História de Japan* trata de um período que vai de 1549 a 1594 (Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 473). O jesuíta Valignano, que a achava prolixa demais, opõe-se à sua publicação.

[27] Luís Fróis, *Traité sur les contradictions de moeurs entre Européens et Japonais*, trad. Xavier de Castro e Robert Schrimpf, apres. José Manuel Garcia, Paris, Chandeigne, 1993. Um estudo completo e uma edição crítica por Josef Franz Schütte, com o título *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585): tratado em que se contém muito suscinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, Tokyo, Sophia University, 1955, p. 294.

[28] Ver, por exemplo, o julgamento que ele traz sobre Hideyoshi, em Mary Elizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1982, p. 207, 208, 213.

[29] Cruz, *op. cit.*, p. 256.

[30] Fróis, *op. cit.*, p. 65-66.

[31] *Ibidem*, p. 41.

[32] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 629.

[33] Fróis, *op. cit.*, p. 69, 67, 71, 70, 101.

[34] Durán, *op. cit.*, v. I, p. 151.

[35] Sobre o Brasil, Laborie (Jean-Claude Laborie, *Une correspondance missionnaire au XVI^e siècle: l'écriture jésuite du Brésil, 1549-1568*, Lille, Université Charles de Gaulle-Lille III, déc. 1999, thèse de doctorat, 2 v.) e Castelnau-L'Etoile (Charlotte de Castelnau-L'Etoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000). Orgulhoso de ter passado um quarto de século na Índia (1594), Sebastião Gonçalves redigiu em Goa uma história geral das missões do Oriente, da qual uma parte foi enviada a Lisboa e a Roma em 1615, em Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 471 (Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus*, ed. José Wicki, Coimbra, Atlântida, 1962).

[36] Gonçalves, *op. cit.*, v. III, p. 100-101, citado em Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 471.

[37] Antonio Coimbra Martins, "Sobre a gênese da obra de Couto", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Fondation Gulbenkian, 1974, III, p. 131-174.

[38] Entre os militares, o fidalgo Galiote Pereira, cujo tratado sobre a China, *Algumas cousas*, será largamente reutilizado, para não dizer pilhado, pelo dominicano Gaspar de Cruz (Cruz, *op. cit.*, p. 34). Durante seus anos de cativeiro, Pereira tinha estado em Fukien, Kiangsi, Kuangsi e Kuangtung (*ibidem*, p. 33).

[39] Fernando Gonzáles de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Perez de Tudela e Bueso, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, [1547-1557] 1959, n. 117-121, 5 v. Sobre esse personagem e seu rival, López de Gómorra, Louise Bénat-Tachot, *Chroniqueurs entre les deux mondes: étude inédite*, dossiê de habilitação, Université de Marne-la-Vallée, déc. 2002, dact.; e sua introdução a Gonzalo Fernández de Oviedo, *Singularités du Nicaragua*, Paris, Chandeigne/Université de Marne-la-Vallée, 2002.

[40] Gaspar de San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, ed. Manuel Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, 1975, p. 715.

[41] Lisboa, Academia Real das Ciências, 1790. Couto retomará o mesmo tema 40 anos mais tarde em *Dialogo do soldado prático*, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1937 (reed. Rodrigues Lapa). Nós utilizamos o texto estabelecido por Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988 (Diogo do Couto, *Década quarta da Ásia*, ed. Maria Augusta Lima Cruz,

Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1999, p. XIV).

[42] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. XVI.

[43] É também provável que esse destino longínquo tenha ajudado a fazer esquecer origens "impuras".

[44] As *Décadas* de Couto oferecem o lado português daquelas que Antonio de Herrera y Tordesillas consagrava, na mesma época, à história das Índias ocidentais. O que talvez explique que a *Quarta década* (1602) tenha sido obrigada a esperar a publicação da obra de Herrera para ser por sua vez impressa nas imprensas de Pedro Crasbeck, no Colégio de Santo Agostinho, em Lisboa (Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. XXIX).

[45] Rui Manuel Loureiro, "Leituras de Diogo do Couto: apontamentos sobre as fontes das *Décadas da Ásia*", *Revista de Cultura*, Lisboa, n. 38-39, p. 71-107, 1999.

[46] Couto, *Década quarta da Ásia*, p. CX.

[47] Nada a seus olhos vale os conhecimentos colhidos no local, porque "por aqui temos bem dado a conhecer estes mogores" (Couto, *loc. cit.*).

[48] *Ibidem*, p. CXIV, CXI, CXV.

[49] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 132.

[50] André Álvares de Almada, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde, feito pelo capitão André Álvares d'Almada, ano de 1594*, ed. Antonio Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p. 101. Citemos também as edições de Antonio Brásio, Lisboa, Editorial L.I.A.M., 1964; e de Luís Silveira, Lisboa, 1946.

[51] José da Silva Horta, "Evidence for a Luso-African Identity in 'Portuguese' Accounts on Guinea of Cape Verde (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", *History in Africa*, n. 27, p. 99-130, 2000.

[52] Dentre outros "práticos das Coisas de Guiné", citemos os casos dos dois ex-*lançados*, Bartolomeu André e de Sebastião Fernandes Cação. Ambos pertencem aos meios afro-portugueses do continente. Em 1593, Fernandes Cação recebe o hábito do Cristo por seus feitos de armas. Henrique Vaz de Lugo é de Cabo Verde, provavelmente nascido de uma das poderosas famílias da ilha de Santiago.

[53] O papel dos *lançados* é aqui essencial. Percebe-se seu traço na descrição de Valentim Fernandes (Horta, *op. cit.*, p. 118).

[54] *Ibidem*, p. 116.

[55] O que não os impedia de intervirem na região e participar do frutuoso comércio da cola.

[56] André Donelha, *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné e de Cabo Verde*, ed. Avelino Teixeira da Mota *et al.*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1977, p. 70.

[57] Avelino Teixeira da Mota, *Dois escritores quinhentistas de Cabo Verde: André Álvares de Almada e André Dornelas*, Luanda, 1970.

[58] Almada, *op. cit.*, p. 48; Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 529. Sobre os termos *lançados* e *tangomaos*, que designam portugueses caçados fora do reino de Portugal ou voluntariamente exilados, Carlos Alberto Zerón, "Pombeiros e tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na África", in Rui Manuel Loureiro, Serge Gruzinski (ed.), *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, p. 15-38.

[59] Jean Boulègue, *La Traite, l'État, l'Islam: les royaumes Wolof du XV^e^ au XVIII^e^ siècle*, tese de Estado, Université de Paris I, 1986; e, do mesmo autor, *Les Luso-Africains de Sénégambie, XVI^e^-XIX^e^ siècles*, Lisboa, Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical 1989; Peter Mark, "The Evolution of 'Portuguese' Identity: Luso-Africains on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century", *Journal of African History*, 40, p. 173-191, 1999; Philip J. Havik, "Women and Trade in the Guinea Bissau Region: The Role of African and Luso- African Women in Trade Networks from the Early 16th to the Mid 19th Century", *Studia*, 52, p. 82-120, 1994; Peter Mark, *A Cultural Economic and Religious History of the Basse Casamance since 1500*, Wiesbaden, 1985.

[60] O texto de Muñoz Camargo é reproduzido em *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1584] 1984, t. I, p. 33.

[61] *Ibidem*, p. 13.

[62] A decisão é tomada em 1583. Mas os representantes das quatro *cabeceras* ou senhorias de Ocotelulco, de Tizatlan, de Quiahuixtla e de Tepeticpac só deixam Tlaxcala em abril de 1584. Uma vez na corte, eles obtêm de Felipe II quatorze *cédulas reales* entre março e maio de 1585. No fim do mesmo ano, os enviados estão de volta a Tlaxcala.

[63] Alguns anos mais tarde, um senhor de *engenho* da região da Bahia, Gabriel Soares de Sousa, enviava seu *Tratado descritivo* do Brasil a Madri, a Cristóvão de Moura (Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, ed. Francisco Adolfo de Varnhagen, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editor Massangana, 2000).

[64] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 25.

[65] *Ibidem*, p. 41.

[66] *Ibidem*, p. 197.

[67] Ruy Díaz de Guzmán, *La Argentina*, ed. Enrique de Gandía, Madrid, Historia, 1986, p. 12.

[68] *Ibidem*, p. 55, 56, 215, 222.

[69] *Ibidem*, p. 193.

[70] *Ibidem*, p. 119.

[71] Muñoz Camargo não poupa seus conselhos para que obriguem as populações a se reagruparem "en poblaciones concertadas en buena traza, que es el principio y fundamento de la policía humana" (Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 99).

[72] Esse juiz de audiência de Charcas redige em 1567 um *Gobierno del Peru*, onde propõe uma série de reformas sugerindo o reforço do poder dos *corregidores* e a criação de uma nobreza oriunda das fileiras do *encomenderos*. Pedro Sarmiento de Gamboa é o autor de uma *Historica indica* (1572).

[73] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 224.

[74] *Ibidem*, p. 146.

[75] David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 146, 145.

Capítulo VIII

Os saberes do mar, da terra e do céu

[1] Tomás López Medel, *De los tres elementos: tratado sobre la naturaleza e el hombre del Nuevo Mundo*, ed. Berta Ares Queija, Madrid, Alianza Editorial, [1570] 1990.

[2] Álvaro Alonso Barba, *Arte de los metales*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1640.

[3] Elias Trabulse, *Historia de la ciência en México: estudios y textos, siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1983, I, p. 46.

[4] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, [Goa, 1563] 1891-1895, v. I e II; A. J. Andrade de Gouveia, *Garcia da Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1985; Orta, *op. cit.*, v. I, p. 15.

[5] *Ibidem*, v. I, p. 144.

[6] André Laguna é o autor de *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, Salamanca, Mathias Gast, 1566; e Johannes Ruellius publicou o *De natura stirpium*, Paris, Simon de Colines, 1536.

[7] Orta, *op. cit.*, v. I, p. 119.

[8] Orta cita várias vezes "seu amigo, Nizamaluco" (Orta, *op. cit.*, v. I, p. 124).

[9] Francisco Hernández, "Historia natural de Nueva España", in *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960, t. II y III.

[10] De fevereiro de 1571 a fevereiro de 1577. G. Somolinos d'Ardois, "Vida y obra de Francisco Hernández", in Francisco Hernández, *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960, t. I; Jesús Bustamante García, "De la naturaleza y los naturales americanos en el siglo XVI: algunas cuestiones críticas sobre la obra de Francisco Hernández", *Revista de Indias*, LII, n. 195-196, p. 297-328, mayo-dic. 1992.

[11] Sua "Historia natural de Nueva España" é publicada nas *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960, t. II e III.

[12] Introdução de Javier Valdés e Hilda Flores, in Francisco Hernández, *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, t. VII, p. 9.

[13] *Ibidem*, p. 268, n. 4.

[14] Ou avermelhado (*rojiza*), originário da Armênia; *iczotl*, palmeira das montanhas.

[15] Arbusto da família das papilionáceas, que cresce na Pérsia e na Ásia Menor.

[16] Francisco Hernández, *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, t. VII, p. 283.

[17] *Ibidem*, p. 287. Os trabalhos de Pedro García Farfán, publicados no México em 1579 e 1592, descrevem terapêuticas inspiradas nos saberes indígenas. O mesmo acontece com o tratado de Pedrarias de Benavides, *Secretos de cirugía, especial de morbo gálico y lamparones y mirrarchia, y así mismo la manera como se curan los indios de llagas y heridas y otras pasiones en las Indias*, ou da *Verdadera medicina, cirugía y astrología*, de Juan de Barrios (1607).

[18] Orta, *op. cit.*, t. II, p. 138-139. Outros intercâmbios se desenvolvem entre os "boticários da Índia" e "os nossos" (*ibidem*, p. 331).

[19] Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, Ciudad de México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964, p. 148; Peter Gerhard, *Síntese e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 37.

[20] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 2 v.

[21] Germán Somolinos d'Ardois, "Médicos y libros en el primer siglo de la Colonia", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, XVIII, n. 1-4, p. 99-137, 1967.

[22] Fernando Martínez Cortés, "La historia de las plantas de Nueva España, aspectos médicos", in Hernández, *op. cit.*, t. VII, p. 286; *ibidem*, t. II, p. 90.

[23] Nascido na África em 1515 (Cabo Verde ou Moçambique), morto em Huelva, na Espanha, em 1594, esse português, que chamavam de "o Africano", chegou à Índia como soldado, visitou a Pérsia, a Malásia e possivelmente a China. Ele encontra Garcia da Orta em Goa, exerce as funções de médico em Cochin e retorna a Lisboa em 1572. Pratica a medicina

em Burgos (1576-1587), onde publica seu *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias orientales* (Burgos, Martín de Victoria, 1578), uma continuação e uma ampliação da obra de Garcia da Orta, ilustrada com gravuras.

[34] Nascido em Portugal em 1568, morto em 1630, ele esteve em Angola de 1594 a 1603, antes de se encontrar no Brasil (1603-1606). Médico de vários governadores portugueses, ele é adido ao câmara do rei Felipe III, em 1616. Em 1632, publica em Lisboa e em castelhano seu *Tratado de las sete enfermedades*.

[35] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 28.

[36] *Ibidem*, p. 192.

[37] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 141.

[38] Rubén López Recéndez, "Francisco Hernández en la geografia", in Hernández, *op. cit.*, t. VII, p. 297.

[39] Maria Luisa Rodríguez Sala (ed.), *El eclipse de Luna: misión científica de Felipe II en Nueva España*, Huelva, Biblioteca Montaniana, Universidad de Huelva, 1998.

[30] *Ibidem*, p. 75.

[31] *Ibidem*, p. 72.

[32] Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. I, p. 82-83.

[33] Luís Filipe Barreto, *Cartografia de Macau, séculos XVI e XVII*, Lisboa, Missão de Macau em Lisboa, 1997, sem paginação.

[34] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. I, p. 84.

[35] Em Portugal, Pedro Nunes e João de Castro tentaram em vão partilhar seus conhecimentos e suas pesquisas teóricas com homens que contavam exclusivamente com seu *savoir-faire* e sua experiência. Encontram-se ainda em 1610, sob a pena do *cosmógrafo-mor* Manuel de Figueiredo, avisos que recomendavam, antes da partida para a Índia, um ajudante para o piloto principal, que seja "hábil assim no demarcar do sol como no cartear e marcar agulha" (Bethencourt, Chadhuri, *op. cit.*, t. I, p. 87).

[36] Pedro Fernández de Quirós, *Descubrimiento de las regiones australes*, ed. Roberto Ferrando Pérez, Madrid, Dastin, 2000, p. 8.

[37] *Ibidem*, p. 308.

[38] *Ibidem*, p. 24, 33, 305.

[39] *Ibidem*, p. 40.

[40] *Ibidem*, p. 321, 322.

[41] Geoffrey Parker, "Maps and Ministers: The Spanish Habsburgs", in David Buisseret (ed.), *Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 124-152.

[42] "Que um luso-indiano tenha sido o primeiro cartógrafo português de Macau, mostra o peso que teve a comunidade luso-oriental no desenvolvimento e conhecimento dessa cidade portuária" (Barreto, *op. cit.*).

[43] Barreto, *op. cit.* Atlas-miscelânia (1615-1622), coleção particular.

[44] Trabulse, *op. cit.*, I, p. 54.

[45] Donald Robertson, "The *Pinturas* (Maps) of the *Relaciones geográficas* with a Catalog", in *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University Texas Press, 1972, v. 12, p. 243-278.

[46] Os 92 mapas apresentados no *Handbook of Middle American Indians* foram estabelecidos entre 1579 e 1586. Ver também Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

[47] António Bocarro, *Livro das plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do estado da India Oriental*, Évora, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital, 1635.

[48] Francisco de la Maza, *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de Nueva España*, Ciudad de México, Ediciones de la Soc. Mex. de Geografía y Estadística, 1943.

[49] Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, ed. facsimilar, pról. Edmundo O'Gorman, int. Francisco de la Maza, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, [1606] 1948, p. XX.

[50] Carmen Salazar-Soler, "Construyendo teorías: saber de los Antiguos y saber en el Perú de los siglos XVI y XVII", in Rui Manuel Loureiro, Serge Gruzinski (ed.), *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, p. 147-179.

[51] Carmen Salazar-Soler, "Innovaciones técnicas, metizajes y formas de trabajo em Potosí de los siglos XVI y XVII", in Eduardo França Paiva, Carla Maria Junho Anastasia (org.), *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX*, Belo Horizonte, Annablume, Pós-Graduação História UFMG, 2002, p. 143.

[52] Sousa Viterbo, *Diccionario histórico e documental dos arquitectos, engenheiros e constructores portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1922, p. 50-59.

[53] Edmundo O'Gorman, citado em Guillermo Tovar de Teresa, *Bibliografía novohispana de arte*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1988, I, p. 23; Karl Kohut, "La implantación del humanismo español en la Nueva España: el caso de Francisco Cervantes de Salazar", in *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997, p. 11-51.

[54] *Ibidem*, p. 28.

[55] Sobre as exéquias limenses de Carlos Quinto, Sonia Rose, "El primer rey que te falta: honras fúnebres a Carlos V en la ciudad de los reyes", in A. Molinié-Bertrand, Jean-Paul Duviols, *Charles Quint et la monarchie universelle*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2000, p. 215-238. Sobre o ritual das exéquias reais na monarquia católica, Maria Adelaida Alto Manero, *Exequias reales de la Casa de Austria en España, Italia e Hispanoamérica*, tese de doutorado, Universidade de Zaragoza, 1992, 5 v.

[56] Antonio Bonnet Correa, "Túmulos del emperador Carlos V", in *Archivo español de Arte*, XXXIII, 129, 1960, p. 64. No início do século XVII, o bacharel Arias de Villalobos põe seus múltiplos talentos a serviço do vice-rei e da monarquia (Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio", in *Obediencia que México (...) dió a Felipe IV*, Ciudad de México, Diego Garrido, 1623).

[57] Rafael Moreira, "D. João de Castro e Vitrúvio", in José Manuel Garcia *et al.*, *Tapeçarias de João de Castro*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, p. 51-56.

[58] Catarina Madeira Santos, *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da India (1505-1570)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

[59] D. Fernando de Castro, *Crónica do vice-rei D. João de Castro*, ed. Luís Albuquerque, Teresa Travassos Cortez da Cunha Mato, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Tomar, 1995, p. 447.

[60] *Ibidem*, p. 261.

[61] José Manuel Garcia *et al.*, *Tapeçarias de João de Castro*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

[62] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 133.

[63] *Ibidem*, p. 129.

[64] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 467.

[65] Ver José Antonio Gonsalves de Mello em sua introdução a Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1997.

[66] Simão Estácio da Sylveira, *Relação sumaria das cousas do Maranhão*, ed. Darcy Damasceno, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976, p. 99-100 (extraído dos *Anais da Biblioteca Nacional*, 1974, v. 94, p. 97-103).

[67] Estácio da Sylveira cita várias vezes o jesuíta José de Acosta. Ele não chegou a publicar senão dois curtos textos: sua *Relação*, impressa em Lisboa por Geraldo da Vinha, em 1624, e sua carta ao rei Felipe IV, editada em Madri, em 16 de junho 1626.

[68] Lucinda Saragoça, *Da "Feliz Lusitania" aos confins da Amazônia, 1615-1662*, Lisboa, Santarém, Cosmos, 2000, p. 42. Na introdução de seu relatório, ela cita estes versos latinos: "Vivite felices, quibus est fortuna peracta/ Iam sua, nos alia ex aliis in fata vocemur."

[69] Simão Estácio da Silveira, *Relação*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624.

[70] Aquela que já pregava Brandão e outros com eles. Ver, por exemplo, os "intentos da jornada do Pará" (1618), in Lucinda Saragoça, *op. cit.*, p. 275.

[71] Francisco Rodrigues Sylveira, *Reformação do exército e do governo do Estado da Índia*, ed. Benjamin N. Teensma, Luís Felipe Barreto, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 234.

[72] *Ibidem*, p. XX.

[73] *Ibidem*, p. XXIII.

[74] *Ibidem*, p. 234.

[75] *Ibidem*, p. 123.

[76] Nesse registro de produções, citemos o relatório de Francisco da Costa, "escrivão da feitoria portuguesa de Cochim", que trata dos problemas ligados ao comércio da pólvora, in *Remédios ou arbítrios para os males de Cochim, 1607-1612* (Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 466-467; ver também a *Primor e honra da vida soldadesca, 1630*, de Frei Antônio Freire – *ibidem*, t. II, p. 469).

[77] Rolena Adorno, *Guamán Poma, Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas University Press, 1988, p. 7; Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra, Rolena Adorno, Jorge L. Urioste, Ciudad de México, Siglo XXI, [1615] 1980, 3 v. p. 976.

[78] Adorno, *op. cit.*, p. 8.

