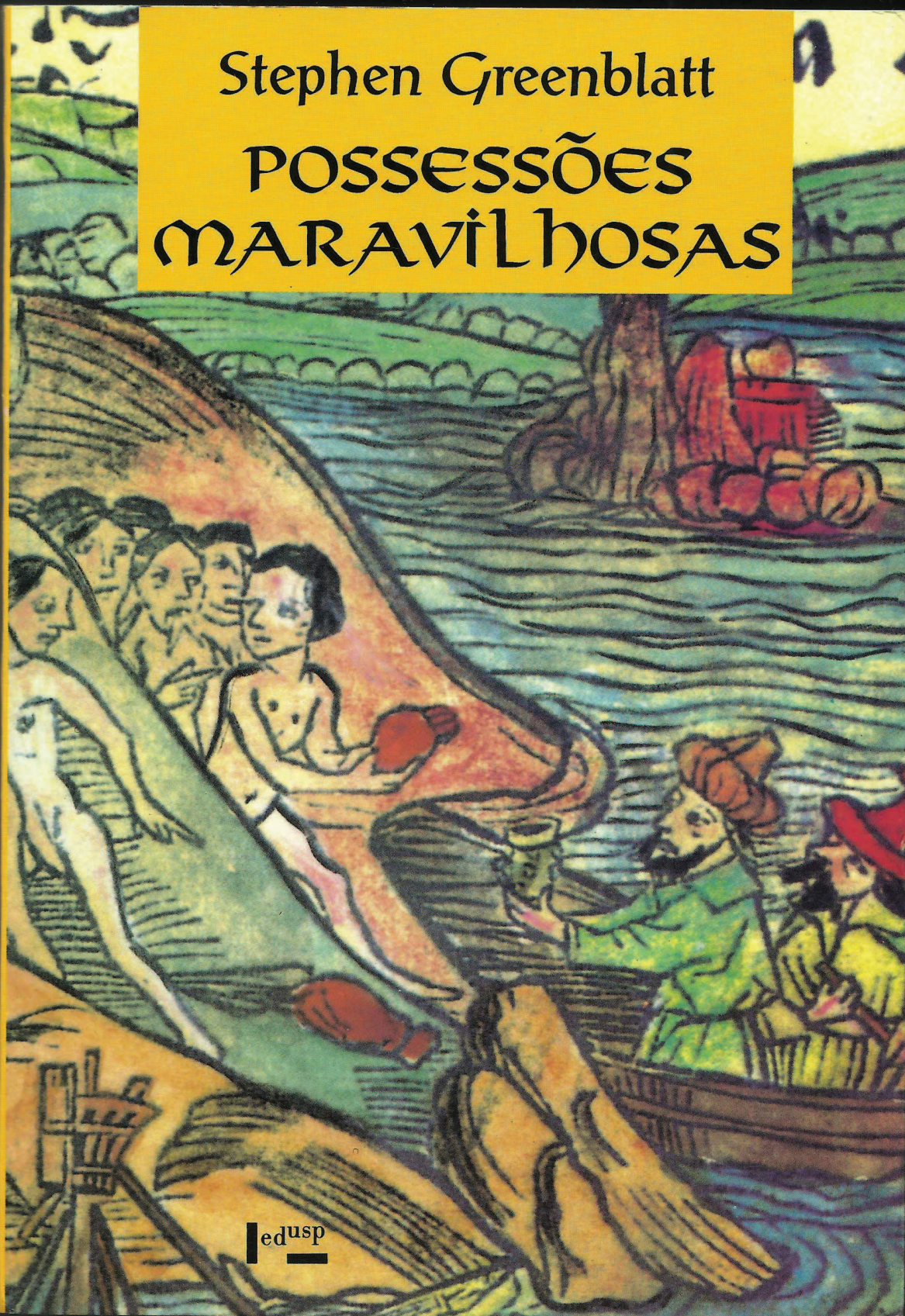


Stephen Greenblatt  
POSSESSÕES  
MARAVILHOSAS



edusp

Stephen Greenblatt  
**POSSESSÕES  
MARAVILHOSAS**

O DESLUMBRAMENTO DO NOVO MUNDO

Ilustrações  
Cláudio Fava de Moraes  
Edição  
Eliana Emalek

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente  
Sergio Miceli Pessôa de Barros  
Diretor  
Philo Martins Filho  
Vice-Diretor  
Helton Freitas  
Diretor Administrativo  
Sergio Miceli Pessôa de Barros (Presidente)  
Diretor de Marketing  
Dani Arrighetti Jr.  
Diretor de Produção  
José Augusto Pentzendo Amaha  
Diretor de Distribuição  
Cavaleiro Paulo Perattini  
Diretor de Serviços  
Luiza Gomes Carça