[79] "Para la emienda de las herronías y provecho de los infieles de su salvación de sus ánimas, exenplo y emienda de los cristianos" (Poma de Ayala, *op. cit.*, v. I, p. 2).

[80] David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 153.

[81] Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación*, ed. Luís Gonzáles Obregon, Jesus Medina Editor [1604], 1970.

[82] Ernesto de la Torre Villar, "Baltazar Dorantes de Carranza y la *Sumaria relación*", in Hugo Díaz-Thomé (ed.), *Estudios de historiografía de la Nueva España*, Ciudad de México, 1945, p. 203-262.

[83] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 113.

[84] Brading, *op. cit.*, p. 297; Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 64.

[85] Couto, *op. cit.*, p. 138.

[86] Se Felipe Guamán Poma defende o conjunto das populações indígenas dos Andes, ele é primeiro o porta-voz de seu grupo, aquele dos *caciques principales* (Brading, *op. cit.*, p. 159).

Capítulo IX

As ferramentas do conhecimento e do poder

[1] Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación*, ed. Luís Gonzáles Obregon, Jesus Medina Editor [1604], 1970, p. 64.

[2] Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. II, p. 468.

[3] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, [Goa, 1563] 1891-1895, t. I, p. 11. Orta adquiriu seu saber "comonicando con medicos e pessoas curiosas" (*ibidem*, p. 11). O médico valenciano Dimas Bosque deseja que o livro de Orta possa "cunctas Europae Academias peragrare".

[4] Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1963, p. 477.

[5] Orta, *op. cit.*, t. II, p. 277.

[6] Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Cotovia, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, [1569-1570] 1997, p. 224.

[7] Orta, *op. cit.*, t. I, p. 210.

[8] Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, Ciudad de México, Editorial Porrúa [1624] 1985, p. 9.

[9] Gaspar da Cruz retoma o tratado de Galiote Pereira (Cruz, *op. cit.*, p. 32).

[10] David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 164.

[11] "Memorial al rey", dez. 1577/jan. 1578, in José Toribio Medina, *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)*, Santiago do Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1959, II, p. 292.

[12] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 96, 107, 108.

[13] *Ibidem*, p. 110-112.

[14] *Ibidem*, p. 25, 104, 109, 101.

[15] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 64-65.

[16] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 26.

[17] Sobre Ovídio, Cruz, *op. cit.*, p. 123.

[18] *Ibidem*, p. 99.

[19] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 21.

[20] *Ibidem*, p. 97.

[21] Entre as fontes do médico sevilhano (p. 87): Cornelius Celsius, Andrés Laguna, Petrus A. Mathiolus, Nicolás Monardes, Pedro Mexía e Olivia Sabuco.

[22] Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1997, p. XL.

[23] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 54, 60; Diogo do Couto, *Década quarta da Ásia*, ed. Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1999, v. II, p. 314, 227, 301; Rui Manuel Loureiro, *A biblioteca de Diogo do Couto*, Macau, Instituto Cultura de Macau, 1998, p. 395.

[24] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. II, p. 135.

[25] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", in *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1584] 1984, p. 33. Ele evoca também a necessidade de conhecer a "filosofía y geometría y aritmética".

[26] *Ibidem*, p. 33.

[27] André Álvares de Almada, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde, feito pelo capitão André Álvares d'Almada, ano de 1594*, ed. Antonio Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p. 116.

[28] Miguel de Cervantes, *Obras completas*, Ciudad de México, Aguilar, 1991, v. I, p. 169-206.

[29] Sevilha, 1582.

[30] *Mingo revulgo*, in Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 43-44.

[31] Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos, primer siglo 1521-1561*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. XXX-XXXIII.

[32] A epopeia de Terrazas inspira-se na de Ercilla, a *Araucana* (1569), retomando modelos homéricos e virgilianos.

[33] *Historia del descubrimiento e conquista del Perú* (1555), in Rolena Adorno, *Guamán Poma, Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas University Press, 1988, p. 14. Guamán Poma busca também em Diego Fernández el Palentino, *Historia del Perú*, 1577 (*ibidem*, p. 15).

[34] Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra, Rolena Adorno, Jorge L. Urioste, Ciudad de México, Siglo XXI, [1615] 1980, v. III, p. 997.

[35] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. II, p. 44.

[36] Provavelmente na segunda edição, Veneza, 1574 (*ibidem*, p. 105, 117).

[37] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 43.

[38] Ver Capítulo V, nota 29.

[39] Giovanni Nanni – ou Annius de Viterve – é o autor do falso Bérose, uma falsificação que dá raízes históricas ilustres à monarquia hispânica. Ele influencia cronistas como Oviedo, Calancha, Gregorio Garcia.

[40] João dos Santos, *Etiópia oriental*, ed. Luís de Albuquerque, [Évora, Manuel de Lyra, 1609] Lisboa, Biblioteca da Expansão Portuguesa, 1989, II, p. 10.

[41] Poma de Ayala, *op. cit.*, v. III, p. 997. "Hizo [...] conbentio doctícimo llamado Yndiario". Guamán Poma tira daí reflexões sobre as migrações humanas revistas à luz da Bíblia e nela se inspira em sua concepção romanizada do *ayllu* andino.

[42] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 60.

[43] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. CXIV.

[44] *Ibidem*, p. 76.

[45] *Ibidem*, p. 503.

[46] Orta, *op. cit.*, t. II, p. 84.

[47] *Ibidem*, p. 244. Ver também o prefácio de Dimas Bosque que recrimina aos antigos e aos modernos terem escrito "tantos enganos e fábulas" sobre as plantas da Ásia (*ibidem*, t. I, p. 11).

[48] *Ibidem*, t. II, p. 333.

[49] *Ibidem*, t. I, p. 79, 31. Ele ataca particularmente os italianos que "dizem mal dos arábios e de alguns mouros nascidos na Espanha e de outros da Pársia, chamando-lhes maumetistas bárbaros".

[50] *Ibidem*, p. 197.

[51] Joan Paul Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 124-126; Donald F. Lach, *Asia in the Eyes of Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1965, "The Century of Discoveries, v. I", p. 164-166. Os médicos da Índia e da Turquia não encontram tampouco benevolência aos olhos do médico português (Orta, *op. cit.*, t. I, p. 145).

[52] Enrique Beltrán, "Francisco Hernández como zoólogo", in Francisco Hernández, *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, t. VII, p. 228.

[53] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 32. E, mais longe, "Cosas que si sólo las oyera Plinio, quedara absorto y espantado" (*ibidem*, p. 35).

[54] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 224, 110.

[55] *Ibidem*, p. 76.

[56] Poma de Ayala, *op. cit.*, v. III, p. 1160, 998. Murúa é o autor de *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas* (1611).

[57] Cárdenas, *op. cit.*, p. 27.

[58] Luís Fróis, *Traité sur les contradictions de moeurs entre Européens et Japonais*, trad. Xavier de Castro e Robert Schrimpf, apres. José Manuel Garcia, Paris, Chandeigne, 1993, p. 67.

[59] Paulo da Trindade, *Conquista espiritual do Oriente*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, v. I, 1952, p. 5; Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 477.

[60] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Maria Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, v. I, p. 277.

[61] Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, 1999, p. 154.

[62] *Real Cédula* de Felipe II, 22 abr. 1577, in *Códice franciscano: nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, Ciudad de México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944, p. 267.

[63] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 63.

[64] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 34.

[65] Brading, *op. cit.*, p. 150.

[66] Almada, *op. cit.*, p. 22.

[67] Gaspar da Cruz (Cruz, *op. cit.*) evoca os testemunhos de velho chinês e mesmo de um senhor da Pérsia (p. 28).

[68] León-Portilla, *op. cit.*, p. 206.

[69] Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 78.

[70] Francisco Hernández, *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, t. II, p. 43, 85, 86, 76 e t. III, p. 131.

[71] José da Silva Horta, "Evidence for a Luso-African Identity in 'Portuguese' Accounts on Guinea of Cape Verde (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", in *History in Africa*, n. 27, p. 113, 123, 127, 2000. Donelha descreve a invasão Fulbe que se desenrolou na segunda metade do século XV, apoiando-se na tradição oral, familiar e africana, em particular no testemunho de fulos idosos, vindos para se estabelecerem em Cabo Verde.

[72] André Donelha, *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné e de Cabo Verde*, ed. Avelino Teixeira da Mota *et al.*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1977, p. 23

[73] Bethencourt, Chadhuri, *op. cit.*, t. I, p. 429.

[74] Hernández, *op. cit.*, t. II, p. 163 e t. III, p. 294.

[75] Horta, *op. cit.*, p. 113.

[76] Orta, *op. cit.*, t. II, p. 85, 89; *ibidem*, *op. cit.*, t. I, p. 60.

[77] Almada, *op. cit.*, p. 22.

[78] *Ibidem*, p. 105, 111.

[79] O Pégu corresponde a atual Birmânia (Cruz, *op. cit.*, p. 28). Galiote Pereira, Amaro Pereira e Mateus de Brito informaram a Gaspar da Cruz (*ibidem*, p. 30). Essas informações se revelavam tanto mais preciosas quanto já haviam sido deitadas em escrita, como era o caso do tratado de Galiote Pereira que pilha nosso dominicano. Ver Galiote Pereira, *Algumas cousas sabidas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

[80] Basta percorrer o capítulo que lhe consagra Gaspar da Cruz (Cruz, *op. cit.*, cap. XXI, "Das prisões e troncos da China", p. 209-213).

[81] Sanjay Subrahmanyam, *L'empire portugais d'Asie, 1500-1700*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 337-330.

[82] Louise Bénat Tachot, "El Nuevo Mundo visto desde Valladolid y Sevilla: 1542 y 1552", in Clara García, Manuel Ramos Medina (ed.), *Ciudades mestizas: Actas del III Congreso Internacional Mediadores Culturales*, Ciudad de México, Condumex, 2001, p. 15-354.

[83] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. 100.

[84] A descoberta feita na "serra de Copaoba" em dezembro 1598 intriga Brandão: "Uma novidade e estranheza que me causou espanto" (Brandão, *op. cit.*, p. 27-30).

[85] Cruz, *op. cit.*, p. 188.

[86] *Ibidem*, p. 187, 188.

[87] Couto, *Década quarta da Ásia*, p. 76.

[88] Poma de Ayala, *op. cit.*, v. I, p. 9.

[89] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 107

[90] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 528.

[91] Almada, *op. cit.*, p. 116.

[92] Brandão, *op. cit.*, p. 30, 216.

[93] Orta, *op. cit.*, t. I, p. 78.

[94] Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 9.

[95] Luís Gerónimo de Oré, *Rituale, seu manuale peruanum et forma brevis...*, Napoli, Jacobum Carlinum e Constantinum Vitalem, 1607.

[96] O jesuíta italiano Valignano, para que os jesuítas em missão no arquipélago aprendessem a língua japonesa e se adaptassem aos costumes locais. Matteo Ricci na China trabalhará com o mesmo objetivo. Ver Capítulo XVI.

[97] Lothar Knauth, *Confrontación transpacifica: El Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 131.

[98] Diego Gonzáles Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quechua*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, [1609] 1952.

[99] Gaspar de San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, ed. Manuel Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, 1975, p. 714.

[100] Brading, *op. cit.*, p. 157.

[101] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 271.

[102] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. 388.

[103] Cruz, *op. cit.*, p. 77. Tame seria uma transcrição de Ta Ming ("Grande Ming") e Tamgin remeteria a Ta Ming Jên ("gentes do Grande Ming") – nota de Rui Loureiro.

[104] A proximidade é, aliás, tão forte, que por todo lado as línguas ibéricas carregam-se de empréstimos locais: malaiala, cocama, malaio, árabe e persa, para o português da Ásia (Couto, *Década quarta da Ásia*, v. II, p. 106), náuatle e maia, para o castelhano do México.

[105] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 34.

[106] *Ibidem*, p. 35.

[107] Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da milícia e governo do estado da Índia oriental*, ed. Benjamin N. Teensma, Luís Filipe Barreto, George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 41.

[108] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 474.

[109] Fróis, *op. cit.*, p. 44, 64, 57.

[110] Almada, *op. cit.*, p. 121, 97, 90.

[111] Brandão, *op. cit.*, p. XLVIII, *jatuaíba*, árvore da família da meliáceas; *maçaranduba*, árvore da família das sapotáceas; *copauba*, árvore da família das leguminosas; *camaçari*, árvore da família das ternstraemiáceas. Ver Antonio Geraldo da Cunha, *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*, São Paulo, Editora UnB, 1978.

[112] *Ibidem*, p. XLIX. *maniçoba*: "guisado feito com grelos de mandioca, carne e peixe"; *carimã*: "farinha de mandioca, seca e fina"; *mingau*: "alimento de consistência pastosa, preparada com farinha de mandioca, diluída e cozida em água ou em leite"; *beiju*: "bolo de farinha de mandioca".

[113] *Nhandu* ou *nandous*: ordem dos rheiformes, família das *Rhéidées*; *mutum*: pássaro do gênero galináceo, família dos cracídeos.

[114] Orta, *op. cit.*, t. II, p. 84.

[115] *Ibidem*, t. I, p. 77.

[116] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. 384.

[117] A história das especiarias constitui um dos laços de uma historiografia preocupada em pensar o mundo, jogando com os dados asiáticos e europeus. O negócio é, com efeito, mundial: chineses, povos das Molucas e da Índia, muçulmanos, persas, italianos, castelhanos e portugueses, todos interviram num ou noutro momento nesses circuitos.

[118] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. 389.

[119] Tanto quanto, aliás, sua apreciação do papel dos chineses. Ver o comentário de Luís Filipe F. R. Thomaz, in Couto, *Década quarta da Ásia*, v. II, p. 81-83.

[120] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. 389, 388.

[121] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 478; León-Portilla, *op. cit.*, p. 208.

[122] Ver Capítulo XVI.

[123] Peter Mason, *Infelicities: Representations of the Exotic*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1999.

[124] Orta, *op. cit.*, t. I, p. 45-55, ou a diferença entre as "razões persuasivas" e as "demonstrações" em sua investigação sobre as origens do âmbar.

[125] O gênero dos *Problemata* inspira-se na coleção medieval e pseudoaristotélica dos 900 problemas ou questões que dizem respeito aos fenômenos naturais (medicina, história natural, metereologia). Trata-se de explicar os fenômenos oferecendo uma discussão acessível a um público maior que o comum (Brian Lawn, *The Salernitan Questions*, Oxford, Oxford University Press, 1961). A literatura consagrada aos segredos visava descrever fenômenos devidos a causas ocultas.

[126] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 64.

[127] Maria Luisa Rodríguez Sala (ed.), *El eclipse de Luna: misión científica de Felipe II en Nueva España*, Huelva, Biblioteca Montaniana, Universidad de Huelva, 1998, p. 82.

[128] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 64.

[129] Cruz, *op. cit.*, p. 74, 255.

[130] Em sua *Quarta década* (1602) (Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. 75-76).

[131] Ver também a "dedicatória ao rei dom Manuel" de Barradas, em seu *Tratado dos deuses gentílicos*... (1618) (Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 472-473).

[132] Uma árvore da família das oleáceas, *Nyctanthes Arbor tristis* (Orta, *op. cit*, t. I, p. 72, nota 1).

[133] *Ibidem*, p. 71.

[134] Cruz, *op. cit.*, p. 104.

[135] Orta, *op. cit.*, t. II, p. 333.

[136] *Ibidem*, p. 201.

[137] Couto, *Década quarta da Ásia*, v. I, p. 76.

[138] Hernández, *op. cit.*, t. II, p. 324.

[139] *Ibidem*, p. 430.

[140] Adriano de Las Cortes, *Viaje de la China*, ed. Beatriz Moncó, Madrid, Alianza Universidad, 1991, p. 329-330.

[141] Poma de Ayala, *op. cit.*, p. XIII; Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos animais e árvores do Maranhão*, ed. Jaime Walter, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos dos Portugueses, 2000, p. 57.

[142] Eloises Quiñones Keber, "Reading Images: The Making and Meaning of the Sahaguntine Illustrations", in J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, Eloises Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, The University of Albany, State University of New York, 1988, p. 205. 544 imagens para os *Primeros Memoriales* e 1.855 para o *Codex de Florence*.

[143] Adorno, *op. cit.*, p. 89-90; Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971, p. 246-247; e Juan Ossio, "Guamán Poma: nueva corónica y carta al rey; un intento de aproximación a las categorias del mundo andino", in *Ideologia mesiánica del mundo andino*, Lima, Biblioteca de Antropologia, Ignacio Prado Pastor, 1973, p. 155-213, 179.

[144] Ver Capítulo XIV.

Capítulo X

Histórias locais, balanço global

[1] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y de las Islas de Tierra Firme*, ed. Angel Maria Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1579-1581] 1967, v. I, p. XXIV.

[2] Diogo do Couto, *Década quarta da Ásia*, ed. Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1999, v. I, p. 529.

[3] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, [Goa, 1563] 1891-1895, v. I, p. 32.

[4] Francisco Rodrigues Silveira, *Reformação da milícia e governo do estado da Índia oriental*, ed. Benjamin N. Teensma, Luís Filipe Barreto, George Davison Winius, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 183, 14.

[5] Estácio da Sylveira, Carta em castelhano ao rei Felipe IV, junho de 1626.

[6] André Álvares de Almada, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde, feito pelo capitão André Álvares d'Almada, ano de 1594*, ed. António Luís Ferronha, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p. 21. Uma visão geral dessas regiões e um estado da bibliografia no fim do último século em *Histoire générale de l'Afrique*, V, "L'Afrique du XVI[e] au XVIII[e] siècle", sob a direção de Bethwell Allan Ogot, Paris, UNESCO, 1999, em particular os capítulos X a XIII, p. 319-472.

[7] Almada, *op. cit.*, p. 111.

[8] *Ibidem*, p. 115.

[9] *Ibidem*, p. 129.

[10] Diogo do Couto, *Década quarta da Ásia*, ed. Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1999, v. I, p. 76.

[11] *Ibidem*, p. 388, 389.

[12] Almada, *op. cit.*, p. 90.

[13] Gaspar da Cruz, *Tratado das coisas da China*, ed. Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Cotovia, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, [1569-1570] 1997, p. 72-73.

[14] Mesmo os chineses, colocados à frente das sociedades do mundo em muitos domínios, são criticados: "não tem esta gente conhecimento algum de Deus, nem entre todos eles se acha rastro de tal conhecimento", deplora o dominicano Gaspar de Cruz, que lhes nega o menor conhecimento de filosofia natural (*ibidem*, p. 249). Da palavra ao gesto idolátrico, há apenas um passo: como muitos missionários na América e na Ásia, Gaspar da Cruz quebra alguns ídolos na China (*ibidem*, p. 256).

[15] Cruz, *op. cit.*, p. 252-253.

[16] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O' Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

[17] Este viveu mais de 50 anos na Índia, em Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. II, p. 472.

[18] Em seu *Tratado sobre o hinduísmo*, redigido em Madura, por volta de 1611 (*ibidem*, p. 472).

[19] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 341.

[20] Joan Paul Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[21] Almada, *op. cit.*, p. 100.

[22] Carlos Alberto Zerón, "Pombeiros e tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na África", in Rui Manuel Loureiro, Serge Gruzinski (ed.), *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, p. 15-38.

[23] A chegada dos holandeses à costa da África reforçará a polissemia mestiça do *feitiço*. Ver Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975; William Pietz, "The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish", *Res*, 13, p. 23-45, 1987.

[24] Almada, *op. cit.*, p. 123, 118.

[25] Federico Garza Carvajal, *Vir. Perceptions of Manliness in Andalucia and Mexico, 1561-1699*, Amsterdam, Amsterdam Historische Reeks, 2000, p. 174-175; Timothy Brook, *The Confusion of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1998, p. 231.

[26] Almada, *op. cit.*, p. 72.

[27] *Ibidem*, p. 109, 86, 106-107.

[28] *Ibidem*, p. 109, 93.

[30] Diogo do Couto, *Diálogo do soldado prático*, ed. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p. 90.

[31] Cruz, *op. cit.*, p. 254-255.

[32] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 102.

[33] Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra, Rolena Adorno, Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, [1615] 1980, p. 822.

[34] Rolena Adorno, *Guamán Poma, Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas University Press, 1988, p. 73.

[35] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Maria Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, v. I, p. 305; *ibidem*, v. I, p. 33. Os espanhóis empregam o termo *policia* para designar o que hoje chamaríamos civilização.

[36] Durán, *op. cit.*, v. I, p. XXV, p. 187.

[37] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas...*, in *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 404.

[38] *Ibidem*, p. 35.

[39] Sobre esse assunto, Solange Alberro, *Les espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin/EHESS, 1992.

[40] Silveira, *op. cit.*, p. XXXVI.

[41] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 208, 210.

[42] Cruz, *op. cit.*, p. 104.

[43] Simão Estácio da Sylveira, *Relação sumária das cousas do Maranhão*, ed. Darcy Damasceno, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976.

[44] Francisco Hernández, *Obras completas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, t. II, p. 162.

[45] Almada, *op. cit.*, p. 89.

[46] Derivado de *Franquia*, referência à presença dos Francos no Oriente, quando das cruzadas.

[47] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 107.

[48] Cruz, *op. cit.*, p. 222.

[49] *Ibidem*, p. 224.

[50] Cruz, *op. cit.*, p. 73.

[50] Marcelo Ribadeneyra, *Historia de las islas del archipielago y reynos de la Gran China, Tartaria, Cucuchinchina, Malaca, Siam, Camboxa y Iappon*, Barcelona, Gambreil Graeills y Giraldo Dotil, 1601, p. 421.

[51] Os relatos atribuídos aos embaixadores japoneses, vindos à Europa no fim do século XVI, teriam podido nos informar sobre sua percepção da monarquia, se eles não tivessem passado pelo filtro de uma reescrita jesuíta. Eles nos oferecem, em compensação, a imagem que queríamos dar aos asiáticos de uma Europa católica e filipina, de ortodoxia e de homogeneidade factícias (*De missione legatorum japonensium ad romanam curiam...*, Macau, Companhia de Jesus, 1590, ed. portuguesa: Duarte de Sande, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*, por Américo da Costa Ramalho, Macau, Fundação Oriente, 1997).

[52] Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 858.

[53] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", in René Acuña (ed.) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1584] 1984, p. 105-106.

[54] Almada, *op. cit.*, p. 100, 88.

[55] Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación*, ed. Luís Gonzáles Obregon, Jesus Medina Editor [1604], 1970, p. 59.

[56] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 174. A mesma página exibe o desprezo pelos portugueses, ressentido pelos nobres Tlaxcaltecas.

[57] *Ibidem*, p. 110-111, "los cuales engaños han durado tantos siglos"; ver p. 277-285 sobre as expedições na Ásia.

[58] *Ibidem*, p. 110. Ver as expressões "henchir toda la redondez de la tierra" e "ensancharse mas por el universo".

[59] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 130.

[60] O médico Garcia da Orta refere-se várias vezes à América para destacar comparações que lhe parecem inapropriadas: "não me parece versimile o que diz o escritor de Nova Espanha, dizendo que os Indios ocidentaes e os do Brazil se pareciam aos Indios orientaes" (Orta, *op. cit.*, v. II, p. 106).

[61] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 131.

[62] *Ibidem*, p. 132.

[63] Ver suas reflexões sobre o papel de Calicute como encruzilhada do comércio de santal, frequentado pelos comerciantes chineses que ali possuíam uma feitoria (Orta, *op. cit.*, v. II, p. 285-286 e 296-297).

[64] Orta, *op. cit.*, v. I, p. 204-205, 49.

[65] Almada, *op. cit.*, p. 132, 115.

[66] Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 25.

[67] *Ibidem*, p. 889.

[68] Durán, *op. cit.*, v. I, p. XXV.

[69] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 138.

[70] Almada, *op. cit.*, p. 131.

[71] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 8-10.

[72] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 33.

[73] Orta, *op. cit*, v. I, p. 60.

[74] Sylveira, *op. cit.*

[75] Orta, *op. cit*, v. I, p. 151.

[76] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 133.

[77] Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1997, p. LI

[78] *Ibidem*, p. LII. L, LI.

[79] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 123.

[80] Silveira, *op. cit.*, p. 199.

[81] *Ibidem*, p. 22, 23.

[82] Durán, *op. cit.*, v. I, p. 188.

[83] Poma de Ayala, *op. cit.*, v. III, p. 982, 929.

[84] *Ibidem*, p. 1017.

[85] Como em "The social radicalism and medieval piety of William Langland's *Piers Plowman*", in David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 165.

[86] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 3, 7.

[87] Assim como López de Gómora, ou a *Historia pontidicial y católica*, de Gonzalo de Illescas.

[88] Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, ed. Rafael Tena, Ciudad de México, Conaculta, 1998, v. I, p. 274-275.

[89] *Ibidem*, p. 274, 277.

[90] *Ibidem*, p. 293. A junção física dos dois mundos não se cumprirá senão algumas páginas mais adiante, em 1518, com a invasão espanhola do México.

[91] Ele é designado em náuatle por um advérbio de lugar – *ypan*, "aqui".

[92] *Ibidem*, p. 191. Aproximaremos essa interpretação da maneira como um autor crioulo, Antonio de Saavedra Guzmán, liga os conceitos de *nuevo mundo* e de *mexicano imperio* (*El peregrino indiano*, ed. José Rubén Romero Galván, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, [1599] 1989, p. 71, 72).

[93] A investigação deveria estender-se ao resto da América ibérica, à África, à Ásia, sem esquecer o mundo mediterrâneo ao qual a obra de Bartolomé e Lucile Bennassar nos introduziu admiravelmente: *Les Chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989.

[94] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 201.

[95] *Ibidem*, p. 202.

[96] Saavedra Guzmán, *op. cit.*, p. 74.

[97] Uma reflexão sobre esse tema foi levada aos colóquios "Passeurs culturels", reunidos em Sevilha (1995), Lagos (1997), Cidade do México (1999), Tiradentes (2001) e Lima (2002). Ver, por exemplo, Loureiro, Gruzinski, *op. cit.*

[98] Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 239.

[99] Ver Jorge Alberto Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, v. I, p. 166.

[100] Adorno, *op. cit.*, p. 142.

[101] *Ibidem*, p. 143.

[102] Poma de Ayala, *op. cit.*, v. II, p. 798; Brading, *op. cit.*, p. 159.

[103] Couto, *Diálogo do soldado prático*, p. 133.

[104] Sobre os *middle grounds* que podem também ser Lisboa e Sevilha, Louise Bénat Tachot, "El Nuevo Mundo visto desde Valladolid y Sevilla 1542 y 1552", in Clara García, Manuel Ramos Medina (ed.), *Ciudades mestizas: Actas del III Congreso Internacional Mediadores Culturales*, Ciudad de México, Condumex, 2001, p. 15-354.

[105] Se a maioria dos *experts* permanece fiel à monarquia, individualidades escapam à regra, por razões diversas: no Japão, o jesuíta Christóvão Ferreira abjura o catolicismo. Voltando à Holanda, o secretário do arcebispo de Goa, Lindschoten, passa para o campo dos heréticos e dos inimigos de Madri, aos quais ele oferece seus conhecimentos sobre a Ásia portuguesa.

Capítulo XI

As primeiras elites mundializadas

[1] A obra clássica de Ernesto Schäfer, *El consejo real y supremo de las Indias*, Sevilha, 1935 e 1947, 2 volumes, contém muitos exemplos dessas trajetórias intercontinentais; ver também *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, ed. Lewis Hanke, Celso Rodriguez, Madrid, Atlas, 1978; José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 4 v.

[2] *Ibidem*, p. 236, 240.

[3] *Los virreyes...*, v. II, p. 158.

[4] Luís Mendes de Vasconcelos, *Do sítio de Lisboa*, ed. José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, 1990; Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 96-97.

[5] Martín Ignacio de Loyola, *Viaje alrededor del mundo*, ed. J. Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Historia 16, 1989, p. 31.

[6] Juan González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, Madrid, Miraguano Ediciones, Polifemo Ediciones, [1585] 1990. Depois da edição romana, saíram as edições espanholas (Valência, 1585; Barcelona e Madri, 1586; Saragoça, 1588; Medina del Campo, 1595), edições de Antuérpia, italianas (seis em Roma, uma em Gênova, uma outra em Veneza, só no ano 1586), alemãs (Frankfurt, 1589; Leipzig, 1597); holandesas, francesas (em 1588, 1589, 1600), inglesas (Londres, 1588) e latinas (Frankfurt, 1589 e 1599; Antuérpia, 1595; Genebra, 1606) (Loyola, *op. cit.*, p. 89).

[7] *Ibidem*, p. 11, 159.

[8] *Ibidem*, p. 36, 43.

[9] *Ibidem*, p. 47.

[10] *Ibidem*, p. 69.

[11] *Ibidem*, p. 71. Assunción é o outro nome deste bispo.

[12] *Ibidem*, p. 81, 84.

[13] Alice Piffer Canabrava, *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1984.

[14] Loyola, *op. cit.*, p. 63, 72.

[15] Sobre o papel do cristão novo Diogo de Vega Gadella, "Judeus e cristãos-novos no Rio da Prata: a ação do governador Hernandarias de Saavedra", in Anita Novinsky, Maria Luiza Tucci Carneiro (ed.), *Inquisição: ensaios sobre mentalidades, heresias e arte*, São Paulo, Edusp, 1992, p. 355-388.

[16] Loyola, *op. cit.*, p. 125, 134.

[17] *Ibidem*, p. 159, 200.

[18] *Ibidem*, p. 188 (Malaca), 165-166.

[19] Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680): declive imperial y adaptación*, Leuven, Avisos de Flandres, Leuven University Press, 2001.

[20] Bernardino de Sahagún saúda os progressos da fé cristã na Ásia: "Porque por las islas y por esta Nueva España y el Perú [la fé católica] no há hecho mas de pasar de camino y aun hacer camino para poder conversar con aquelas gentes de las partes de la China" (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Maria Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, v. III, p. 357).

[21] Como pregava o presidente da audiência de Charcas: "Conviene que Tucumán tenga puerto en Buenos Aires." O bispo de Tucumán denunciava as consequências nefastas de um fechamento de Buenos Aires: "Si el puerto de Buenos Aires se cierra del todo, andaremos desnudos o vestidos de pellejos (...)" (Loyola, *op. cit*, p. 64).

[22] *Ibidem*, p. 81.

[23] *Ibidem*, p. 80, 82. A América do Sul e a Ásia hispano-portuguesa não esgotaram os ardores de Martín Ignacio de Loyola. Parece que ele teria acariciado o projeto de converter os índios do Novo México. O empreendimento lhe teria aberto uma terceira frente, em pensamento, talvez, de retomar pela América do Norte a rota da China.

[24] Rodrigo de Vivero, *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indes*, ed. Juliette Monbeig, Paris, SEVPEN, 1972.

[25] *Ibidem*, p. 290, 123, 34. Pedro Fernández Navarrete é o autor de *Conservación de monarquia y discursos políticos*, Madrid, 1626. Sobre a obra de Pierio e o *Horapollo*, Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 182, 184-186; e Horapollo Niliacus, *The Hieroglyphics of Horapollo*, trans. and intr. George Boas, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[26] Vivero, *op. cit.*, p. 163.

[27] *Ibidem*, p. 157.

[28] Sobre Cholula, Gruzinski, *op. cit.*, p. 207-214.

[29] Vivero, *op. cit.*, p. 51, 157.

[31] Lothar Knauth, *Confrontación transpacifica: El Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 182-184; Vivero, *op. cit.*, p. 14-15.

[32] George Sansom, *Histoire du Japon: des origines aux débuts du Japon moderne*, Paris, Fayard, 1988, p. 760; Mary Ellizabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge, Harvard University Press, 1982; do mesmo autor, *The Culture of Civil War in Kyoto*, Los Angeles, London, University of California Press, 1993.

[33] Vivero, *op. cit.*, p. 160, 135-136, 138.

[34] *Ibidem*, p. 139.

[35] *Ibidem*, p. 117, 90, 116.

[36] *Ibidem*, p. 86, 109, 108.

[37] *Ibidem*, p. 93.

[38] *Ibidem*, p. 105.

[39] *Ibidem*, p. 106.

[40] *Ibidem*, p. 121, 122.

[41] Maria de Fátima Silva Gouvea, "Salvador Correia de Sá e Benevides", in Ronaldo Vainfas, *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2000, p. 518-520; Charles Ralph Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola*, London, Athlone Press, University of London, 1952; Alencastro, *op. cit.*, p. 365-366.

[42] *L'encomienda* assegura a seu detentor o recebimento de importantes lucros agrícolas.

[43] Alencastro, *op. cit.*, p. 234.

[44] A expressão é de Luiz Felipe de Alencastro (Alencastro, *op. cit.*).

[45] *Ibidem*, p. 208, 148.

[46] *Ibidem*, p. 262-263.

[47] *Ibidem*, p. 202.

[48] *Ibidem*, p. 286, 289, 306.

[49] Vivero, *op. cit.*, p. 77.

[50] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 121.

[51] Ludwig Pfandl, *Historial de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, Ed. Sucs de Juan Gili, 1933, citado em José Rojas Garcidueñas, *Bernardo de Balbuena: la vida y la obra*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 153.

[52] Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, p. 12.

[53] Nascido no México, Antonio descende do duque de Medina Sidonia e do primeiro conde de Castellar, Hernán Darías de Saavedra, em Antonio de Saavedra Guzmán, *El peregrino indiano*, ed. José Rubén Romero Galván, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, [1599] 1989, p. 38.

[54] Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 412; José F. de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 30, 34.

[55] A obra é publicada em Madri, em 1599, por Pedro Madrigal.

[56] O crítico M. Menéndez y Pelayo prefere falar de plágio (Rojas Garcidueñas, *op. cit.*, p. 98, 101).

[57] Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, p. 55.

[58] No atual estado de Sinaloa.

[59] Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 322.

[60] Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Viscaya e Nuevo León*, Ciudad de México, Robredo, [*ca.* 1605] 1940, p. 102.

[61] Gerhard, *op. cit.*, p. 176-180.

[62] Rojas Garcidueñas, *op. cit.*, p. 57.

[63] Alfonso Méndez Placarte, *Poetas novohispanos: primer siglo (1521-1621)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. XLIII.

[64] Rojas Garcidueñas, *op. cit.*, p. 56, nota 35; *ibidem*, p. 148.

[65] *Ibidem*, p. 115.

[66] Bernardo de Balbuena, *El Bernardo*, ed. Noé Jitrik, México, Secretaria de Educación Pública, [1. ed., Ciudad de México, 1624] 1988, p. 128.

[67] *Ibidem*, p. 137-138.

[68] Ver Aníbal Pinto de Castro, "Camões, poeta pelo mundo em pedaços repartido", *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, n. 7-12, p. 199-224, 1980.

[69] Balbuena, *El Bernardo*, p. 131.

[70] Luís de Camões, *Os lusíadas*, 6. ed., Porto, Editora Porto, [s.d.], canto X, 80.

[71] *Ibidem*, p. 420, canto X, 77.

[72] *Ibidem*, p. 426, canto X, 91.

[73] Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, p. 64.

[74] António José Saraiva, *Estudios sobre a arte d'Os Lusíadas*, Lisboa, Gradiva, 1995, p. 136.

[75] Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 263.

[76] Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, p. 122.

[77] "O que reúne os agregados aqui estudados é o fato de que o conjunto de seus membros encontra-se confrontado com circunstâncias concretas similares: nomeação em um mesmo corpo administrativo...", Jean-Pierre Dedieu, "Une approche 'fine' de la prosopographie", in Robert Descimon, Jean-Frédéric Schaub, Bernard Vincent, *Les figures de l'administrateur*, Paris, EHESS, 1997, p. 236.

[78] Vivero, *op. cit.*, p. 51.

[79] Em 1562, com a idade de 22 anos, ele se junta à Companhia. Acha-se em Roma de 1562 a 1565, no Peru de 1572 a 1586, na Nova Espanha até 1587. De volta à Europa, permanece em Madri, depois em Roma (1588), em Aragon, em Andaluzia, novamente em Roma (1593-1594). Morre em Salamanca em 1600.

[80] Se o essencial de sua obra, principalmente sua *Historia natural y moral de las Indias* (1590), é consagrada às Índias ocidentais, Acosta escreveu também na Cidade do México dois tratados sobre a China, *Parecer sobre la guerra de China* e *Fundamentos que justifican la guerra contra China*, e traduziu a *Ciropedia*, de Xenofonte.

[81] Alencastro, *op. cit.*, p. 235 e nota 246, p. 444.

[82] Rubio Mañé, *op. cit.*, v. I, p. 229.

[83] *Ibidem*, p. 240.

[84] Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación*, ed. Luís Gonzáles Obregon, Jesus Medina Editor, [1604] 1970, p. 239.

[85] Muitas outras figuras poderiam ilustrar este capítulo. A de Antonio de León Pinelo (*Epitome de la Biblioteca Oriental i Occidental, Nautica i Geográfica*, Madrid, Juan González, 1629), filho de uma família de cristãos novos e grande servidor da monarquia, entre os Andes e Madri, é fascinante (David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 200, 204). A atitude das elites mundializadas em face da crise da monarquia católica exige o confronto de duas figuras maiores, o jesuíta Antônio Vieira e o bispo Juan Palafox y Mendoza.

Quarta parte
A ESFERA DE CRISTAL

Capítulo XII
A pista dos objetos

[1] Zinadîm, *História dos Portugueses, no Malabar*, ed. David Lopes, Lisboa, Antígona, [1579-1583] 1998, p. 52.

[2] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y de las Islas de Tierra Firme*, ed. Angel Maria Garibay K., México, Editorial Porrúa, [1579-1581] 1967, 2 v. A vinheta ilustra o parágrafo V do Capítulo LXIX.

[3] Biombo atribuído a Kano Domi (1593-1600), Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. Ver Maria Helena Mendes Pinto, *Biombos Namban. Namban Screens*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1993.

[4] É assim que os japoneses chamavam os navios portugueses (Charles Ralph Boxer, *O grande navio de Amacau*, Lisboa, Fundação Oriente, 1989, p. 12).

[5] Rafael Moreira, "Cultura material e visual", in Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. I, p. 483.

[6] Ezio Bassani, W. Fagg, *Africa and the Renaissance: Art in Ivory*, New York, The Center for African Arte, 1988; E. Bassani, "Gli olifanti afroportoghesi della Sierra Leone", *Critica d'Arte*, n. 163-165, p. 175-301, 1979; do mesmo autor, "Additional Notes on the Afro-Portuguese Ivories", *African Arts*, v. XXVII, n. 23, p. 34-35, jul. 1994.

[7] Pode-se admirar uma série dessas peças no catálogo *Exotica: The Portuguese Discoveries and the Renaissance Kunstkammer*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 94-108.

[8] Esteban Mira Caballos, *Indios y mestizos en la España del siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana, 2000; Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, ed. Francisco Adolfo de Varnhagen, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editor Massangana, 2000, cap. CXCV, p. 350.

[9] Durán, *op. cit.*, v. II, p. 548, cap. LXXV, par. 14 e 15.

[10] *Exotica*, p. 111. Este cofre de relíquias, que pertenceu ao tesouro da catedral de Lisboa, possui uma forma piramidal de origem islâmica, mas seus ornamentos de prata esculpida são da mão de um ourives europeu. Outros cofres do mesmo tipo foram acabados por ourives espanhóis e suas formas inspiram-se nos cofres de couro que acompanham os portugueses.

[11] *Exotica*, p. 132. Dresden, *Grünes Gewölbe*, inv. N. III 243.

[12] Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

[13] *Exotica*, p. 144-145.

[14] Hoje conservado em Madri, no Museu Nacional de Artes Decorativas, em *Exótica*, p. 102.

[15] Annemarie Jordan Gschwend, "The Marvels of the East: Renaissance Curiosity Collection in Portugal", in Nuno Vassallo e Silva (ed.), *The Heritage of Rauluchantim*, Lisboa, Museu de São Roque, 1996, p. 99.

[16] *Exotica*, p. 102-103.

[17] *El arte en la corte de los arquiduques Alberto de Austria e Isabel Clara Eugenia: un reino imaginado (1598-1633)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, p. 145-147.

[18] *Exotica*, p. 144.

[19] *Ibidem*, p. 152.

[30] Alessandra Russo, "Plumes of Sacrifice: Transformations in Sixteenth-century Mexican feather art", *Res*, 42, p. 226-250, Autumn 2002.

[31] Figuras excepcionais como Ferdinand Cron, o mensageiro dos Fuggers, em Goa, encarnam essa mobilização dos talentos e dos gostos, em K. S. Mathew, *Indo-Portuguese Trade and the Fuggers on Germany*, New Delhi, Manoar, 1997, p. 21-22.

[32] *Exotica*, p. 114.

[33] Adalgisa Lugli, *Naturalia et Mirabilia: les cabinets de curiosités en Europe*, Paris, Adam Biro, 1998.

[34] Conservado no palácio da Assembleia Nacional (Paris).

[35] *Exotica*, p. 151.

[36] Bernal Diaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Joaquin Ramirez Cabañas, Ciudad de México, Editorial Porrúa, t. II, p. 362.

[37] *Ibidem*, p. 154.

[38] Ver Capítulo IV.

[39] *Exotica*, p. 120-121.

[30] *Ibidem*, p. 151. Annemarie Jordan Gschwend, "A crystal elephant from the Kunstkammer of Catherine of Austria", *Jahrbuch des Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, 87-88, Kunsthistorisches Museum, p. 121-126, 1991-1992; e *Exotica*, p. 144.