Tradução de Gilson César Cardoso de Souza

edusp

Tradido originalmente em inglês pela Oxford University Press sob o título *Marvelous Possessions*.  
— 1.ª edição brasileira: 1991

Trad. das notas de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Comunidade Brasileira de Livros, SP, Brasil)

— 1.ª edição brasileira

1. *Descobertas maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo /*  
*exploração e cultura* (tradução Gibson César Cardoso de Souza. — São Paulo:  
Editora da Universidade de São Paulo, 1996. — (Ensaio de cultura; 8)

2. *Indicação de Marvelous possessions: the wonder of the New World.*

Publicação

1. 001. — II (1991). X

1. *Viagens e descobrimentos e exploração* — 2. *Viagem europeia —*

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

CDD-809.93355

Índice (para leitura sistemática):

1. *Viagens e descobrimentos: História e crítica* — 869.9109

Publicação

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

1. *Viagens e descobrimentos* — II, 856 p.

*Para Natalie Zemon Davis*  
*e Robert Pinsky*

SUMÁRIO

Agradecimentos .....	11
Índice de Ilustrações .....	15
Introdução .....	17
1. Da Cúpula da Rocha à Orla do Mundo .....	45
2. Possessões Maravilhosas .....	75
3. Linguagem do Rapto .....	125
4. O Intermediário .....	159
Índice Remissivo .....	195

## AGRADECIMENTOS

Como convém a um estudo da literatura de viagens, este livro deve sua existência a reinos exóticos situados além das fronteiras da Califórnia: especificamente, à Universidade de Oxford, onde pronunciei versões dos capítulos que se seguem sob o título Conferências Clarendon, e à Universidade de Chicago, onde as proferi sob o título Conferências Carpenter. Ambas as visitas constituíram para mim acontecimentos maravilhosos, memoráveis pela extraordinária gentileza e generosidade de meus anfitriões. E como não seriam maravilhosos? Graças ao decano e aos estudantes da Christ Church, passei duas esplêndidas semanas em quartos que abriam para o Meadow. Em janeiro, Chicago não é tão verde e agradável quanto Oxford em maio, mas oferece muitíssimas compensações, inclusive *La Grande Jatte* e um dos melhores clubes de *blues* onde já pus os pés.

E que dizer do povo de ambas as cidades! Dentre as inúmeras pessoas para as quais tenho substanciais dívidas de gratidão, mencionarei apenas umas poucas: em Oxford, Julia Briggs, Christopher Butler, John Carey, Stephen Gill, Malcolm Godden, Dennis Kay, Don McKenzie, David Norbrook, Nigel Smith, John Walsh; em Chicago, Leonard Barkan, Camille Bennett, David Bevington, James Chandler, Arnold Davidson, Philippe Desan, Bernadette Fort, Christopher Herbert, W. J. T. Mitchell, Janel Mueller, Michael Murrin, Carol Rose, Richard Strier, Pauline Turner Strong e Frank Thomas. Gostaria de apresentar meus especiais agradecimentos a Kim Scott Walwyn, da Oxford University Press, e a Alan Thomas, da University of Chicago Press, por seu encorajamento, atenção e paciência.

Faltava William acrescentou generosamente sua própria e arguta orientação cultural.