[31] Detlef Heikamp, *Mexico and the Medici*, Firenze, Editrice Edam, 1972, p. 13.

[32] Citemos também o prato de prata dourada conservado no Palácio Nacional de Ajuda (inv. n. 5155), que representa cenas da vida cotidiana no Congo (reproduzido aqui no Capítulo VI).

[33] *Exotica*, p. 187.

[34] Ver Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 217-221 (edição brasileira: *O pensamento mestiço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Campanhia das Letras, 2001).

[35] *Ibidem*, p. 194-196.

[36] Conservado pelo Museum für Völkerkunde (Viena), inv. n. 118.609.

[37] *Exotica*, p. 103-105.

[38] *Ibidem*, p. 106. As *Heures de La Vierge*, publicadas em Paris, em 1498, parecem ter inspirado os artesãos de Serra Leoa.

[39] O que não exclui que os escravos originários dessa parte da África tenham encontrado no México motivos mal percebidos no seu solo de origem.

[40] Sobre a Árvore de Jessé, Alessandra Russo, "El renacimiento vegetal: árboles de Jesé entre el Viejo Mundo y el Nuevo", In *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, n. 73, p. 5-39.

[41] A *flagellation* de Cristo é uma miniatura mongol realizada no primeiro quarto do século XVII. Ela se assemelha a um afresco do convento franciscano de Cholula (México), que representa São Francisco tirando as vestes e ajoelhando-se diante do papa.

[42] Ebba Koch, "Netherlandish Naturalism in Imperial Mughal painting", *Apollo – The International Magazine of the Arts*, p. 29, November 2000.

[43] Koch, *op. cit.*

[44] Em 1580, os jesuítas haviam ofertado um exemplar ilustrado da Bíblia poliglota, publicada por Christophe Planin, ao imperador Akbar.

[45] J. M. Rogers, *Mughal Miniatures*, London, British Museum Press, 1995, p. 69.

[46] "Senhor, dai-nos a paz", *Exotica*, p. 102-103.

[47] A peça está conservada no Porto, no Museu Nacional de Soares dos Reis, inv. n. 117 Tec. (*Exotica*, p. 183).

[48] Koch, *op. cit.*, p. 30-31.

[49] *Exotica*, p. 184-185.

[50] *Ibidem*, p. 195-197.

[51] O Cristo encimado por um elefante, uma associação que se poderia interpretar de maneira contraditória: imagem do demônio, como sugere a gravura de Lucas de Leyde, ou emblema cristológico que se encontra nos *Coloquios mexicanos*, de Juan Gonzalez de Eslava?

[52] Gruzinski, *op. cit.*

[53] Peter Mason, *Infelicities: Representations of the Exotic*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1999.

[54] Koch, *op. cit.*, p. 30.

[55] Nessas duas regiões do mundo, os artistas "used the European models in a variety of ways from direct copying to combining various elements taken from different pictorial contexts and fusing them into a new pictorial whole"(*ibidem*, p. 30).

[56] Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 33.

[57] Gruzinski, *op. cit.*, p. 194-196.

CAPÍTULO XIII

Os papagaios da Antuérpia

Arte mestiça e arte globalizada

[1] José Guadalupe Victoria, *Baltasar de Echave Orio: un pintor en su tiempo*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, p. 106-109.

[2] "Aquí [los pintores europeos] montan sua talleres y producen obras de una calidad similar a la producción media europea" (Jorge Alberto Manrique, *Una visión del arte de la historia*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, v. III, 2001, p. 242).

[3] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 277 (edição brasileira: *O pensamento mestiço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Campanhia das Letras, 2001).

[4] Apresentamos notáveis manifestações suas em Serge Gruzinski, *L'Aigle et La Sibylle: fresques indiennes des couvents du Mexique*, Paris, Imprensa Nacional, 1994. Sobre o sentido amplo que damos ao termo "maneirista", como uma modalidade tardia da arte do Renascimento, reunindo tanto as produções da *maniera* quanto as da *contramaniera*, ver Jorge Alberto Manrique, "Reflexión sobre el manierismo en México" (*ibidem*, v. III, p. 217-235). Sobre o emprego da expressão "mestiço hispano-americano", em "Investigaciones contemporáneas sobre historia de México", *Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxtepec, 1969*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, University of Texas, 1971. Um outro termo, *tequitqui*, "tributário", foi proposto por José Moreno Villa, em *Lo mexicano en las artes plásticas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1948: ele apresenta o inconveniente de limitar a mestiçagem ao mundo náuatle e mexicano.

[5] Jorge Alberto Manrique, *Manierismo en México*, Ciudad de México, Textos Dispersos Ediciones, 1993, p. 39.

[6] Sobre a política de conciliação levada pelo arcebispo, vice-rei e inquisidor Pedro Moyá de Contreras, Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1987.

[7] José Guadalupe Victoria, *Pintura y sociedad en Nueva España, siglo XVI*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 33-41.

[8] Victoria, *Baltasar de Echave Orio: un pintor en su tiempo*, p. 141.

[9] Manrique, *Una visión del arte de la historia*, p. 201, 207.

[10] Sobre a necessidade de reconsiderar a geografia da arte colonial, Thomas Dacosta Kaufmann, "La geografia artística en América: el legado de Kubler y sus limites", *Anales del I.I.E.*, n. 75, Ciudad de México, 1999, p. 11-27.

[11] José de Mesa, Teresa Gisbert, *Bitti, un pintor manierista en Sudamerica*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1974; José de Mesa, Teresa Gisbert, *El pintor Mateo Pérez de Alesio*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1972.

[12] Belos exemplos no Museu Nacional de Tóquio, ver *Illustrated Catalogue of Tokyo Nacional Museum – Kirisitan Objects: Christian Relics in Japan 16th-19th Century*, Tokyo, Tokyo National Museum, 2001, C.6091, C.698.

[13] Esse termo conota mais a origem longínqua do objeto (grego: *exotikos*, "vindo de fora, estrangeiro") que um sentido contemporâneo. Ele se aproxima de outros qualificativos – *curiosa, mirabilia* – então em uso para designar o efeito produzido pelos objetos vindos de outros lugares.

[14] Jan Brueghel, *Les archiducs devant le château de Mariemont*, München, Alte Pinakothek.

[15] Peeter Snayers, *Le pèlerinage de l'Infante Isabelle à l'église de Laeken*, Bruxelles, Musées Royaux des Beaux-Arts.

[16] Victoria, *Pintura y sociedad en Nueva España, siglo XVI*, p. 123. O paradoxo pretende que a evocação de uma paisagem nórdica apareça em uma obra mestiça, os afrescos da Casa del Dean, em Puebla: patinadores deslizando nos lagos gelados, esporte, obviamente, pouco praticado na Nova Espanha.

[17] Os especialistas deste autor se esforçam, sem grande sucesso, em indicar alusões ao mundo mexicano: a coleta é magra. O teatro espanhol dá um lugar extremamente restrito à experiência americana (Willard F. King, *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo: su mundo mexicano y español*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1989).

[18] Redigida no hemisfério Sul, a descrição em verso de Recife por Bento Teixera convoca Netuno, Argos e Prometeu para nos mostrar este "Oásis tão calmo e tão seguro" (Bento Teixera, *Prosopopeia*, Lisboa, António Alvares, 1601). Sobre uma versão do Brasil, concebida como réplica de Portugal ou Nova Lusitânia, Evaldo Cabral de Mello, *Na ferida do Narciso, ensaio de história regional*, São Paulo, Senac, 2001.

[19] Ver Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Editorial Brasiliense, 1996.

[20] Detlef Heikamp, *Mexico and the Medici*, Firenze, Editrice Edam, 1972.

[21] *El arte en la corte de los arquiduques Alberto de Austria e Isabel Clara Eugenia: un reino imaginado (1598-1633)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, p. 250.

[22] O exemplo das plumas na confecção dos altares da Virgem, em 1618, em Guillermo Tovar de Teresa, *Bibliografia novohispana de arte*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1988, I, p. 55.

[23] Victoria, *Baltasar de Echave Orio: un pintor en su tiempo*, p. 146.

[24] Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, p. 218, 37.

[25] *Ibidem*, p. 221, 223.

[26] "Siendo examinado sabrá dibujar y ordenar cualquier historia sin que haya error ninguno" (*ibidem*, p. 223).

[27] Novas disposições serão tomadas em 1686 (*ibidem*, p. 223).

[28] Tovar de Teresa, *Bibliografía novohispana de arte*, I, p. 74. O caso Ortiz mostra que, no início dos anos de 1570, o controle está ainda longe de ser efetivo. Será preciso, de fato, esperar 1622 para que sejam publicados, na Cidade do México, os decretos do III Concílio Mexicano, cujo "título XVIII" é consagrado à confecção das santas imagens (*ibidem*, I, p. 73).

[29] Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, t. II, p. 539.

[30] Manrique, *Una visión del arte de la historia*, v. III, p. 220, n. 5.

[31] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 95.

[32] *Ibidem*, p. 112.

[33] No Brasil, as elites portuguesas da região do Recife não sonham senão com uma Nova Lusitânia, e sua capital Olinda tinha o ar de uma vila portuguesa (Cabral de Mello, *Na ferida do Narciso, ensaio de história regional*, p. 18).

[34] J. S. Silva Dias, *Camões no Portugal do Quinhentos*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988, p. 95-100, 96.

[35] Javier Marín López, "Cinco nuevos libros de polifonia en la catedral metropolitana de México", *Historia Mexicana*, LII, n. 4, p. 1073-1094, abr.-jun., 2003.

[36] Em Arias de Villalobos, que em seu "Canto intitulado Mercurio" introduz referências à história indiana, uma constante "cobertura" mitológica acaba por afogar as alusões locais: deixando de ser "infiel, selvagem e cruel", a cidade do século XVII não é mais que uma nova Veneza ou uma nova Roma (Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio", in *Obediencia que México (...) dió a Philippe IV*, Ciudad de México, Diego Garrido, 1623).

[37] O inventário póstumo de Vasco de Pereira registra 2.407 gravuras, e sua *Anunciação* inspira-se em um Tiziano reproduzido por Cornelis Cort.

[38] Em 1599, Sevilha teria contado 30 mestres pintores por 100 mil habitantes.

[39] Jonathan Brown, *L'Âge d'Or de la peinture espagnole*, Paris, Flammarion, 1991, p. 116.

[40] O português Vasco Pereira associa-se a Alonso Vázquez, em 1592, para a execução de afrescos e de 50 quadros para um mosteiro local.

[41] Pieter Kampener deixa a cidade em 1562 e o único europeu a se instalar foi o italiano Matteo Perez da Leccio (de Alesio), entre 1583-1584. De 1568 a 1576, depois de 1581 a 1583, este havia trabalhado em Roma (afrescos no Oratoire Del Ganfalone com Federico Zuccaro). Em Sevilha, ele pinta o gigantesco São Cristovão da catedral.

[42] Francisco Pacheco é o autor de uma célebre *Arte de la pintura* (1649), redigida entre 1600 e 1638.

[43] Entre as quais dominam as de Jerónimo Wierix e de Jan Sadeler (Tovar de Teresa, *Bibliografía novohispana de arte*, I, p. 98).

[44] Francisco de La Maza, *El pintor Martín de Vos en México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971. Sobre as chegadas de pintura europeia no Peru, ver Mesa e Gisbert, *El pintor Mateo Pérez de Alesio*, p. 76.

[45] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 538.

[46] Guillermo Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, México, Azabache, 1992, p. 250; Margarita Estella, "Sobre escultura española en América y Filipinas y algunos otros temas", in *Relaciones artísticas entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 81.

[47] Xavier Moyssén, "El San Sabastiásn de Xochimilco", *Boletín del Instituto Nacional de Antropologia e Historia*, México, XXIV, 1966, citado em Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 251, n. 431.

[48] Guillermo Tovar relaciona o conjunto *Sainte Anne, la Vierge et l'Enfant*, com o ateliê de Diego de Pesquera, presente na Cidade do México por volta de 1581 (Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*).

[49] *Ibidem*, p. 216, n. 353.

[50] O santeiro francês Jean Ortiz chega pela primeira vez, por volta de 1566, com o marquês de Falcés (Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 149, 175). Ele volta em 1568, com Martín Enriquez.

[51] Bethencourt, Chaudhuri, *op. cit.*, t. II, p. 538; Vitor Serrão, "A pintura na antiga Índia portuguesa, nos séculos XVI e XVII", *Oceanos*, Lisboa, n. 19/20, p. 19-20, set.-dez. 1994.

[52] Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 103.

[53] Arias de Villalobos, "Canto intitulado Mercurio", in Genaro García, *Colección de documentos para la historia de México*, 1907, v. XII, p. 311-380.

[54] Balbuena, *op. cit.*, p. 80.

[55] Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 233.

[56] O escultor de Bilbao, Juan de Uribarri, ativo em Sevilha entre 1610 e 1611, mora na Cidade do México em 1620-1624 (*ibidem*, p. 227); o escultor Diego Ramírez, originário de Sevilha, trabalha na Cidade do México a partir de 1522.

[57] José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1983, v. I, p. 231, 123.

[58] A revolta dos Gueux explode em abril de 1566 e os iconoclastas atacam as igrejas da Antuérpia em agosto. Em 1567, o duque de Alba chega a Bruxelas e a repressão se desencadeia.

[59] Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 81.

[60] *Ibidem*, p. 80.

[61] *Ibidem*, p. 81.

[62] Os duques de Alcalá e de Medina Sidonia figuram entre sua clientela.

[63] Rubio Mañé, *op. cit.*, v. I, p. 359.

[64] Bem antes dele e desde os primeiros anos da conquista, o franciscano Pierre de Gand havia ensinado a pintura aos índios da Cidade do México.

[65] Esse nomadismo reproduz o dos pintores que trabalham na Europa, a começar por Rubens. Pereyns trabalha na Cidade do México, Tepeaca, Ocuila e Malinalco (1566-1568); Cidade do México (1569-1570); Tula (1574); Tlaxcala e México (1578); Teposcolula (1580); Cidade do México (catedral, 1584-1585); Huejotzingo (1588); Puebla (1589); Andrés de Concha chega em 1568 à Nova Espanha. Encontra-se em Oaxaca (1570-1575); Cidade do México (1575-1578) com Pereyns; Coixlahuaca, Yanhuitlán, Tamazulapa, Achiutla (1576-1587); Teposcolula (1580-1581) ainda com Pereyns; Yanhuitlán (1579); Cidade do México (1581) novamente com Pereyns; Huejotzingo (1584-1585); Oaxtepec (1593); Oaxaca (1594); Cidade do México (1595-1599); Oaxaca (1611-1612).

[66] Conflitos irrompem de tempos em tempos, que se traduzem por denúncias à Inquisição e por processos. Muita preocupação passageira, mas recaídas, afinal, bastantes leves. Por duas vezes, Pereyns se encontra em má situação. Ele se livra por ter pintado uma de suas obras-primas, a *Virgem do perdão*.

[67] Cláudio o faz intervir na Igreja de Santo Domingo, na Cidade do México, enquanto Luís, *maestro mayor* da catedral de Puebla, obtém dele um contrato para realizar o grande retábulo.

[68] Juan de Arrúe, que talvez seja um mestiço – seu pai Juan de Arrúe esposa Maria Calzonzi –, é a exceção que confirma a regra (Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 128).

[69] Balbuena, *op. cit.*, p. 81. O gravurista francês Jean Ortiz não hesita em afirmar: "Nesta terra eu sou aquele que melhor entende desta arte e ninguém pode ser comparado a mim; (...) a excelência de minha pessoa é notória."

[70] Sobre o modelo constituído por Rubens, Simons Schama, *Rembrandt's Eyes*, London, Allen Lane Books, 1999, p. 137-191.

[71] Tovar de Teresa, *Bibliografia novohispana de arte*, I, p. 49. Ele critica as descobertas que arruinaram o país basco e sua língua e denuncia o papel do ouro e da prata nas Índias.

[72] *Ibidem*, p. 52.

[73] Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 116-107.

[74] *Ibidem*, p. 112, 128.

[75] *Ibidem*, p. 80, 71.

[76] Tovar de Teresa, *Bibliografia novohispana de arte*, I, p. 58.

[77] Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 251.

[78] Outros casos de inspiração ibérica direta: San Sebastián de Xochimilco, com a do mesmo santo na igreja da Universidade de Sevilha (*ibidem*, p. 73, n. 90).

[79] Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 347-348.

[80] Juan de Torquemada, *Monarquia indiana*, ed. Miguel León-Portilla, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1615] 1975-1977, v. IV, p. 255. Outros ateliês indígenas empregavam *oficiales* que dirigiam *maestros* de renome, como este Joaquín de Tlatlelolco, que "vivía em la calzada ubicada a un lado del barrio de Tlatelolco" (Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 245).

[81] Tovar de Teresa, p. 80.

[82] *Ibidem*, p. 112.

[83] Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 238.

[84] Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, p. 243.

[85] Silvio Zavala, *Una etapa en la construcción de la catedral de México al rededor de 1585*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1982.

[86] *Ibidem*, p. 30.

[87] *Ibidem*, p. 17-18, 31.

[88] *Ibidem*, p. 14, 18.

[89] Mario Sartor, *Arquitectura e urbanismo en Nueva España, siglo XVI*, México, Azabache, 1992, p. 136; Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, p. 109-110.

[90] Zavala, *op. cit.*, p. 26.

[91] *Ibidem*, p. 22.

[92] Os produtos mais sofisticados do *prêt-à-porter* podem, aliás, ser realizados nas mesmas condições.

[93] Zavala, *op. cit.*, p. 7.

[94] Em Goa, em 1548, a confraria do Rosário pede um grande retábulo para sua capela, alegando que o que ela possuía saía de ateliês indígenas e que a composição de seus óleos e de suas cores deixava a desejar (Zavala, *op. cit.*).

[95] Bethencourt, Chaudhuri, t. II, p. 538.

[96] Manrique, *Una visión del arte de la historia*, p. 206.

Capítulo XIV

As paredes de vidro

Ou a globalização do pensamento

[1] Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos, primer siglo 1521-1561*, Ciudad de México México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. XXXII.

[2] *Do mundo antigo aos novos mundos: humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Évora (1516-1624)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 125.

[3] Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Peru virreinal*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San marcos, 1999.

[4] Sonia Rose, "Un latinista andaluz indianizado: Diego Mexia de Fernangil y la translación de la cultura humanística al Nuevo Mundo", in Rui Manuel Loureiro, Serge Gruzinski (ed.), *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, Séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro Gil Eanes, 1999, p. 395-406.

[5] Os chineses foram os únicos interlocutores europeus a não passar pela aprendizagem das línguas ocidentais, salvo os convertidos destinados ao sacerdócio.

[6] Assim como no Colégio de San Lūis de los Predicadores de Puebla (1558), ver José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974, p. 303.

[7] *Ibidem*, p. 301; sobre os primeiros diplomados, Guillermo S. Fernández de Recas, *Grados de licenciados maestros y doctores en artes, leyes, teologia y todas las faculdades de la Real y Pontificia Universidad de México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963; Mauricio Beuchot, *La real universidad de México, Estudios y textos, II, Filósofos dominicos novo-hispanos (entre sus colegios y la universidad)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

[8] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 304.

[9] Antonio Rubio, *Logica mexicana*, Cologne, 1605, citado em Ignacio Osório Romero, *Antonio Rubio en la filosofia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 96.

[10] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 261.

[11] Rubio, *op. cit.*, citado em Osório Romero, *Antonio Rubio en la filosofia novohispana*, p. 95.

[12] J. S. Silva Dias, *Camões no Portugal do Quinhentos*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988, p. 59

[13] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 239.

[14] *Ibidem*, p. 241: "La lección que (el Dr. Juan García) comenzó a leer se dice haber sido La Lógica del Padre maestro Fray Domingo de Soto" (*ibidem*, p. 241, nota 17).

[15] A biblioteca do convento de Tlalelolco continha os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros de anima Aristotelis*, Lyon, 1600, em Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatlolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, Ciudad de México, Secretaria de Relaciones Exteriores, 1982, p. 49.

[16] Uma explicação desse pensamento na obra clássica de Miguel León-Portilla, *La filosofia náhuatl estudiada en sus fuentes*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

[17] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 262.

[18] *Ibidem*, p. 245.

[19] Trata-se de um comentário da obra de Aristóteles, *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*. Ver Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografia mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1886] 1981, p. 107.

[20] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 248.

[21] *Ibidem*, p. 249.

[22] Embora a recepção das grandes renovações do século XII, que emanavam do mundo mulçumano, tenha sido percebida menos como uma abertura da esfera intelectual medieval sobre o exterior e sobre o mundo não cristão, que como um retorno ao que se pensava ser a essência da doutrina. O acolhimento feito à herança de Bizâncio, depois da queda da cidade, expressava o mesmo estado de espírito. Ver Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1991.

[23] Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 426.

[24] Martín Mulsow, "'Nuove terre' e 'nuovi cieli': la filosofia della natura", in Vasoli, *op. cit.*, p. 428-429.

[25] Saverio Ricci, *Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice, 2000; e Michele Coliberto, *A ruota del tempo: interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 2000.

[26] William Eamon, *La scienza e i segreti della Natura: i "libri di segreti" nella cultura medievale e moderna*, Genova, Edizioni Culturali Internazionali, 1999, p. 316 (ed. original: *Science and the Secrets of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1994).

[27] Eamon, *op. cit.*, p. 297.

[28] *Ibidem*, p. 299.

[29] *Ibidem*, p. 321.

[30] É assim que Bodin ataca Giambattista della Porta, em sua *Démonomanie des sorciers* (1580), em Eamon, *op. cit.*, p. 303, n. 47.

[31] *Ibidem*, p. 303.

[32] Muslow in Vasoli, *op. cit.*, p. 430.

[33] Jean-Claude Laborie, *Une correspondance missionnaire au XVI^e siècle: l'écriture jésuite du Brésil, 1549-1568*, Lille, Université Charles de Gaulle-Lille III, déc. 1999, thèse de doctorat, 2 v.

[34] Michel de Montaigne, *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne entre 1580 et 1581*, Paris, Gallimard, 1962, p. 1222.

[35] Lembremos também as viagens de Guido de Labazaris, que ofereceu a Felipe II um mapa da China (Capítulo II), de Martín de Rada, que trouxe livros chineses em 1575, sem esquecer a quantidade de informações e objetos que chegavam à Lisboa desde a primeira metade do século XVI.

[36] Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen*, Sevilla, [edição fac-símile, Laredo, Universidade de Cantabria, 1991] Viuda de Alonso Escrivano, 1577, p. 64.

[37] Juan González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, Madrid, Miraguano Ediciones, Ediciones Polifemo, [Roma 1585] 1990, p. 129.

[38] González de Mendoza, *op. cit.*, p. 66.

[39] Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica: el Japon y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 131.

[40] Martín Ignacio de Loyola, *Viaje al rededor del mundo*, ed. J. Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Historia 16, 1989, p. 169.

[41] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. E. O'Gorman, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1590] 1979, p. 287, 288.

[42] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y de las Islas de Tierra Firme*, ed. Angel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, [1579-1581] 1967, v. I, p. 169-170.

[43] *Ibidem*, p. 226.

[44] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O' Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, v. II, 1967, p. 201.

[45] Las Casas, *op. cit.*, v. I, p. XXXV.

[46] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, ed. Esteban J. Palomares, México, Fondo de Cultura Económica, [1579] 1989.

[47] O *Codex Rios* foi possivelmente realizado na Itália por um europeu, nos anos de 1570 (Howard F. Cline (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, v. XIV, 3, p. 186).

[48] Acosta, *op. cit.*, p. 280.

[49] *Ibidem*, p. 288.

[50] *Ibidem*, p. 280-281.

[51] *Ibidem*, p. 283.

[52] Garcilaso de la Vega, *La Florida del inca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, v. I, p. 176-177.

[53] *Ibidem*, p. 182, 163.

[54] Giuseppe Gabrieli, "Il carteggio linceo della vecchia accademia di Federico Cesi", in *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, séries 6, v. 7, 1938-1942, p. 210 (carta de Federico Cesi a Galileu, 17 março 1612).

[55] David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago, Chicago University Press, 2002, p. 254, 451-452.

[56] Armando Pavón Romero, Clara Inês Ramirez Gonzáles, *El catedrático novohispano: oficio e burocracia en el siglo XVI – La real Universidad de México, Estudios y Textos IV*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

[57] Em meados do século XVI e início do século XVII, Margarita Menengus (ed.), *Saber y poder en México, siglos XVI al XX*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Angel Porrúa, 1997, p. 13-196; Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta: elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

[58] Mesmo que os estatutos da Universidade do México não tenham oficialmente fechado a porta aos índios.

[59] Ignacio Osório Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 12.

[60] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 244, nota 22.

[61] Rose, *op. cit.*, p. 395-406.

[62] Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 294.

[63] *Ibidem*, p. 295.

[64] *P. Ovidii Nasonis tam de Tristibus quam de Ponto*, México, Antonio Ricardo, 1577; Rose, *op. cit.*, p. 403, sobre as relações entre Mexía de Fernangil e Ovídio.

[65] Mauricio Beuchot (ed.), *Fray Alonso dela Vera Cruz: antología sobre el hombre y la libertad*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002; Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 299.

[66] Ver também o tremor que se reconhece na obra do jesuíta Diego Marín de Alcázar (1667-1669), em Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 324.

[67] Antonello Gerbi, *Il mito del Perú*, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 191-252; Agueda Maria Rodríguez Cruz, "Profesores salmantinos en América", in *Primeras jornadas sobre la presencia universitaria española en la América de los Austrias (1535-1700)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, maio 1987, dact., s.p.

[68] Por exemplo, José de Herrera, *Suma Philosophiae Scholasticae Patris Dominici de Soto... in usum Addademiae Mexicanae accommodata* (Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 295); Juan Contreras, *Lectiones Philosophiae studentium captui accommodatae*(Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 296); Juan de San Sebastián, *Expositio octo librorum Physicorum Aristotelis* (Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 295, 296, 299).

[69] *Ibidem*, p. 248, nota 25.

[70] *Ibidem*, p. 262.

[71] Osório Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, p. 29-30.

[72] Um outro exemplo de filósofo viajante: nascido em Lima, o franciscano Buenaventura Salinas faz seus estudos na Universidade de San Marcos, vai para a Espanha em 1637, visita Roma, Nápoles, onde ensina filosofia durante sete anos. Ele está na Cidade do México em 1646. Havia deixado em Roma, pronto par ser impresso, um *Cursus Philosophicus* (Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 317).

[73] Osório Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, p. 77-78.

[74] *Ibidem*, p. 85.

[75] Antonio Rubio não ignora a projeção que sua obra terá com a edição de Alcalá, quando saúda na sua dedicatória a "florentísima Academia, celebérrima en todo el orbe", e lembra o conteúdo da *real provisión* de 1605, que confirma a escolha da universidade em seu favor (Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 263).

[76] Osório Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, p. 84. Rubio dirige-se ao prelado evocando a distância que os separa (*ibidem*, p. 148), na dedicatória do *De Anima*, Alcalá, Andrés Spanchez de Ezpeleta, 1611.

[77] *Ibidem*, p. 83.

[78] Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon*, Paris, Albin Michel, 1997.

[79] Osório Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, p. 126, citando o decreto da Universidade de Alcalá de 8 de fevereiro 1604. A decisão apoia-se em uma ordem emanando do Conselho Real de Castela, patrono da universidade.

[80] A Universidade de Lima tende também a Aristóteles. Ver Teodoro Hampe Rodriguez, "Sobre a escolástica vice-real peruana: 'el P. Leonardo de Peñafiel, comentarista de Aristóteles (1632)'", in Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Peru virreinal*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999, p. 69-99. As obras do crioulo Peñafiel, publicadas em Lyon, entre 1673 e 1678. Ver também Maria Luisa Rivera de Tuesta, "La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625)", in *ibidem*, p. 47-67.

[81] Ele participou também ao lado de Enrico Martínez dos trabalhos de drenagem do vale da Cidade do México, entre 1631 e 1644.

[82] Eduardo Báez Maclas (ed.), *Obras de fray Andrés de San Miguel*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1969, p. 9.

[83] *Ibidem*, p. 59.

[84] *Ibidem*, p. 98.

[85] *Ibidem*, p. 100, 105.

[86] *Ibidem*, p. 49.

[87] Há domínios em que a arquitetura não sofre a fantasia pessoal nem o afastamento diante das pressões da normalização. A arquitetura militar confirma que a globalização intervém cada vez que se trata de um setor-chave da monarquia. Os imperativos estratégicos impõem uma aplicação automática dos modelos europeus, independentemente do país, do clima ou das ameaças potenciais. É nesse espírito que o engenheiro Tiburcio Espanochi "lançou a maior empresa de fortificações de todos os tempos". Ver Alfonso Cabrera Cruz, "La fortificación de los puertos de Amércia: Cartagena de Indias", in *Felipe II y el arte de su tiempo*, Madrid, Visor, 1998. É Bauttista Antonelli que intervém em La Havane (1589-1594), San Juan (1589-1591), Cartagena de Indias (1594) e Veracruz (1590). Seu trabalho põe em ação os princípios da escola italiana (*ibidem*, p. 277). Durante esse tempo, outros especialistas fortificam as posições portuguesas no oceano Índico, com o mesmo respeito pelas normas europeias. Diu tornou-se assim, em 1546, a fortaleza ocidental mais imponente fora da Europa.

Capítulo XV

A globalização das linguagens

[1] O fechamento do sacerdócio aos índios das Américas afasta maciçamente essas populações da esfera do latim.

[2] Citemos, para o Brasil, o poema em latim que o jesuíta Anchieta consagra à gesta de Mem de Sá, *De rebus gestis Mendi de Sa*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1997.

[3] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1886] 1981, p. 415-417. Francisco

Cervantes de Salazar publica, em 1554, *Exercitationes linguae latinae*; e Maturino Gilberti, uma *Gramática latina*, em 1559. O *De constructione octo partium orationis*, do português Manuel Álvarez, é publicado na capital, nas impressoras de Antonio Ricardo, em 1579.

[4] O autor de *Guzmán de Alfarache* teria nascido em 1545 ou em 1547, em Sevilha. Em 1597, a primeira parte de *Guzmán* está terminada. Dois anos mais tarde, o livro é colocado no mercado e a cativante biografia do *pícaro* Guzmán de Alfarache alcança um sucesso extraordinário. Mas as dívidas esmagam Mateo Alemán, que se vê na prisão. Ele a deixa em março de 1603 e redige a segunda parte de *Guzmán*, que publica em Lisboa, onde permanece de 1604 a 1605. Em 1607, ele pede, pela segunda vez, para partir para as Índias. Embarca em junho de 1608, com amante e filhos. Na frota que se dirige ao México, encontra-se o arcebispo de México, García Guerra. Em 1613, ele publica sua última obra, *Sucesos de fray García Guerra, arzobispo de México* (ver introdução de José Maria Micó, em Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Madrid, Catedra, 1994, p. 15-24).

[5] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, t. II (1601-1684), p. 39.

[6] Mateo Alemán, *Ortografía castellana*, Ciudad de México, Jerónimo Balli, 1609, f. 20-20v.

[7] *Ibidem*, f. 18, 12, 30. "Hable i escriva su materna cada uno como quisiere o mejor supiere sin obligación a los otros guarden sus preceptos mismos" (*ibidem*, f. 12v).

[8] José Maria Micó, "Introdução", in Alemán, *op. cit.*, p. 56.

[9] O que não quer dizer que ele despreze as línguas não europeias. A única menção que se encontra em seu livro concerne ao guinéu – "Seria falar guineano com aqueles que não conhecem o latim" –, e, nesse contexto, a referência não tem nada de pejorativo.

[10] Toribio Medina, *op. cit.*, t. II (1601-1684), p. 15-16.

[11] *Ibidem*, p. 22-23, 29, 36-37.

[12] *Ibidem*, p. 34-35, 28.

[13] *Ibidem*, p. 17-19.

[14] Lembremos duas obras fundamentais do século XVI europeu: Vicenzo Cartari, *Le imagini dei Dei degli antichi*, Vicenza, Neri Pozza Editore, [1556] 1996; Cesare Ripa, *Iconologia*, Milano, Editori Associati, [1593] 1992; os prefácios dessas duas edições oferecem preciosas indicações bibliográficas.

[15] André Alciati, *Les emblèmes*, ed. Pierre Laurens, Paris, Kincksieck, 1997, p. 10.

[16] G. Ledda, *Contributo allo studio della letteratura emblematica in Spagna (1549-1613)*, Piza, Università, 1970; Fernando Rodríguez de la Flor, *Emblemas: lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Forma, 1995. O universo dos signos simbólicos no mundo do Renascimento é um universo em extensão. Ele está ligado à prática da alegoria. De origem italiana, a literatura emblemática acompanha o impulso do Renascimento e exprime-se em obras faróis, como *Le songe de Polyphile (Poliphili Hipnerotomachia)*, de Francesco Colona (1499), e os *Hieroglyphica*, de Horapollo (Veneza, Édition Aldine, 1505), para culminar em *Emblèmes*, publicado em Augsbourg, em 1531. Alciat não foi nem o autor nem o estimulador da imagística.

[17] Os esforços visando constituir *corpus* europeus têm geralmente deixado de lado a Espanha, apesar da riqueza assinalada há muito tempo pelo livro de Mario Praz, *Studies in Seventeenth Century Imagery*, Roma, Storia e Letteratura, 1975. Ver Fernando Rodríguez de la Flor, *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

[18] P. Laurens, in Alciat, *op. cit.*, p. 26.

[19] Julian Gallego, *Visión y símbolos de la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Catedra, 1987.

[20] Diego Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político-cristiano*, Munique, Nicolas Enrico, 1640; e edição moderna por Francisco Javier Diez de Revenga, com o título *Empresas políticas*, Barcelona, Planeta, 1988.

[21] *El arte en el mundo hispánico*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

[22] Ver o artigo de José Antonio Maravall, "La literatura de emblemas como técnica de acción socio-cultural en el Barroco", in *Teatro y literatura barroca*, Madrid, Hora, 1977.

[23] Como ele apoiou o processo de legitimação da ascensão de Felipe ao trono de Portugal, in Fernando Bouza Álvarez, *Portugal no tempo dos Filipes: política, cultura, representações (1580-1668)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000.

[24] Bonhomme ou Rouillé (Gallego, *op. cit.*, p. 45). *Emblemas de Alciato en rhimas españolas*, traduzido pelo humanista Valladolid, Bernardino Daza, "El Pinciano".

[25] Gallego, *op. cit.*, p. 46.

[26] Assinalemos as obras de Juan de Borja, *Empresas morales* (1581), de Hernando de Soto, *Emblemas moralizadas* (1599), e de Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales* (1610).

[27] Em Portugal, a intervenção dos jesuítas e a circulação das edições espanholas, italianas e latinas, até mesmo francesas, compensam amplamente a ausência de edição local: *Emblemas de Alciati explicados em português: manuscrito do século XVI-XVII*, ora traduzido por J. Leite de Vasconcelos, Porto, Renascenza Portuguesa, 1917. Ver também Manuel Pires de Almeida, *Poesia e pintura ou Pintura e Poesia*, ed. Adma Muhana, São Paulo, Edusp, 2002.

[28] Alguns recortes com os *Emblèmes*: o tema de "Phaéton précipité dans le vide", de "L'envie", de "La ruche avec les abeilles" e do "Labyrinthe de Dédale".

[29] García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 162.

[30] *Ibidem*, p. 163.

[31] Peter Sloterdijk, *Essais d'intoxication volontaire, suivi de "L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art"*, Paris, Hachette, Pluriel, 2001, p. 219.

[32] Sloterdijk, *op. cit.* Sobre o desenvolvimento dessa propaganda simbólica, Bouza Álvarez, *op. cit.*

[33] Publicado em 1577, na Cidade do México, nas impressoras de Antonio Ricardo. A edição da Cidade do México sai quatro anos depois da que foi publicada em Lyon, por Francisco Sánchez de las Brozas (1573). Ver Ignácio Osório Romero, "Tres joyas bibliográficas para la enseñanza del latin en el siglo XVI novohispano", in *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, v. 2, p. 192-200.

[34] Em Évora, Lanuchi era prefeito de estudos e leitor de retórica; era ligado a Luis de Granada. Ver Ignácio Osório Romero, *Colegios y professores jesuitas que enseñaron latin en Nueva España (1572-1767)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

[35] Nove exemplares chegam à América em 1576: outros chegam pela frota de 1605 (Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001, p. 223). Três exemplares figuram no inventário de Pedro Durango de Espinosa, Lima, 1603 (*ibidem*, p. 226).

[36] As exéquias mexicanas de Felipe II e as da filha do vice-rei Marquês de Ceralvo acompanham-se de "jeróglíficos, versos et símbolos" (José Escudero, *Relación de las honras...*, Ciudad de México, Juan Ruiz, 1631).

[37] No número desses empreendimentos, lembremos a realização das 62 vistas das cidades espanholas, por Anton Van den Wyngaerde, e a elaboração das *relaciones topográficas* das regiões da Espanha.

[38] Jesús Bustamante García, "La empresa naturalista de Felipe II y la primera expedición científica en el suelo americano: la creación del modelo expedicionário renascentista", in *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquia católica*, dir. José Martínez Milan, Madrid, Editorial Parteluz, 1998, p. 39-59; D. Goodman, *Power and Penury: Government, Technology, and Science in Philip II's Spain*, Cambridege, Cambridge University Press, 1988.

[39] David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 200-201; Antonio de León Pinelo (1590-1660) também fora encarregado de reunir toda a legislação sobre as Índias ocidentais.

[40] Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, 1999, p. 157.

[41] Ver as obras de Otto Von Brunfells (1530) e, mais tarde, de Leonarht Fuchs (1542), de Conrad Gesner (1558, 1565) e de Ulisse Aldovrandi (1599-1603).

[42] Por exemplo, Pierre Belon, que vai ao Egito e ao Oriente Próximo, in Numa Broc, *La géographie de la Renaissance*, Paris, Editions du CTHS, 1981, p. 141.

[43] Bustamante García, "La empresa naturalista de Felipe II y la primera expedición científica en el suelo americano: la creación del modelo expedicionário renascentista", p. 44-45.

[44] F. de Solano, *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias, siglos XVI-XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988; R. Álvarez Pelaez, *La conquista de la naturaleza americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

[45] Donde o mapa da Espanha, encomendado ao matemático Pedro de Esquivel, "empresa que fue el primer intento a gran escala de descripción geodésica – por triangulación de um país" (Bustamante (2002), p. 55).

[46] M. I. Vicente Maroto, M. Esteban Piñero, *Aspectos de la ciência aplicada en la España del Siglo de Oro*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, p. 71-109. Os estatutos da academia foram publicados em Madri, em 1584, em Juan de Herrera, *Institución de la Academia Real Mathematica*, ed. J. Simon Diaz, L. Cervera Vera, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1995. Sobre o papel da Inquisição em matéria científica, José Pardo Tomás, *Ciencia y censura: la inquisición española y los libros en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

[47] Bustamante (2002), p. 54.

[48] *Ibidem*, p. 53, 57.

[49] Segundo José de Acosta, a expedição de Hernández teria custado "sesenta mil ducados", in José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. E. O'Gorman, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1590] 1979, p. 267.

[50] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Ciudad de México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, 4 v.

[51] Juan de Torquemada, *Monarquia indiana*, ed. Miguel León-Portilla, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1615] 1975-1977.

[52] Acosta (1995).

[53] David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends and the Beginnings of Modern Natural History*, Chicago, Chicago University Press, 2002.

[54] Raquel Álvarez, Florentino Fernández González, *De materia medica Novae Hispaniae Libri Quatuor: Manuscrito Recchi*, Aranjuez, Madrid, Doces Calles y Junta de Castilla y León, 1998, I, p. 64-65, 67-69.

[55] Giuseppe Olmi, *L'inventario del mondo: catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 247-249; Maris López Piñero, Juan Pardo Tomás, *Nuevos materiales y noticias sobre la historia de las plantas de Nueva España de Francisco Hernández*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universida de Valencia – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, p. 147-148.

[56] Giovanni Battista Marini Bettólo, *Una guida allá lettura del Tesoro Messicano rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Instituto Polografico e Zecca dello Stato, 1992.

[57] A historiografia europeia e ocidental reflete hoje ainda essa disjunção entre esfera europeia e esfera indígena. Os domínios de intervenção que distinguimos para o século XVI correspondem ainda a conjuntos distintos de especialistas e de disciplinas.

[58] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

Capítulo XVI
À beira do precipício

[1] Sanjay Subrahmanyam, "Du Tage au Gange au XVI[e] siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", in *Annales, Histoires, Sciences Sociales*, 56[e] année, n. 1, p. 51-84, jan.-fév. 2001.

[2] Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

[3] Vidal Abril Castello, Miguel J. Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz: Inquisición, Actas II*, 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 28.

[4] Ver Capítulo VIII; A. J. Andrade de Gouveia, *Garcia da Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1985, p. 10.