Ha muitos outros lugares e pessoas aos quais o presente livro está ligado. Inga Clendinnen e Greg Dening, em Melbourne, Guido Fink, em Bolonha, Salvatore Camporeale e Louise Clubb, em Florença, Wolfgang Iser e Jürgen Schlager, em Constança, Michel de Certeau, Luce Giard, Françoise Hantou, Louis Marin e Tzvetan Todorov, em Paris. Comecei a falar a lista dos outros, mais próximos de casa, mas, depois de encher várias páginas, sem conseguir chegar ao fim, decidi renunciar à tentativa. Os amigos e colegas que se mostraram tão generosos com seu tempo e seu saber não precisam, espero, o que significam para mim. Devo, porém, agradecer nomeadamente àquelles que leram o manuscrito inteiro e apresentaram sugestões: Paul Alpers, Oliver Arnold, Sacvan Bercovitch, Homi Bhabha, Catherine Gallagher, Steven Knapp, Thomas Laqueur, Robert Pinsky e David Quint. Também leram e comentaram trechos substanciais: Rolena Adorno, Svetlana Alpers, Alfred Arteaga, Howard Bloch, Beatriz Pastor Bialos, Theodore Cachey, Natalie Zemon Davis, Joel Fineman, Philip Fradette, Frank Grady, Ellen Greenblatt, Roland Greene, T. Walter Herbert, Jeffrey Knapp, David Lloyd, Laurent Mayali, Louis Montrose, Michael Pullan, José Rabasa, Michael Rogin, David Harris Sacks, Elaine Scarry, Candace Slater, Randolph Starn, Wendy Steiner e Janet Whatley. Outras assistentes de pesquisa Lianna Farber, Paula Findlen, Lisa Freinken, Wendy Ruppel, Eve Sanders e Elizabeth Young ajudaram-me a controlar um volumoso material que ameaçava o tempo todo transformar-se em abstratos da Universidade da Califórnia, da Universidade de Oxford, da Universidade de Chicago, da Universidade de Harvard, da Bibliothèque de la Sorbonne, da Bibliothèque Nationale, da British Library, do Warburg Institute e da Newberry Library. E, é claro, a Universidade da Califórnia, em Berkeley, forneceu não apenas um generoso apoio, como sempre, mas também em uma rede intelectual imensamente excitante.

Ha outro lugar e outro grupo de pessoas com os quais, tanto direta quanto indirectamente, o livro está ligado. Primeiro esbocei os capítulos sobre Mandeville e Colombo sob a forma de conferências a serem proferidas separadamente, a primeira na Universidade Bar Ilan de Tel Aviv, em palestra cujo tema era "Paisagem, Artefato, Texto", a segunda na Universidade Hebraica de Jerusalém. Quero novamente agradecer a hospitalidade, a amizade e a generosidade intelectual de diversas pessoas, entre as quais Sharon Baer, Daniel Boyarin, Harold Fisch, Elizabeth Freund, David Heyd, Milly Haddad, Zvi Legendorff, Ruth Nevo e Ellen Spolsky. Mas também quero ser grato a algo mais: o destino original das duas conferências não é um fato neutro. Nunca é, creio eu, já que a situação ou a ocasião do discurso sempre

procuram adaptar seu significado, por mais cuidadoso, objetivo e sincero que se seja. Ao final de uma de minhas palestras em Chicago, por exemplo, um estudante desafiou-me a justificar minha posição. Como poderia eu, perguntou ele, evitar as consequências de ter-me postado a uma distância bastante segura dos europeus sobre os quais escrevo, distância garantida por um riso sarcástico que me protege de toda implicação nas práticas discursivas que estou descrevendo? Respondo que não reivindicoo semelhante protentei nesses capítulos, e não sem sofrimento, registrar na própria textura de minha cultura uma crítica do stonismo no qual fui criado e ao qual, com profundas reservas de ordem política e moral, me sinto ligado por laços complexos. A crítica incide sobre o sonho da posse nacional da Cúpula da Rocha e o uso do discurso fabuloso para secundar exigências territoriais legalmente precárias. Os laços se prendem ao legado espiritual, histórico e psicológico do desterro e do genocídio. Mas nem a crítica, nem os laços constriem o significado deste livro — que, afinal de contas, trata de outras épocas e lugares. Sua pressão, contudo, se faz sentir ao lado da pergunta a que ainda estamos tentando responder: como, nestes dias de desorientação, ódio e possessividade, manteremos impoluta nossa capacidade de nos maravilhamos?

Patricia Williams acrescentou generosamente sua própria e arguta orientação editorial.