[5] Já em 1567, Charles de l'Écluse publica na Antuérpia uma tradução em latim. A obra é reeditada na mesma cidade em 1574, 1579 e 1593. Esta última publicação reunia as traduções latinas dos livros de Acosta, Monardes e Orta. Já em 1575, em Veneza, a versão latina de Clusius é traduzida em italiano. Ela será reimpressa em 1580, 1582, 1589, 1605 e 1616. Antoine Collin traduz Garcia da Orta em francês, em 1602. Juan Fragoso (1566, 1572) e Cristóvão de Acosta (1578) retomam a contribuição de Garcia da Orta em seus trabalhos.

[6] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, [Goa, 1563] 1891-1895, v. II, p. 103.

[7] Orta, *op. cit.*

[8] Andrade de Gouveia, *op. cit.*, p. 43, 35.

[9] Andrade de Gouveia, *op. cit.*

[10] *Ibidem*, p. 40. Um *banian* é um comerciante da religião bramânica.

[11] Por essa razão, ele continua um homem do Renascimento tanto quanto um outro cristão novo, Amato Lusitano, que havia escolhido exilar-se na Europa. Este fixa-se em Ferrare, em 1541, onde convive com sábios, médicos e botânicos. Ele circula entre Ancona, Veneza, Roma, onde trata do papa Júlio III. Em 1558, deixa Raguse por Salonique, onde morre, em 1568. Especialista em plantas, mas também clínico e anatomista, pretende atualizar Dioscórides introduzindo espécies novas originárias da Madeira, da África e da Índia (Andrade de Gouveia, *op. cit.*, p. 12). Corrige Dioscórides e polemiza com seus contemporâneos (Matthiolus). Seu espírito constantemente desperto, não o impede de permanecer fiel ao quadro hipocrático e galênico.

[12] Sábios indígenas que se abstinham de comer carne e entregavam-se nus à contemplação.

[13] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 105.

[14] *Ibidem*, p. 106.

[15] Garcilaso de la Vega, *La Florida del inca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, v. I, p. 163. Sobre o inca e seus *Comentários*, ver Magarita Zamora, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[16] "Por negocio cierto y averiguado se tiene entre los philósophos que toca la bassis y principal cimiento de la philosophia y medicina y se reduze a calor, frialdad, sequedar y humidad" (Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 37).

[17] *Ibidem*, p. 266, 32, 33.

[18] *Ibidem*, p. 267, 269, 268.

[19] *Ibidem*, p. 270, 273

[20] *Ibidem*, p. 276, 268.

[21] *Ibidem*, p. 188.

[22] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 231.

[23] *Ibidem*, p. 233.

[24] Capítulo XVI. "Por qué via y orden natural se engendra la piedra bezabar en las entrañas de la cervicabris" (Cárdenas, *op. cit.*, p. 181 *et seq.*).

[25] *Ibidem*, p. 183, 184.

[26] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Maria Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, v. II, p. 41.

[27] *Ibidem*, p. 53.

[28] Sahagún interessa-se em destacar o "maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos", dos índios (*ibidem*, p. 90).

[29] Como, por exemplo, Toribio de Benavente dito Motolinía, *Memoriales*, ed. Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1541] 1971.

[30] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 256.

[31] *Ibidem*, p. 255, 256. O que explica que se tenha julgado decepcionante o trabalho realizado nesse livro por Sahagún. Ver Angel María Garibay K., em sua introdução ao VII Livro (Sahagún, *op. cit.*, p. 251).

[32] Ver os livros IV e V sobre a dialética introduzida entre matéria e espírito.

[33] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex, Book 6 – Rhetoric and Moral Philosophy*, ed. Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, School of American Research and the University of Utah, 1969, p. 235.

[34] Sobre essas ideias e essas correntes no século XVI, Michel J. Jeanneret, *Perpetuum mobile: metamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Genova, Macula, [s. d.].

[35] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, v. I, p. 71-72.

[36] Louise M. Burkhart, "Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl devotional Literature", *Res*, 21, p. 89-109, Summer 1992.

[37] Sobre uma outra análise dessa atitude apresentada como "an ironic reading", J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, Eloises Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, The University of Albany, State University of New York, 1988, p. 45-46.

[38] Solange Alberro, *El Aguila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla – México, siglos XVI-XVII*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999, p. 31-63.

[39] Na Índia e no México, mediadores indígenas servem ao projeto europeu, reconstruindo ou inventando uma versão "clássica" do passado, mesmo o papel de Bonifacio Xastri, "expert in local religious text as well as having been their Christian critic and commentator", junto a Nobili (Inês G. Zupanov, *Disputed Mission Jesuit Experiments and Brahamanical Knowledge in Seventeenth Century India*, New Delhi, Oxford India Paperpacks, 1999, p. 245, 244).

[40] V. Nayarana Rao, D. Schulman, Sanjay Subrahmanyam, *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka Period of Tamilnadu*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

[41] Zupanov, *op. cit.*, p. 5.

[42] *Ibidem*, p. 238.

[43] O *dharma* aproxima-se da noção de dever moral e religioso, um dos quatro objetivos apontados ao homem pela literatura hindu tradicional. S. Arakasamay, S. I., *Dharma, Hindu and Christian according to Roberto de Nobili*, Roma, Editrice Pontificia, Università Gregoriana, 1986; Joan Paul Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance, South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge Universiy Press, 2000, p. 341-343.

[44] *Ibidem*, p. 242.

[45] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999 (edição brasileira: *O pensamento mestiço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2001). Assim como as autoridades espanholas haviam encorajado a representação dos *cantares*, cujas palavras, música e gestualidade abundavam de reminiscências pagãs.

[46] Uma única exceção, o jesuíta que a acompanha e critica sem cessar seu comportamento.

[47] Zupanov, *op. cit.*, p. 25.

[48] *Ibidem*, p. 155.

[49] Joan Paul Rubiés (*op. cit.*, p. 343) insiste no aspecto subversivo do pedido que leva a separar a esfera civil da esfera religiosa, uma vez que a transpõe ao cristianismo, em vez de aplicá-la às religiões pagãs. A crítica anticatólica e anticristã das Luzes beberá na experiência pioneira desses missionários: uma vez mais, não são sistemas conceituais exteriores e diferentes que renovam o pensamento ocidental, mas, ao contrário, as contribuições daqueles que permaneceram seus mais brilhantes representantes.

[50] J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, London, New York, 1993; Josef Franz Schutte, Institute of Jesuit Sources, S. I., *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis, Routledge, 2 v., 1980.

[51] George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1988.

[52] Proust (2002), p. 10.

[53] Elison, *op. cit.*, p. 165.

[54] *Ibidem*, p. 298. Seguimos a tradução francesa de Jacques Proust, *La supercherie dévoilée: une réfutation du catholicisme au Japon au XVII^e siècle*, Paris, Chandeigne, 1988, p. 66-67.

[55] Horácio Peixoto de Araújo, *Os jesuítas no império da China: o primeiro século (1582-1680)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2000.

[56] Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 357.

[57] D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994; D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

[55] Giuseppe Olmi, *L'inventario del mondo: catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 247-249; Maris López Piñero, Juan Pardo Tomás, *Nuevos materiales y noticias sobre la historia de las plantas de Nueva España de Francisco Hernández*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universida de Valencia – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, p. 147-148.

[56] Giovanni Battista Marini Bettólo, *Una guida allá lettura del Tesoro Messicano rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Instituto Polografico e Zecca dello Stato, 1992.

[57] A historiografia europeia e ocidental reflete hoje ainda essa disjunção entre esfera europeia e esfera indígena. Os domínios de intervenção que distinguimos para o século XVI correspondem ainda a conjuntos distintos de especialistas e de disciplinas.

[58] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

Capítulo XVI
À beira do precipício

[1] Sanjay Subrahmanyam, "Du Tage au Gange au XVI[e] siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", in *Annales, Histoires, Sciences Sociales*, 56[e] année, n. 1, p. 51-84, jan.-fév. 2001.

[2] Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

[3] Vidal Abril Castello, Miguel J. Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz: Inquisición, Actas II*, 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 28.

[4] Ver Capítulo VIII; A. J. Andrade de Gouveia, *Garcia da Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1985, p. 10.

[5] Já em 1567, Charles de l'Écluse publica na Antuérpia uma tradução em latim. A obra é reeditada na mesma cidade em 1574, 1579 e 1593. Esta última publicação reunia as traduções latinas dos livros de Acosta, Monardes e Orta. Já em 1575, em Veneza, a versão latina de Clusius é traduzida em italiano. Ela será reimpressa em 1580, 1582, 1589, 1605 e 1616. Antoine Collin traduz Garcia da Orta em francês, em 1602. Juan Fragoso (1566, 1572) e Cristóvão de Acosta (1578) retomam a contribuição de Garcia da Orta em seus trabalhos.

[6] Garcia da Orta, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, ed. Conde de Ficalho, Lisboa, Imprensa Nacional, [Goa, 1563] 1891-1895, v. II, p. 103.

[7] Orta, *op. cit.*

[8] Andrade de Gouveia, *op. cit.*, p. 43, 35.

[9] Andrade de Gouveia, *op. cit.*

[10] *Ibidem*, p. 40. Um *banian* é um comerciante da religião bramânica.

[11] Por essa razão, ele continua um homem do Renascimento tanto quanto um outro cristão novo, Amato Lusitano, que havia escolhido exilar-se na Europa. Este fixa-se em Ferrare, em 1541, onde convive com sábios, médicos e botânicos. Ele circula entre Ancona, Veneza, Roma, onde trata do papa Júlio III. Em 1558, deixa Raguse por Salonique, onde morre, em 1568. Especialista em plantas, mas também clínico e anatomista, pretende atualizar Dioscórides introduzindo espécies novas originárias da Madeira, da África e da Índia (Andrade de Gouveia, *op. cit.*, p. 12). Corrige Dioscórides e polemiza com seus contemporâneos (Matthiolus). Seu espírito constantemente desperto, não o impede de permanecer fiel ao quadro hipocrático e galênico.

[12] Sábios indígenas que se abstinham de comer carne e entregavam-se nus à contemplação.

[13] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 105.

[14] *Ibidem*, p. 106.

[15] Garcilaso de la Vega, *La Florida del inca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, v. I, p. 163. Sobre o inca e seus *Comentários*, ver Magarita Zamora, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[16] "Por negocio cierto y averiguado se tiene entre los philósophos que toca la bassis y principal cimiento de la philosophia y medicina y se reduze a calor, frialdad, sequedar y humidad" (Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, ed. Angeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 37).

[17] *Ibidem*, p. 266, 32, 33.

[18] *Ibidem*, p. 267, 269, 268.

[19] *Ibidem*, p. 270, 273

[20] *Ibidem*, p. 276, 268.

[21] *Ibidem*, p. 188.

[22] Orta, *op. cit.*, v. II, p. 231.

[23] *Ibidem*, p. 233.

[24] Capítulo XVI. "Por qué via y orden natural se engendra la piedra bezabar en las entrañas de la cervicabris" (Cárdenas, *op. cit.*, p. 181 *et seq.*).

[25] *Ibidem*, p. 183, 184.

[26] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Maria Garibay K., Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1582] 1977, v. II, p. 41.

[27] *Ibidem*, p. 53.

[28] Sahagún interessa-se em destacar o "maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos", dos índios (*ibidem*, p. 90).

[29] Como, por exemplo, Toribio de Benavente dito Motolinía, *Memoriales*, ed. Edmundo O'Gorman, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1541] 1971.

[30] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 256.

[31] *Ibidem*, p. 255, 256. O que explica que se tenha julgado decepcionante o trabalho realizado nesse livro por Sahagún. Ver Angel María Garibay K., em sua introdução ao VII Livro (Sahagún, *op. cit.*, p. 251).

[32] Ver os livros IV e V sobre a dialética introduzida entre matéria e espírito.

[33] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex, Book 6 – Rhetoric and Moral Philosophy*, ed. Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, School of American Research and the University of Utah, 1969, p. 235.

[34] Sobre essas ideias e essas correntes no século XVI, Michel J. Jeanneret, *Perpetuum móbile: metamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Genova, Macula, [s. d.].

[35] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, v. I, p. 71-72.

[36] Louise M. Burkhart, "Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl devotional Literature", *Res*, 21, p. 89-109, Summer 1992.

[37] Sobre uma outra análise dessa atitude apresentada como "an ironic reading", J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, Eloises Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, The University of Albany, State University of New York, 1988, p. 45-46.

[38] Solange Alberro, *El Aguila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla – México, siglos XVI-XVII*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999, p. 31-63.

[39] Na Índia e no México, mediadores indígenas servem ao projeto europeu, reconstruindo ou inventando uma versão "clássica" do passado, mesmo o papel de Bonifacio Xastri, "expert in local religious text as well as having been their Christian critic and commentator", junto a Nobili (Inês G. Zupanov, *Disputed Mission Jesuit Experiments and Brahamanical Knowledge in Seventeenth Century India*, New Delhi, Oxford India Paperpacks, 1999, p. 245, 244).

[40] V. Nayarana Rao, D. Schulman, Sanjay Subrahmanyam, *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka Period of Tamilnadu*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

[41] Zupanov, *op. cit.*, p. 5.

[42] *Ibidem*, p. 238.

[43] O *dharma* aproxima-se da noção de dever moral e religioso, um dos quatro objetivos apontados ao homem pela literatura hindu tradicional. S. Arakasamay, S. I., *Dharma, Hindu and Christian according to Roberto de Nobili*, Roma, Editrice Pontificia, Università Gregoriana, 1986; Joan Paul Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance, South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge Universiy Press, 2000, p. 341-343.

[44] *Ibidem*, p. 242.

[45] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999 (edição brasileira: *O pensamento mestiço*, trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2001). Assim como as autoridades espanholas haviam encorajado a representação dos *cantares*, cujas palavras, música e gestualidade abundavam de reminiscências pagãs.

[46] Uma única exceção, o jesuíta que a acompanha e crítica sem cessar seu comportamento.

[47] Zupanov, *op. cit.*, p. 25.

[48] *Ibidem*, p. 155.

[49] Joan Paul Rubiés (*op. cit.*, p. 343) insiste no aspecto subversivo do pedido que leva a separar a esfera civil da esfera religiosa, uma vez que a transpõe ao cristianismo, em vez de aplicá-la às religiões pagãs. A crítica anticatólica e anticristã das Luzes beberá na experiência pioneira desses missionários: uma vez mais, não são sistemas conceituais exteriores e diferentes que renovam o pensamento ocidental, mas, ao contrário, as contribuições daqueles que permaneceram seus mais brilhantes representantes.

[50] J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, London, New York, 1993; Josef Franz Schutte, Institute of Jesuit Sources, S. I., *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis, Routledge, 2 v., 1980.

[51] George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1988.

[52] Proust (2002), p. 10.

[53] Elison, *op. cit.*, p. 165.

[54] *Ibidem*, p. 298. Seguimos a tradução francesa de Jacques Proust, *La supercherie dévoilée: une réfutation du catholicisme au Japon au XVII^e siècle*, Paris, Chandeigne, 1988, p. 66-67.

[55] Horácio Peixoto de Araújo, *Os jesuítas no império da China: o primeiro século (1582-1680)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2000.

[56] Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 357.

[57] D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994; D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

[58] Jacques Gernet, *Chine et christianisme: action et réaction*, Paris, Galllimard, 1982; D. E. Mungello, *The Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler, 1994.

[59] Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, p. 14.

[60] Erik Zürcher, *Boudhisme, christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990.

[61] Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 87.

[62] Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, p. 74.

[63] Sob a influência de pensadores como Zhou Dunyi (1017-1073) e Zhu Xi (1130-1200).

[64] Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, p. 39.

[65] Os chineses falam dos "ensinamentos letrados", Ru Jião (*ibidem*, p. 73). O nome latinizado Confucius aparece na Europa em 1687, em *Confucius Sinarum Philosophus*.

[66] Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, p. 16.

[67] *Ibidem*, p. 17 (*bu Ru yi Fo*).

[68] Gruzinski (1994).

[69] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas...*, in *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 405.

EPÍLOGO

De *Matrix* a Camões

[1] Ver Capítulo XVI.

[2] Alain Milhou, "Apocalypticism in Central and South American Colonialism", in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ed. Stephen J. Stein, New York, The Continuum Publishing Company, 1998, III, p. 1-35.

[3] John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972; Adriano Prosperi, *America e apocalisse e altri saggi*, Pise, Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1999.

[4] Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995; Serge Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1985.

[5] Sanjay Subrahmanyam, "Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", in *Annales, Histoires, Sciences Sociales*, 56^e année, n. 1, p. 51-84, jan.-fév. 2001.

[6] A Bíblia nos conta que esse rei da Babilônia teve um sonho que lhe desvendou a sucessão dos impérios.

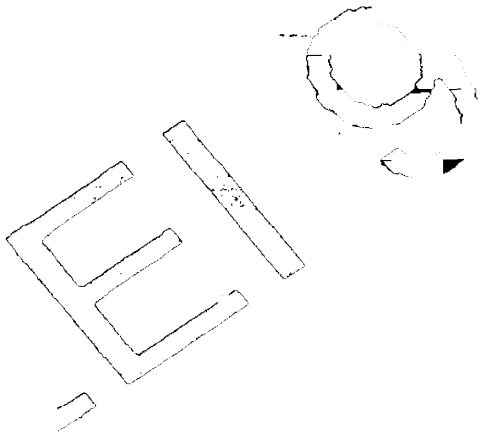
[7] Norman Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, Barral, 1972, p. 115. Em particular, as correntes nascidas do pensamento de Joachim de Flore.

[8] Jonathan Rosenbaum, *Movie Wars: How Hollywood and the Media Conspire to Limit what Films we Can See*, Chicago, A Cappella Book, 2000.

[9] Hollywood, Globo, Televisa e outras indústrias televisuais.

[10] A uniformização progressiva das estruturas estatais não favorece as grandes "monarquias compósitas", in John H. Elliott, "A Europe of Composite Monarchie", *Past and Present*, n. 137, p. 48-71, November 1992; Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680): Declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001.

[11] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. Luis Adolfo Domínguez, Ciudad de México, Editorial Porrúa, [1604] 1990, p. 83-76.



Bibliografia

Para a América espanhola e Brasil, referimo-nos às bibliografias contidas em Carmen Bernand e Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1991, "De la découverte à la conquête, t. I" (edição brasileira: *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*, trad. Cristina Murachco, São Paulo, Edusp, 1997); e *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1993, "Les métissages, t. II" (edição brasileira: *História do Novo Mundo 2: as mestiçagens*, trad. Mary Amazonas Leite de Barros, São Paulo, Edusp, 2006).

Fontes

Bernardino de Llanos, ***Institutionum poeticarum liber***, Ciudad de México, Henrico Martínez, 1605.

Georg Braun, Frans Hogenberg, ***Civitates orbis terrarum***, Cologne, 1575-1583, 6 v.

Imagens do Oriente no século XVI – Reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense, ed. Luís de Matos, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.

Martín del Barco Centenera, ***Argentina y conquista del Rio de la Plata***, Lisboa [Pedro Crasbeeck, 1602], Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1999.

Estudos

Alain Milhou, ***Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español***, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1983.

Alfred W. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven, London, Yale University Press, 1990.

Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, ***Milán y el legado de Felipe II: gobernadores y corte provincial en la Lombardia de los Austrias***, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Antonio Pinelli, ***La bella maniera: artisti del Cinquecento tra regola e licenza***, Torino, Einaudi, 1993.

Bruno Feitler, *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil*, Leuven, Leuven University Press, 2003.

Carlos José Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI: el virrey Pedro de Toledo*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1994.

Carlos Martínez Shaw (ed.), *El Pacífico español de Magallanes a Malaspina*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1988.

Charles Ralph Boxer, *Portuguese Society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965.

Charles Ralph Boxer, *Women in Iberian Expansion overseas, 1415-1815*, New York, Oxford University Press, 1975.

Claire Farago (ed.), *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America, 1450-1650*, London, New Haven, Yale University Press, 1995.

Diogo Ramada Curto, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1988.

Francisco de la Maza, *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Francisco Elías de Tejada, *Napoli spagnola: le decadi imperiali*, Napoli, Controcorrente, 2002, 2 v.

Frank Graziano, *The Millenial New World*, New York, Oxford University Press, 1999.

Geoffrey Parker, *Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Germana Ernst, *Tommaso Campanella*, Bari, Laterza, 2002.

Gian Carlos Roscioni, *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001.

Giuseppe Galasso, *Alla periferia dell'imperio: Il regno di Napoli nel período spagnolo (secoli XVI-XVII)*, Torino, Einaudi, 1994.

Herbet S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Ida Altman, *Transatlantic Ties in the Spanish Empire: Brihuega, Spain and Puebla, Mexico, 1560-1620*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

J. S. A. Elisonas, "An Itinerary to the Terrestrial Paradise: Early Reports on Japan and a Contemporary Exegesis", *Itinerario*, 20/3, p. 25-68, 1996.