Há muitos outros lugares e pessoas aos quais o presente livro está ligado: Inga Clendinnen e Greg Dening, em Melbourne, Guido Fink, em Bolonha, Salvatore Camporeale e Louise Clubb, em Florença, Wolfgang Iser e Jürgen Schläger, em Constança, Michel de Certeau, Luce Giard, François Hartog, Louis Marin e Tzvetan Todorov, em Paris. Comecei a fazer a lista dos outros, mais próximos de casa, mas, depois de encher várias páginas sem conseguir chegar ao fim, decidi renunciar à tentativa. Os amigos e colegas que se mostraram tão generosos com seu tempo e seu saber não ignoram, espero, o que significam para mim. Devo, porém, agradecer nominalmente àqueles que leram o manuscrito inteiro e apresentaram sugestões: Paul Alpers, Oliver Arnold, Sacvan Bercovitch, Homi Bhabha, Catherine Gallagher, Steven Knapp, Thomas Laqueur, Robert Pinsky e David Quint. Também leram e comentaram trechos substanciais: Rolena Adorno, Svetlana Alpers, Alfred Arteaga, Howard Bloch, Beatrix Pastor Bodner, Theodore Cachey, Natalie Zemon Davis, Joel Fineman, Philip Fisher, Frank Grady, Ellen Greenblatt, Roland Greene, T. Walter Herbert Jr., Jeffrey Knapp, David Lloyd, Laurent Mayali, Louis Montrose, Michael Palencia-Roth, José Rabasa, Michael Rogin, David Harris Sacks, Elaine Scarry, Candace Slater, Randolph Starn, Wendy Steiner e Janet Whatley. Minhas assistentes de pesquisa Lianna Farber, Paula Findlen, Lisa Freinkel, Wendy Ruppel, Eve Sanders e Elizabeth Young ajudaram-me a controlar um volumoso material que ameaçava o tempo todo transformar-se numa irremediável barafunda. Muito me beneficiei da eficiência dos bibliotecários da Universidade da Califórnia, da Universidade de Oxford, da Universidade de Chicago, da Universidade de Harvard, da Bibliothèque Mazarine, da Bibliothèque Nationale, da British Library, do Warburg Institute e da Newberry Library. E, é claro, a Universidade da Califórnia, em Berkeley, forneceu não apenas um generoso apoio, como sempre, mas também uma rede intelectual imensamente excitante.

Há outro lugar e outro grupo de pessoas com os quais, tanto direta quanto indiretamente, o livro está ligado. Primeiro esbocei os capítulos sobre Mandeville e Colombo sob a forma de conferências a serem proferidas separadamente, a primeira na Universidade Bar Ilan de Tel Aviv, em palestra cujo tema era "Paisagem, Artefato, Texto", a segunda na Universidade Hebraica de Jerusalém. Quero novamente agradecer a hospitalidade, a amizade e a generosidade intelectual de diversas pessoas, entre as quais Sharon Baris, Daniel Boyarin, Harold Fisch, Elizabeth Freund, David Heyd, Milly Heyd, Zvi Jendendorf, Ruth Nevo e Ellen Spolsky. Mas também quero ser grato a algo mais: o destino original das duas conferências não é um fato neutro. Nunca é, creio eu, já que a situação ou a ocasião do discurso sempre

procuram adaptar seu significado, por mais cuidadoso, objetivo e sincero que se seja. Ao final de uma de minhas palestras em Chicago, por exemplo, um estudante desafiou-me a justificar minha posição. Como poderia eu, perguntou ele, evitar as consequências de ter-me postado a uma distância bastante segura dos europeus sobre os quais escrevo, distância garantida por um riso sarcástico que me protege de toda implicação nas práticas discursivas que estou descrevendo? Respondo que não reivindicoo semelhante proteção, nem me supponho postado a uma distância conveniente. Ao contrário, tentei nesses capítulos, e não sem sofrimento, registrar na própria textura de minha cultura uma crítica do sionismo no qual fui criado e ao qual, com profundas reservas de ordem política e moral, me sinto ligado por laços complexos. A crítica incide sobre o sonho da posse nacional da Cúpula da Rocha e o uso do discurso fabuloso para secundar exigências territoriais legalmente precárias. Os laços se prendem ao legado espiritual, histórico e psicológico do desterro e do genocídio. Mas nem a crítica, nem os laços consistem o significado deste livro -- que, afinal de contas, trata de outras épocas e lugares. Sua pressão, contudo, se faz sentir ao lado da pergunta a que ainda estamos tentando responder: como, nestes dias de desorientação, ódio e possessividade, manteremos impoluta nossa capacidade de nos matarmos?