Jacqueline Hermann, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Jean-Frédéric Schaub, *Portugal na monarquia hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

Jean-Michel Sallmann, *Géopolitique du XVI^e siècle, 1498-1618*, Paris, Editions du Seuil, 2003, "Nouvelle Histoire des Relations Internationales, t. 1".

John Nelson, "Myths, Missions and Mistrust: The Fate of Christianity in 16th and 17th Centuries Japan", *History and Anthropology*, v. 13, n. 2, p. 93-112, June 2002.

John Whitney Hall, Nagahara Keiji, Kozo Yamamura, *Japan before Tokugawa: Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

José da Silva Orta, "A representação do africano na literatura de viagens do Senegal a Serra Leoa (1453-1508)", *Mare Liberum*, 2, p. 209-339, 1991.

Kies Zandvliet *et al.*, *The Dutch Encounter with Asia, 1600-1950*, Amsterdam, Rijksmuseum, Waanders Publishers Zwolle, 2002.

Luís Filipe F. R. Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Algés, Difel, 1998.

Maria da Graça A. Mateus Ventura, *Negreiros portugueses na rota das Índias de Castela (1541-1556)*, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

Mario Chacón Torres, *Arte virreinal en Potosí*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1973.

Miguel Artola, *La monarquía de España*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Napoli e Filippo II: la nascita della società moderna nel secondo Cinquecento, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, 1998.

Pilar Vásquez Cuesta, *A língua e a cultura portuguesa no tempo dos Felipes*, Lisboa, Publicações Europa-América, Mem Martin, 1988.

Rafael Valladares, *La rebelión de Portugal, 1640-1680: guerra, conflicto y poderes en la monarquía hispánica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

Rogelio Ruiz Gomar, *El pintor Luis Juárez y su obra*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Rui Manuel Loureiro, "Leitura de Diogo do Couto: apontamentos sobre as fontes das *Décadas da Ásia*", *Revista de Cultura*, Macau, XXXII, p. 71-107, 1999.

Rui Manuel Loureiro, "Livros e bibliotecas europeias no Oriente (século XVI)", *Revista de Cultura*, Macau, p. 19-34, XXXII, 1997.

Sanjay Subrahmanyam, "A Matter of Alignment: Mughal Gujarat and the Iberian World in the Transition of 1580-1581", *Mare Liberum*, Lisboa, n. 5, p. 461-479, July 1995.

Serge Gruzinski, "La ciudad mestiza y los mestizajes de la vida intelectual: el caso de la ciudad de México, 1560-1640", in Clara García, Manuel Ramos Medina (ed.), *Ciudades mestizas: Actas del III Congreso Internacional Mediadores Culturales*, Ciudad de México, Condumex, 2001, p. 201-220.

Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, Ciudad de México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, 1990, t. V.

Timothy J. Coates, *Degredados e órfãs*: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

Vítor Serrão, *A pintura protobarroca em Portugal, 1612-1557: o triunfo do naturalismo e do tenebrismo*, Lisboa, Edições Colibri, 2000.

Cronologia

	EUROPA	AMÉRICA
1492		Cristóvão Colombo descobre a América
1494	Tratado das Tordesilhas	
1500		Cabral no Brasil
1517	Revolta de Lutero	
1519	Carlos Quinto, rei dos romanos	Conquista do México
1519/1522	Volta ao mundo de Magalhães	
1527	Nascimento de Felipe II; Saque de Roma	
1532		Pizarro conquista o Peru
1535		Antonio de Mendoza, vice-rei da Nova Espanha
1542		"Novas leis"
1545	Concílio de Trento	Descoberta das minas de Potosi
1546		Os jesuítas no Brasil
1551	Debate Sepúlveda/Las Casas	Universidade de Lima
1556	Morte de santo Inácio de Loyola; exaltação de Felipe II na Espanha	
1559	Tratado de Cateau-Cambresis	
1561	Madri capital	
1563	Primeira pedra do Escorial	
1566	Revolta dos Países Baixos	
1568		Francisco de Toledo, vice-rei do Peru
1571	Batalha de Lepanto; Revolta dos Mouros	
1572	São Bartolomeu	Execução de Tupac Amaru
1576	Saque da Antuérpia	
1578	Morte de Sebastião de Portugal	
1579	Formação das Províncias Unidas	
1580	Felipe II toma Portugal; primeira edição dos *Ensaios* de Montaigne	
1582		Terceiro Concílio de Lima

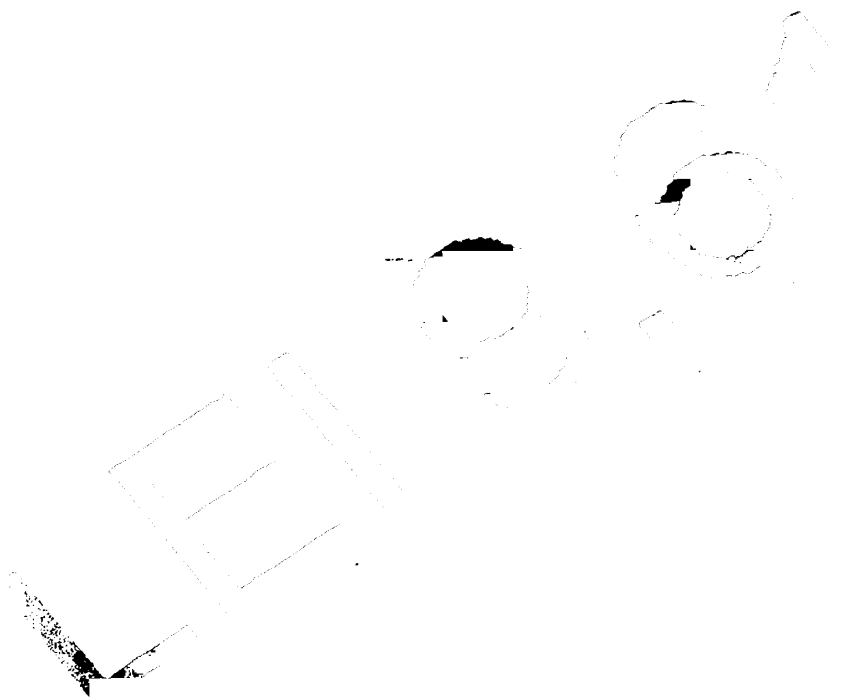
cont.

	EUROPA	AMÉRICA
1588	A Invencível Armada	
1589	Assassinato de Henrique III	Luis de Velasco, vice-rei da Nova Espanha
1592		Revolta de Quito
1594	Henrique IV entra em Paris	
1598	Alberto e Isabela, príncipes soberanos dos Países Baixos; morte de Felipe II	
1603	Morte de Elizabeth da Inglaterra	
1610	Assassinato de Henrique IV	
1611		Eliminação das idolatrias nos Andes
1614		Francisco de Borja, vice-rei do Peru
1624		Revolta do México
1630		Os holandeses em Pernambuco
1643	Batalha de Rocroi	

	ÁSIA	ÁFRICA
1482		Os portugueses na embocadura do Congo
1497	Vasco da Gama na Índia	
1501		Início do tráfico dos negros para a América
1503	Os portugueses ocupam Cochin	
1507	Tomada de Ormuz pelos portugueses	Afonso rei do Congo
1510	Tomada de Goa pelos portugueses	
1516		O sultão Selim I conquista o Egito
1517	Os portugueses em Cantão	
1520		Henrique, filho do rei do Congo, bispo de San Salvador
1524	Babur invade o Punjabi	
1526	Babur em Déli, "imperador do Industão"	
1535		Carlos Quinto toma Tunísia
1542	Os portugueses no Japão	
1548		Os jesuítas no Marrocos e no Congo
1552	Morte de São Francisco Xavier	
1556	Akbar, Grão-Mogol	
1557	Os portugueses em Macau	
1563		Sartsa Dengel, imperador da Etiópia
1566	Morte de Solimão, o Magnífico	

cont.

	ÁSIA	ÁFRICA
1573	Wanli, imperador da China	
1575		Os portugueses em Angola
1578		Derrota dos portugueses pelo Ksar El-Kebîr
1582	Hideyoshi, xógum	
1587	Chah Abbas o Grande, tirano da Pérsia	
1591		Derrocada do império Songhay
1598	Ieyasu, tirano do Japão	
1605	Jahangir, Grão-Mogol; Tokugawa Hidetada, xógum	
1621		Os holandeses em Gorée (Senegal)
1622	Chab Abbas toma Ormuz	
1623	Mourad IV, sultão	
1629	Chah Jahan, "o rei do mundo"	
1644	Exaltação dos Quing	



Índice onomástico

A

Abreu, Aleixo de, 217

Abul Feda, 241

Acosta, Cristóvão de, 82, 133, 207, 213, 217, 421-422, 472, 544

Acosta, José de, 230, 240, 317, 394-395, 505, 536, 543

Acuña, Cristóbal de, 53, 465

Agostinho (Santo), 38

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 173, 481, 492

Agurto, Pedro de, 58

Ahuitzotl, 114

Akbar, 205, 341, 527, 556

Alavarado, Jorge de, 67

Alba (duque de), 162, 295, 335, 532

Alberti, Leone Battista, 403

Alberto da Áustria, arquiduque, 331, 355

Albornoz, Cristóbal de, 255

Albuquerque, Afonso de, 84, 132, 240, 242

Alciat, André, 414-417, 540-541

Aldovrandi, Ulisse, 420, 542

Alemán, Mateo, 9, 92, 128, 312, 407, 409-413, 462, 540

Alexandre VI (papa), 136, 281

Alexandre, o Grande, 237

Almada, André Álvares de, 84, 203, 206-208, 210-211, 239, 246, 248, 251-252, 255-256, 264-265, 267, 269, 272, 274, 276-277, 491, 498-499, 507, 509-512, 514-518

Alpini, Prospero, 420

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, 148-149, 247, 255, 280, 282, 488, 493, 516, 548

Álvarez, Manuel, 9, 79, 408-409, 540

Anania, Giovanni Lorenzo de, 241

Anchieta, José de, 82, 462, 539

Andrea, Alessandro, 131

Ang Lee, 454

Anghiera, Pietro Martire d', 311

Annius de Viterbe, 239, 508

Antón, 261

Antonelli, Juan Bauttista, 163, 539

Antônio (Santo), 39

Antonio, 71, 282

Apiano, 237

Arciniega, Claudio de, 135, 228, 373, 417
Arenas, Pedro de, 104, 107, 478
Argentario, Giovanni, 391
Arias Montano, Benito, 271, 398
Arias, Antonio, 399
Ariosto, Ludovico, 77, 312, 315
Aristóteles, 17, 129, 143, 238, 312, 385, 388, 391, 396, 399-401, 403, 407, 424, 430, 432, 434, 444, 487, 535, 539
Arrúe, Juan de, 373, 375, 532
Artaxerxes, 130, 239
Atahualpa, 137, 151
Avendaño, Miguel de, 166
Avicena, 238, 257, 391, 430, 487

B

Badianus, Juan, 217
Balboa, Nuñez de, 140
Balbuena, Bernardo de, 9, 15, 51-53, 60-61, 66, 73, 83, 93-95, 97, 99, 104-105, 125-126, 128, 153, 176-177, 180-181, 184, 233, 308-317, 352, 355-356, 362-363, 366, 373, 455, 465, 468, 473, 476-478, 482, 487, 490, 493-494, 522-523, 530-532, 549
Balli, Jerónimo, 410
Baptista, João, 58
Barba, Álvaro Alonso, 194, 500
Barbosa, Maria, 167-169, 184
Barradas, Manuel, 266, 513
Barreira, Baltasar, 206
Barreiros, Gaspar, 204
Barros, João de, 205, 240, 242
Bautista, Juan, 412
Beda, o Venerável, 150
Benevides, Manuel de, 305
Bening, Simon, 347
Benino, Nicolas del, 227
Bérose, 239, 508
Betancour, António Ferreira, 230
Billela, Juan de, 410
Biondo, Flavio, 241-242
Bitti, Bernardo, 354, 366
Bocarro, António, 225, 503
Boccacio, 314
Boemus, Johann, 241-242
Boiardo, Matteo Maria, 312
Bolaños, frei Luis, 290
Bonifácio VIII, 130
Bonifácio, Juan, 78
Borja y Aragón, Francisco de, 250
Borromeo, Federico, 357
Boscán, Juan, 314
Botero, Giovanni, 7, 130-131, 241
Brading, David, 96, 462, 476, 500, 505-506, 509, 511, 518-519, 524, 542
Brandão, Ambrósio Fernandes, 230-231, 238, 249, 253, 256, 265, 278, 504-505, 507, 511-512, 518
Braudel, Fernand, 44, 47, 462-464
Braun, Georg, 76, 551
Bravo, Francisco, 82
Briganti, Annibale, 82, 472
Brizuela, Pedro de, 378

Brueghel, Jan, 357, 358, 529
Brueghel, Pieter, 355
Bruno, Giordano, 391, 535
Bry, Théodore de, 76
Buarque de Holanda, Sérgio, 173, 461, 492, 529, 553
Burgos, Andrés de, 199
Bustamante, Juan de, 78
Butti, Ludovico, 83, 356

C

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez, 149-150, 233, 246
Cabral, Fernão Álvares, 313
Cabral, Pedro, 158
Cabrera de Córdova, Luis, 369
Cadereita, vice-rei da Nova Espanha, marquês de, 297
Caiado, Tomé Dias, 58
Cairo, Isaac do, 248
Calepinus, Ambrosius, 80
Calvino, 176
Calzada, Francisco de la, 138
Camacho, Juan, 67
Camões, Luís de, 9, 15, 18, 53, 76, 83, 91, 93-94, 133, 144, 178, 205, 227, 313-315, 351, 362-363, 385, 388, 451, 465, 475-476, 487, 494, 523, 530, 535
Campanella, Tommaso, 40, 52-54, 73, 91, 155, 187, 309, 391, 451, 461, 464-465, 475-476, 489, 552
Campos, Diego de, 149
Capaccio, Giulio Cesar, 84
Cárdenas, Juan de, 82, 90, 142, 218, 238, 240, 243, 258, 271, 282, 352, 385, 432-435, 473, 475, 487, 502, 509, 516, 519, 527, 545
Carletti, Francesco, 174, 475, 493
Carlos Borromeu (São), 338
Carlos Magno, 309
Carlos Quinto, 8, 33, 45, 47, 84, 91, 133, 134-137, 150-151, 217, 228, 275, 330, 365, 416, 451, 463, 486, 504, 555-556
Carpio, Bernardo del, 309, 312
Carrión, Juan, 130
Castanheda, Fernão Lopes de, 240, 495
Castel Rodrigo, Joan de, 161
Castillo, Bernal Díaz del, 334, 337, 526
Castillo, Domingo del, 224
Castillo, Pedro del, 179
Castro, João de, 229, 502, 504
Catarina da Áustria, 329-330, 335
Catarina de Portugal, 83
Cellini, Benvenuto, 331, 335, 468
Cervantes de Salazar, Francisco, 58, 135-137, 150, 228-229, 386, 389, 408, 416-417, 486, 504, 540
Cervantes, Miguel de, 73, 77, 240, 507
Cesar, Cornelius, 410
César, Júlio, 237-238, 475
Cesi, Federico, 396
Ch'eng Dayu, 64
Cipião, o Africano, 229

Chaunu, Pierre, 44, 263, 462, 468

Chaves Osório, Roque de, 128

Chaves, Alonso de, 150

Chichimecátl, 144

Chimalpahin, Domingo, 11, 27, 29-41, 44-45, 49, 52, 54, 57, 65, 68-69, 70, 73, 84, 96, 107, 114, 132, 147-148, 150-152, 157, 174, 179, 184, 243, 273, 276, 280-281, 457-461, 467-470, 480, 485, 488-490, 494, 518

Chimpu Occlo, Isabel, 58

Chino, Diego, 169, 184

Chirino, Pedro, 132

Chuan, Sawano, 443

Cícero, 76, 237, 385, 408, 413

Claeszoon de Heda, Cornelis, 341, 343

Clavijo, Ruy González de, 132, 240

Cobo, Juan, 253, 394

Coello, Sánchez, 365-366

Cohn, Norman, 452, 549

Collenucio, Pandolfo, 131

Colombo, Cristóvão, 89, 91, 151, 158, 177, 281, 325, 555

Concha, Andrés de, 353, 365-366, 369-370, 373-376, 378, 532

Confúcio, 446-447

Conti, Niccolo di, 241

Contreras, Diego de, 68, 410

Contreras, Jerónimo, 77

Contreras, Juan de, 399

Contreras, Pedro Moyá de, 68, 528

Copérnico, Nicolas, 91

Coronado, Francisco Vásquez de, 150

Correia da Silva, Bento, 142

Correia de Sá e Benevides, Salvador, 305, 316-317, 522

Corte Real, Jerónimo, 132

Cortes, Adriano de las, 200, 261-262, 333, 513

Cortés, Antonio, 135

Cortés, Hernán, 8, 29, 55, 67, 89, 111, 138-141, 151, 156-157, 176, 208, 209, 236, 295, 375, 475, 480, 486, 488, 506

Cortés, Martín, 226

Cortés, Pedro, 122

Costa, Francisco da, 235, 495, 505

Couto, Diogo do, 203-206, 208, 210-212, 230, 232-233, 236-243, 247, 250, 254, 257, 259-260, 264-265, 270, 275-276, 278-279, 283, 313, 317-318, 419, 421, 470, 492, 497-498, 504, 506-508, 511-519, 533

Cromberger, Juan de, 78

Cruz, Francisco de la, 430, 544

Cruz, Gaspar da, 53, 62, 189-190, 196, 198-199, 201, 229, 236-237, 240, 246-247-248, 250, 255, 259-260, 266, 269, 272-273, 468, 492, 495, 506, 510, 514-515

Cruz, Martín de la, 217, 501

D

Dávalos, Diego López, 412-413

della Porta, Giambattista, 391-392, 536

Descartes, 30, 32

Dias, André, 247

Díaz de Guzmán, Ruy, 210-211, 246-247, 255, 280, 318, 499

Díaz de Vargas, Francisco, 130

Díaz del Castillo, Bernal, 334, 377, 526

Diaz, Miguel, 360

Deodoro da Sicília, 239

Diógenes, 237

Diógenes Laércio, 38

Dioscórides, 214-215, 238, 420, 423, 432, 545

Donelha, André, 208, 247-248, 499, 510

Dorantes de Carranza, Baltazar, 143, 145, 233-235, 238, 240, 242, 258-259, 274, 277-279, 282, 304, 316, 318, 362, 483, 487-488, 506-509, 513, 517-519, 524

Dorantes, Andrés, 149

Dourado, Fernão Vaz, 160, 221, 224-225

Drake, Francis, 149, 161

Duby, Georges, 378

Durán, Diego, 82, 192-193, 198-199, 237, 246, 253, 261, 263, 266, 270, 276, 283, 333, 394, 435, 440, 496-497, 514, 516, 518-519, 524-525, 536

Dürer, Albert, 324, 345

E

Echave Ibia, Baltasar de, 369

Echave Orio, Baltazar de, 353, 364, 366, 370-375, 377-378, 413, 528-529

El Cano, Juan Sebastian, 91, 158

Elias, Baltazar, 261

Elisabeth I da Inglaterra, 132, 159-160

Elvas, Antonio, 89, 286

Endem, Johannes de, 78, 214

Épernon (duque de), 28

Erasístrato, 391

Erasmo, Didier, 30, 129

Ercilla, Alonso de, 315, 508

Escalante, Bernardino de, 40, 54, 61, 83, 88-89, 156, 175, 249, 393, 461, 466-468, 473-475, 489, 493, 510, 536

Esopo, 80, 280, 414, 443

Espinel, Vicente, 310

Estebanico, 149

Estrabão, 129, 238, 242, 487

F

Fabiano Fucan (Fukansai Habian), 442-443

Faria, Severim de, 259, 496

Farnèse, Alexandre, 62, 131

Farrukh Beg, 341

Favalis, Celedón, 163, 491

Felipe II, 33, 39-40, 45-46, 56, 58, 61, 68-69, 151, 160, 177, 193, 203-206, 209, 216, 219, 229, 244, 247, 270, 276, 288-290, 295, 317, 328-329, 331, 365, 367, 369, 415-416, 419-422, 451, 461, 463, 496, 499, 502, 509, 536, 542, 555, 556

Felipe III, 33, 46, 68-69, 221, 233, 270, 276, 290-291, 293, 375, 419, 422, 460, 463, 502

Felipe IV, 46, 272, 297, 316, 419, 505, 514

Fernandes, Garcia, 365

Fernández de Oviedo, Gonzalo, 55, 84, 133, 203, 216, 240, 243, 249, 497

Fernández de Quirós, Pedro, 221, 502

Fernández, Juan, 373

Fernando (dom), 281

Fernando, o Católico, 136

Ferreira, Christóvão, 443, 519

Flavius Josephus, 238

Florentino, Cambino, 241

Flores, Diego, 163

Florez, Antonio, 131

Floris, Franz, 367

Foresti, Jacopo Filippo, 241

Foster, George, 173, 492

Fracastoro, Girolamo, 82

Fragoso, Juan, 82

Francisco I, 134, 136, 420

Franco, Alonso, 366, 375

François Xavier (São), 53, 176, 199, 556

Fróis, Luís, 17, 82, 199, 201-202, 229, 244, 256, 437, 440, 442, 496-497, 509, 512

G

Gage, Thomas, 116, 126, 181, 481-482, 494

Galeno, 215, 238, 242, 272, 385, 423, 432

Galileu, 262, 396, 537

Galvão, António, 54, 67, 84, 141, 465, 469

Gama, Francisco da, 334

Gama, Vasco da, 155-158, 227, 325, 465, 490, 556

Gándara, Francisco de la, 366

Garay, Francisco de, 224

Garcés, Henrique, 76, 83, 227, 315

García, Cristóbal, 378

Garcilaso de la Vega, inca, 58, 83, 263-264, 266, 314, 395, 429, 431, 462, 537, 545

Gelves (marquês de), 118, 120-123, 296, 482

Gerson, Juan, 348

Gesner, Conrad, 216, 542

Gilberti, Marturino, 80, 540

Giove, Paul, 130-131, 133, 241-242

Godinho de Erédia, Manuel, 224

Góis, Damião de, 242

Góngora, Bartolomé de, 369

González de Mendoza, Juan, 53, 132, 287, 393-394, 399, 520, 536

Gouveia, Antonio de, 155, 157, 489

Gracián, Baltasar, 353

Gregório XIII (papa), 289, 343

Grijalva, Juan de, 195, 236, 496, 506

Guadalcazar (marquês de), 286, 460

Guamán Poma de Ayala, Felipe, 82, 232, 240, 252, 255, 261, 274, 316, 333, 505, 508-509, 511, 513, 516-519

Guerra, García, 29, 374, 459, 540

Guerreiro, Fernão, 206

Guerrero, Alfonso, 399-400

Guerrero, Francisco, 363

Guiccardini, Francisco, 130-131

Guzmán (dom Cristóbal de), 135

H

Henrique IV, 27-32, 36, 44, 54, 177, 184, 458, 556

Henrique VIII, 132

Hernández de Córdoba, Gonzalo, 130-131

Hernández, Francisco, 83, 216-217, 219, 229, 236-238, 243, 247, 257, 260-262, 271-272, 274, 392, 396, 398, 419-422, 424, 426, 473, 500-502, 509-510, 513, 516, 543-544

Heródoto, 238, 242

Herrera, Antonio de, 83, 126-127, 130, 166, 310, 483, 498

Herrera, José de, 399, 538

Heyn, Piet, 123

Hideyoshi, 35, 88, 452, 459, 476, 497, 521, 557

Hipócrates, 385, 432, 487

Hírcio, Aulus, 237

Hogenberg, Frans, 76, 551

Holanda, Francisco de, 59, 405, 465, 467

Holguín, González, 253, 511

Holywood, John of (Sacrobosco, Johannes de), 400

Homero, 129, 238, 312

Horácio, 312, 314

Hurtado de Mendoza, Diego, 140

I

Ibrahim Adil Shah, 343

Ieyasu, 204, 298-300, 557

Inácio de Loyola (Santo), 29, 460, 555

Illescas, Gonzalo de, 130, 518

Imperato, Ferrante, 423

Irala, Pedro de, 376

Irolo Calar, Nicolás de, 413

Isabel, a Católica, 167

Isabel-Clara-Eugênia (governante dos Países Baixos), 355

Isidoro de Sevilha (Santo), 150, 238, 418

J

Jahangir, 341, 348, 557

Jameson, Fredric, 95, 476

Jan Sadeler, 341, 531

Jean Frédéric, duque de Saxe, 136, 486, 523, 552

João III, 93, 313, 329, 360, 365

Jean IV, 306

Jerônimo (São), 341

Jésus, Felipe de, 58

Jorge, Marcos, 202

Juan da Áustria, 152, 415

Juárez, Luis, 351-352, 369, 553

K

Kano Domi, 322, 324, 338, 340, 524

Kesu Das, 341

Kiyoshi, Kurosawa, 454

L

L'Escluse, Charles de, 82

La Force (duque de), 28

La Gasca, Pedro de, 149

Labezaris, Guido de, 55-56, 149

Lactance, 38

Laguna, Andrés, 215, 420, 500, 507

Lam, Ringo, 454

Lanuchi, Vicencio, 418, 542

Lars von Trier, 454

Las Brozas, Francisco Sánchez de, 415, 542

Las Casas, Bartolomé de, 53, 103, 130, 133, 201, 240, 266, 292, 394, 465, 478, 485, 515, 536, 555

Las Casas, Gonzalo de, 376

Laso de la Vega, Gabriel, 133

Lavanha, João Batista, 220, 421

Lavardin, marechal de, 28

Leão Hebreu, 431

Ledesma, Bartolomé de, 360

Lemos, conde de, 310, 373

Léon Pinelo, Antonio de, 128, 419, 524, 542

León, Diego de, 379

León, Pedro Cieza de, 82

León, Pinelo, 401

Lerma (duque de), 293

Leyde, Lucas de, 345, 527

Limahong, 56

Linhares (conde de), 313

Lipse, Juste, 400

Lisboa, Cristóvão de, 196-197, 256, 259, 261-262, 422-423, 496, 513

Llanos, Bernardino de, 413, 551

Lopes, Francisco, 331

López Dávalos, Diego, 412-413

López de Gómara, Francisco, 84, 133, 487

López de Herrera, Alonso, 366

López de Legazpi, Miguel, 149, 152, 158

López de Velasco, Juan, 86, 89, 174, 473, 492

López de Villalobos, Ruy, 55

López de Zuñiga, Diego, 398

López Medel, Tomás, 214, 500

López, Francisco, 335

López, José, 376

López, Pedro, 376

Loria, Juan de, 169

Loyola, Martín Ignacio de, 58, 287-294, 299, 307, 316-317, 394, 520-521, 536

Lucrécio, 391

Luna y Arrellono, Tristan, 295

Lutero, Martin, 176

M

Mafamede Mahomet, 266

Magalhães, Fernando de, 91, 138-139, 158, 469, 475

Mal Lara, Juan, 415

Malaca, Diego de, 169

Malgesi, 313

Malinche, 157

Manuel de Portugal, 155

Maquiavel, Nicolas, 130

Marcos (artista indígena), 378

Mariana, Juan de, 418

Martin, Heinrich, 37, 91, 128, 146-147, 173, 177, 225-227, 277, 281, 373, 413

Masaniello, 124, 482

Matienzo, Juan de, 211-212

Maffei, Joannes, 133, 244

Maurício, Miguel, 377

Médicis, Maria de, 28, 30

Medoro, Angelino, 354, 366

Melo, Jorge de, 248

Melo, Mariana de, 204

Mendaña, Alvaro de, 159, 221

Méndez, Miguel, 73

Mendieta, Gerónimo de, 91, 192, 195, 451, 495, 543

Mendoza Pimentel, Diego, 118

Mendoza y Luna, Juan, 369

Mendoza y Zuñiga, García de, 310

Mendoza, Antonio de, 67, 285, 295, 555

Mendoza, Beatriz Clara Coya de, 293

Mendoza, González de, 53, 132, 287, 393-394, 399, 520, 536

Menéndez y Pelayo, Marcelino, 312, 523

Meneses, Diogo de, 168

Menezes, Pedro de, 330

Mexía de Fernangil, Diego, 386, 537

Mexía, Pedro, 130, 507

Meza, Francisco de, 163

Mijangos, Juan de, 412

Milanez, João Batista, 227

Millas, Ignacio de, 57

Montezuma, 111, 114, 136, 151, 388

Moctezuma Tlacahuepantzin, Pedro, 152-153, 480

Molina, Alonso de, 80-81, 105, 111, 192, 253, 412, 472, 478

Monardes, Nicolás, 82, 88, 92, 213, 435, 474, 476, 507, 544

Montbazon (duque de), 28

Montaigne, Michel de, 30, 32, 143, 249, 393, 474, 487, 536, 555

Montaño, Juan, 378

Montemayor, Jorge de, 77

Monterrey, conde de (vice-rei da Nova Espanha), 286

Montes, Pedro, 299

Montesclaros, marquês de (vice-rei da Nova Espanha), 286, 318, 369, 374-375, 470

Morales, Francisco de, 367, 371, 373

Morga, Antonio de, 84, 132, 157, 473, 485

Morgante, 313

Mota y Escobar, Idelfonso de la, 402

Motecuzoma, Luiz de, 58

Motolinía, frei Toribio de Benavente, dito, 101, 192, 213, 244, 477-478, 485-486, 456

Moulei Mohamed, 177

Mousnier, Roland, 30, 458

Muñoz Camargo, Diego, 58, 149-150, 203, 208-210, 212, 225, 239, 243, 245, 251, 255-256, 261, 273-275, 277, 280, 282, 333, 422, 466, 483, 488-489, 495, 499-500, 507, 509, 511, 517-518

Murúa, Martín de, 243, 509

N

Navarrete, Fernández, 294, 521

Nazareo, Pablo, 39, 461

Negro, Esteban el (ver também Estebanico), 149

Nezahualcoyotl (rei de Texcoco), 448

Nezahualpilli (rei de Texcoco), 348

Niccolò, Giovanni, 64

Nieto, Rodrigo, 380

Nieva, conde de (vice-rei do Peru), 159

Nobili, Roberto de, 17, 258, 437, 440-442, 444, 448, 546

Nobre, Miguel, 67

Nóbrega, Manuel de, 82

Noronha, Fernão de, 167

Nunes, Domingo, 334

Nunes, Lourenço, 247

O

Ocampo, Francisco, 219, 225, 259

Ochart, Pierre, 78-79, 81

Ojea, Hernando de, 373

Olivarès (conde-duque), 120-121, 123-124

Olmos, Andrés de, 192

Ordóñez de Ceballos, Pedro, 56, 90, 466, 475

Orimandro, 313

Orizaba (conde do Vale de), 285, 295, 316

Orta, Garcia da, 54, 59-60, 81-82, 84, 132, 178, 189-190, 205, 214-217, 221, 230, 235-236, 238-239, 242-243, 248, 253, 257-260, 264, 266, 271-272, 275, 277, 407, 420-422, 429-430, 432, 434, 467-468, 477, 500-502, 506, 508-518, 544-545

Ortelius, Abraham, 74, 76, 146, 205, 242, 419

Ortiz de Hinojosa, Hernando, 399

Ortiz, Jean, 361, 378, 531-532

Ovando, Juan de, 191, 495

Ovídio, 77, 238, 260, 314, 344, 399, 408, 507, 537

Oviedo, Martín de, 366

P

Pablos, Juan (ver Giovanni Paoli), 409, 472

Pacheco, Francisco, 364, 369, 531

Palacios, Diego, 225

Palentino, Diego, 240, 508

Palha, Paulo, 171

Palomo, Juan, 165

Paoli, Giovanni, 78, 389

Patenier, Joachim, 347

Patrizi, Francesco, 391

Paulo III (papa), 61, 332, 343

Paulo V (padre), 36, 457

Paulo Emílio, 229

Peralta, Gastón de, 367, 374

Pereira, António, 366

Pereira, Diego, 221

Pereira, Galiote, 171, 237, 497, 506, 510

Pereira, Vasco, 369, 530

Pereyns, Simon, 58, 128, 353, 361, 365, 367-368, 371, 373, 378

Pérez de Alesio, Mateo, 354, 366, 529, 531

Pérez de la Serna, Juan, 120, 374, 376

Pérez, Alonso, 150

Pesquera, Diego de, 366, 531

Petrarca, 76, 83, 227, 310, 314

Pio II (papa), 241

Pio V (papa), 196, 495

Pigafetta, Antonio, 91, 158

Pigouchet, Philippe, 345

Pimentel, Hernando, 135

Pineda, Juan de, 130

Pinpin, Tomás, 80, 471-472

Pinto, Fernão Mendes, 56, 171, 242, 466

Piri Reis (almirante), 70, 178, 470

Pitéas, 237

Pizarro, Francisco, 141

Pizarro, Gonçallo, 231

Plan Carpin, Jean du, 241

Platão, 38, 239, 271, 277, 391, 439, 448

Plínio, o Velho, 129, 143, 214-215, 217, 237-238, 242-243, 257, 294, 418, 487, 495, 509

Plutarco, 237

Polo, Marco, 238

Pomar, Juan, 282, 448

Pompeu, 237

Pordenone, Odoric de, 241

Porro, Giovanni, 300

Padre Jean, 37

Ptolomeu, 8, 92, 129, 150, 205, 219, 226, 238-239, 242-243, 294, 393, 418, 487

Pulgar, Fernando del, 240

Q

Quevedo, Pedro, 377

Quixote (Dom), 77, 309

Quinto-Cúrcio, 242

R

Rabelais, 30

Rada, Martín de, 288, 536

Raimondi, Marco, 367

Ramusio, Giovanni Battista, 224, 241

Rafael, 367

Ravaillac, François, 30-31, 458

Recchi da Monte Corvino, Leonardo, 423

Requena, Pedro de, 366, 373, 378

Resende, Duarte de, 385

Resende, Pedro, 225

Reynaldos, 313

Rhazès, 238, 257

Ribadeneyra, Pedro de, 132

Ricardo, Antonio, 31, 78, 540, 542
Ricci, Matteo, 10, 64, 76, 80, 258, 269, 437, 445-449, 493, 511
Rivera, Tomás de, 29
Rivero, Diego de, 224
Robles, Pedro de, 359
Rodrigues, Francisco, 220
Rodrigues, João, 81
Rodrigues, Pedro, 378
Rodríguez de León, Juan, 128
Rodríguez, Juan, 128, 373
Roiz, Isabel, 168
Rojas, Diego de, 166
Rolando, 309
Roman y Zamora, Jerónimo, 130
Romano, Diego, 208
Ruano, 242, 277
Rubens, Pierre Paul, 100, 349, 356-357, 364, 532
Rubio, Antonio, 9, 389, 399-400, 402-403, 407, 449, 534-535, 538
Ruellius, Johannes, 215, 500
Ruggieri, Michele, 78
Ruiz de Alarcón, Juan, 266, 311-312, 356
Ruiz de la Mota, Jerónimo, 150
Ruiz, Francisco, 130

S

Sá, Martim de, 305
Sá, Salvador Correia de, 305, 316-317, 522
Sá, Salvador de, 306-308
Saavedra Cerón, Alvaro de, 139
Saavedra Guzmán, Antonio de, 279, 282, 310, 317, 519, 522
Sahagún, Bernardino de, 82, 107, 190, 192-193, 195-196, 198-199, 201, 216, 229, 237, 244-246, 249, 253, 258-259, 261, 266-267, 270-271, 273, 280, 332-333, 349, 390, 392, 394, 405, 407, 419-422, 435-442, 444-445, 449, 487, 495-496-497, 509-510, 512, 516, 521, 542, 545-547
Saillius, Tómas, 131
Salazar, Cervantes de, 58, 135-137, 150, 228-229, 386, 389, 408, 416-417, 486, 504, 540
Salcedo, Juan de, 369
Salmanasar, 146
Salomão, 40, 344, 404
San Miguel, Andrés de, 403-404
Sánchez de Muñón, Sancho, 375
Sánchez, Juan, 165
Sandoval (dom Juan de), 29
Sannazaro, Jacopo, 77, 310
Santa Cruz (marquês de), 162, 295
Santa Cruz, Gaspar de, 241
Santa María Cipac, Luis de, 113-114
Santa Maria Mendoza, García de, 375
Santiesteban, Gerónimo de, 68
Santos, João dos, 211, 235, 241, 244, 476, 508
Sarmiento de Gamboa, Pedro, 159-160, 162-163, 168, 179, 211-212, 235, 490, 500
Sarto, Andrea del, 370

Sebastião (rei), 177-178, 314, 329-330, 452, 555
Sêneca, 238, 253
Serna, Juan Pérez de la, 120, 374, 376
Shakespeare, William, 309
Sigüenza y Góngora, Carlos de, 400
Silva, Bento, 171
Silveira, Francisco Rodrigues, 90, 220, 232, 256, 264, 271, 275, 278, 466, 475, 492, 505, 512, 514, 516, 518
Simão, Júlio, 227
Sloterdijk, Peter, 27, 96, 417, 426, 467, 477, 494, 542
Snyders, Frans, 356
Solis, 142
Sofócles, 38
Soto, Domingo de, 388, 399, 535
Souza, Gabriel Soarez de, 95, 419, 476
Souza, Martim, 214
Staden, Hans, 56, 467
Suárez de Peralta, Juan, 146, 487
Subrahmanyam, Sanjay, 44, 463, 489-490, 493, 510, 544, 546, 548, 553
Sully, 28
Suster, Adrian, 361, 366, 371, 378-379
Sylveira, Simão Estácio de, 230-231, 256, 264, 272, 277-278, 505, 514, 516

T

Tamara, Francisco de, 260
Telesio, Bernardino, 391
Temístocles, 237
Tenorio, Bartolomé, 169
Terrazas, Francisco de, 130, 240, 385, 488, 508
Texeda, Nicolas de, 378
Tezozomoc, 151, 489
Thevet, André, 249, 420
Tibério, 237
Tingyun, Yang, 445
Tito Lívio, 237
Tobar y Guzmán, Isabel de, 51
Toledo, Francisco de, 159-160, 212, 245, 285, 400, 555
Tomás de Aquino, 238
Torquemada, Juan de, 102, 195, 377, 422, 451, 478, 488, 533, 543
Torres, Luis Vaez de, 221
Toulmin, Stephen, 30, 458, 476
Trancoso, Gonçalo, 259, 266
Trindade, Paulo da, 244, 509
Tsai Ming Liang, 454
Tsui Hark, 454
Tupac, Amaru, 293, 555

U

Ugarte de los Ríos, Lorenzo, 126
Ugarte y Velasco, Catalina de, 305
Ulloa, Fernando de, 140
Urdaneta, Andrés de, 39-40, 158, 288
Urrea, Jerónimo de, 77

V

Valadés, Diego, 58, 83, 176, 263, 280, 395, 412, 536

Valderrama, Jerónimo de, 113

Valeriano, Antonio, 31, 457

Valignano, Alexandro, 80, 442, 496, 511

Van Meckenem, Israhel, 333

Van Orley, Bernard, 92-94

Vargas, Luis de, 369-370

Varthema, Ludovico de, 243

Vasconcelos, Jorge, 77

Vasconcelos, Luís Mendes de, 286, 483, 520

Vásquez (o Velho), Juan Bautista, 376

Vásquez, Alonso, 366, 369-370

Vásquez, Pedro, 261

Vázquez de Espinosa, Antonio, 89, 125, 482-483

Vega y Carpio, Felix Lope de, 25, 54, 73, 309, 310, 312, 369, 465

Vega, Bernardo de la, 31

Vegécio, 237, 239

Velasco (o Jovem), Luis de, 57, 285, 296, 305, 309, 317, 359-360, 402, 410, 556

Velasco, Antónia de, 295

Velasco, Diego de, 296-297

Velasco, Francisco de, 295

Velasco, Luis de, 295, 305, 317, 359, 402

Velázquez, Isidro, 130

Vera Cruz, Alonso de la, 9, 79, 388-389, 398-399, 401-403, 409

Verdugo de Cadena, Juan, 166

Verhoeven, Paul, 454

Vespasiano, 148

Villalobos, Arias de, 126, 366, 373, 483, 504, 530-531

Villasana, Alonso de, 376

Villaseca, Alonso, 400

Vinci, Leonardo da, 349

Virgílio, 312, 314

Viso, Próspero de, 165

Vitrúvio, 229, 403-404, 504

Vivero, Don Rodrigo de, 33-34, 285, 294-305, 307-308, 316-317, 459, 521-522, 524

Vives, Luis, 228

Volterra, Raphael de, 241

Vos, Martín de, 365, 367, 369

W

Wierix, Hieronymus, 341

Wierix, Jan, 64

Wong Kar Wai, 454

Woo, John, 454

X

Xerxes, 155

Ximenez, Francisco, 423, 473

Xu Guanqi, 445, 448

Y

Yepes, Jerónimo de, 146

Yllescas, Alonso de, 366

Yrcio, Martín de, 295

Z

Zamora, Diego de, 376

Zamorano, Rodrigo, 226

Zaqueu, 321

Zarate, Agustin de, 240

Zhizao, Li, 445

Zinadîm, 178, 321, 494, 524

Zorita, Alonso de, 416, 479

Zoroastro, 391

Zumárraga, Juan de, 80, 89, 486

Zumaya, Francisco de, 371, 373