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

### *Gravuras (entre as páginas 112 e 121)*

- 1 Um mundo com centro em Jerusalém
- 2 As maravilhas do Oriente
- 3<sup>v</sup> Marcos de posse
- 4 A "sede" de ouro dos espanhóis aplacada
- 5 Presente de bugigangas
- 6 Presente de artigos necessários
- 7/8 Nativos pintados por europeus
- 9 Escaramuça entre ingleses e esquimós
- 10 Viagem como loucura

### *Ilustrações do texto*

- 35 Notação musical de uma canção tupinambá
- 93 Comunicação e diferenças culturais
- 95 O intermediário
- 123 Tupinambás das costas brasileiras
- 140 Índios em fuga à aproximação das caravelas de Colombo
- 185 Hibridismo cultural



## INTRODUÇÃO

Na minha infância, meus livros favoritos eram *As Mil e uma Noites* e o *Livro das Maravilhas*, de Richard Halliburton. O apelo do primeiro, mesmo naquilo que presumo fosse uma versão grotescamente resumida, reside na forma primordial do ato de contar histórias. Há alguns anos, no Djeema El Fnah de Marrakech, juntei-me ao fascinado círculo de ouvintes sentados no chão à volta do contador de histórias profissional e escutei, sem nada entender, seu longo conto. Em meio ao devaneio peculiar que sobrevém ao ouvirmos uma língua que não dominamos, como se se tratasse de uma música bizarra, cientes apenas de que algo está sendo contado, dei asas à imaginação e descobri que narrava para mim mesmo uma das histórias de *As Mil e uma Noites*: a de Sinbad e sua ave fabulosa. A ser verdade, como escreve Walter Benjamin, que toda história real "contém, abertamente ou de modo velado, alguma coisa de útil"<sup>1</sup>, então aquela arenga sobre diamantes, cavernas abissais, serpentes, cobras cruas e aves de garras enormes deve ter ficado impressa em minha imaginação prebubescente como algo extremamente útil, que eu jamais deveria esquecer. A utilidade, nesse caso, permanece oculta para mim, mas tenho certa confiança em que algum dia ela se revelará. No mais, continuo possuído por histórias e obcecado por seus usos complexos.

Já o apelo do *Livro das Maravilhas*, de Halliburton, não é tão fácil de explicar. O autor era um conhecido viajante e jornalista americano. Escrevia

1. Walter Benjamin, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov", in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. ingl. Harry Zohn, Nova York, Schocken, 1968, p. 86.

de um modo que agora me parece assustadoramente declamatório e exagerado, como se, no íntimo, achasse que suas maravilhas não eram tão maravilhosas assim e precisavam ser retoricamente melhoradas para consumo do mercado. Mas, ainda que formalmente insatisfatório, o *Livro das Maravilhas* estava em consonância com aquilo que Michel de Certeau chama "a alegre e silenciosa experiência da infância": *ser outro e caminhar em direção ao outro*<sup>2</sup>. Suponho mesmo que minha alma suburbana, oprimida pelo convencionalismo dos anos 50 de Eisenhower, tenha aceitado avidamente o alívio que Halliburton oferecia, a convicção de que o mundo real estava repleto de encantos, o multicolorido relato de viagens exóticas: as cataratas do Iguaçu, Chichén Itzá, a ponte de Golden Gate. Era marca registrada de Halliburton meter-se ele próprio em perigo para testemunhar ou verificar suas maravilhas: pilotou um aviãozinho em vôo rasante sobre as águas turbulentas das cataratas do Iguaçu, pulou no Poço dos Sacrícios de Chichén e saiu nadando, dirigiu na hora do *rush*, creio eu, pela ponte de Golden Gate. Não posso garantir sua intrepidez; mas, como que para provar a veracidade dos riscos que corria, Halliburton desapareceu no curso de uma de suas viagens e nunca mais se ouviu falar dele.

A certa altura, passei de ingênuo para o que Schiller chama de sentimental — isto é, parei de ler livros de maravilhas e debrucei-me sobre etnografias e romances. No entanto, meu interesse infantil sobreviveu numa apaixonada curiosidade por outras culturas e num fascínio pelos contos. A nenhum leitor do presente livro passará despercebido que meus capítulos são construídos amplamente em torno de anedotas, daquilo que os franceses chamam de *petites histoires* em contraposição ao *grand récit*, a história totalizadora, interada e progressiva que sabe para onde está indo<sup>3</sup>. Como convém a viajantes que pensavam saber para onde estavam indo e acabaram num lugar de cuja existência jamais haviam suspeitado, o discurso de viagem na Idade Média tardia e na Renascença raramente ou nunca se mostra interessante no nível da narrativa sistemática ou de intenção teleológica; é, porém, envolvente no nível da anedota. O senso de completude esquemática decerto se acha presente nesse discurso, sobretudo na convicção do inexorável progresso do Leste para o Oeste da Cristandade, ou do império, ou de ambos; mas, comparadas às luminosas histórias da alta Idade Média, as crônicas de explorações parecem incertas quanto às suas tendências, desorganizadas, fragmentárias. Sua força não reside na visão da gradual expansão do Espírito Santo através do mundo, mas no impacto do não-familiar, na provocação de uma curiosidade intensa, no excitação local de maravilhas descontínuas. Por isso, apresentam o mundo, não numa ordem sólida e harmônica, mas numa sucessão de breves encontros, experiências aleatórias, anedotas isoladas do não-antecipado. É que a anedota, pelo

2. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. ingl. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 110.

3. Para reflexões sobre anedotas e histórias, ver Joel Fineman, "Fiction and Fiction: The History of the Anecdote", *The New Historicism*, ed. H. Aram Veeser, Nova York, Routledge, 1989, pp. 46-76.

menos etimologicamente relacionada ao não-publicado, torna-se o principal registro do inesperado e, portanto, do encontro — com a diferença de que é ao mesmo tempo iniciada e epitomizada pelo maravilhoso desembarque de Colombo num hemisfério inimaginado, que bloqueou seu acesso aos limites ocidentais do mundo conhecido.

Se as anedotas são os registros da singularidade do contingente — assosciadas (para introduzir o vocabulário mandevilliano que discutirei no capítulo 1) à orla e não ao centro imóvel e imobilizante —, são também registradas como anedotas *representativas*, isto é, carregadas de significado em termos de um esquema ou progresso maior, que é o tema próprio de uma história efêmeramente adiada na relação que o viajante faz de novas anedotas. Um conhecimento puramente local, uma experiência ou observação absolutamente singular, irreproduzível e única não são desejáveis nem possíveis, pois o discurso do viajante pretende ser útil, ainda que o desígnio último no qual essa utilidade será absorvida permaneça nebuloso. As anedotas estão, assim, entre os principais produtos da tecnologia representacional de uma cultura, mediadoras entre a indiferenciada sucessão de momentos locais e uma estratégia mais ampla a que eles só podem acenar. Elas são apanhadas à medida que brotam das experiências e recebem uma forma qualquer, cuja perfunctoriedade continua a marcá-las como contingentes (de outro modo, dar-lhes-lamos o nome maior, mais grandioso de história), mas também as faz disponíveis para o ato de contar e recontar.

Minhas próprias anedotas de viajante ligam-se estreitamente àquelas que estudo; estão moldadas por um anseio similar pelo efeito do real local e por uma intenção historicizante ao mesmo tempo evocada e desviada. Exemplo: em agosto de 1986, durante uma típica primeira noite de turista em Báli, eu passei a lua por entre silenciosos arrozeais irrisados de pirilampas. Cheguei a uma pequenina aldeia que, na escuridão, identifiquei menos pelas choupanas baixas, semi-ocultas, e pelos templos, do que pelo furioso ladrar de cães que me acolheu. Avistei luzes no *bate banjar*, o pavilhão comunitário onde eu sabia — por ter lido Clifford Geertz, Miguel Covarrubias, Gregory Bateson e Margaret Mead — que os moradores se reuniam à tardinha. Aproximei-me do pavilhão e descobri que a luminosidade provinha de um televisor que os aldeões, agachados ou sentados de pernas cruzadas, observavam atentamente. Dominando o desapontamento, acedi ao gesto convidativo para subir à plataforma e assistir ao *show*: no videocassete comunitário, eles viam a fita de uma complicada cerimônia religiosa. Alertado pelos comentários excitados e explosões de riso, reconheci na animada turma de telespectadores vários dos extáticos oficiais, que apareciam na tela dançando em estado de transe.

Podemos denominar aquilo que presenciei nessa tarde "a assimilação do outro", frase que convém deixar deliberadamente ambígua<sup>4</sup>. Pois, se o

4. Evidentemente, não estamos muito longe da política e da economia de dominação do mundo, mas há surpresas: basta saber olhar. Não se ignorará essa política, mas há um tipo de pessimismo sentimental que

televisor, o videocassete e, no caso, minha presença no tablado sugeriam a assombrosa difusão dos mercados e da tecnologia capitalistas, bem como sua extensão aos confins da Terra, a adaptação dos balineses aos mais recentes modos de representação ocidentais e japoneses parecia tão culturalmente idiossincrásica e relevante que não se chegava a saber quem assimilava de quem<sup>5</sup>. Os aldeões haviam comprado uma versão sofisticada de um aparelho representacional do capitalismo internacional, o melhor que existia no momento para produção, reprodução e transmissão de textos culturais. O intenso poder transformador daquele dispositivo, sua capacidade de diminuir as diferenças iniciando culturas relativamente isoladas e autônomas nas metáforas e valores do sistema mundial, tem sido amplamente demonstrado ao redor do globo. No entanto, o videocassete proporciona um nível surpreendente de autonomia local, e aquilo que presenciei foi o prazer da auto-representação, quando os aldeões tiveram seus próprios corpos, vozes e música introduzidos na máquina e, em seguida, projetados de volta para eles. De quem é o triunfo ideológico que aqui se registra? De quem é a posseção que se revela? As práticas representacionais são ideologicamente significativas — e é propósito deste livro explorar alguns aspectos dessa significação —, mas acredito ser importante resistir ao que podemos chamar de determinismo ideológico *a priori*, isto é, à noção de que modos particulares de representação estão estreita e necessariamente ligados a uma dada cultura, classe ou sistema de crenças, e de que seus efeitos são unidirecionais.

A alternativa não é supor que os modos representacionais sejam neutros ou mesmo que se entreguem, como a "Querida" de Tchekhov, a quem quer que os corteje, mas reconhecer que indivíduos e culturas tendem a apresentar mecanismos assimilativos fantásticamente poderosos, que trabalham como as enzimas para modificar a composição ideológica de corpos estranhos. Esses corpos estranhos não chegam a desaparecer totalmente,

simplesmente reduzir tudo a uma visão global de dominação e sujeição. Reconhecer e admitir acomodações locais não é endossar irrefletidamente mercados capitalistas, mas reconhecer adaptações imaginativas a condições que estão além do controle imediato dos pobres.

Sobre as ambigüidades da posse, ver as sugestivas observações de Greg Deining, "Possessing Tahiti", *Arctic and Oceanic*, 21: 117, 1986: "Apassionados do Tahiti foi um negócio complicado. De fato, quem tomou posse de quem? Nativo e estrangeiro possuíam cada qual o outro em sua interpretação do outro. Possuíam um ao outro nem momento etnográfico transcrito em texto e símbolo. Cada qual arquivou esse texto e símbolo em suas respectivas instituições culturais. Cada qual se entregou às coisas que colheu do outro, pôs essa carga em seus respectivos museus e retransformou as coisas que colheu em novos artefatos culturais. Cada qual se entretinha com as histórias de seu encontro. Uma vez que cada leitura do texto, cada exibição do símbolo, cada entretenimento nas histórias, cada visita da carga ampliava o encontro original, fazia dele um processo, cada tomada de posse do outro tornou-se também uma autopossessão. Possuir o outro, como possuir o passado, é sempre uma coisa repleta de ilusões."

Devo acrescentar que acertei de bom grado, não de um modo especial qualquer, mas simplesmente como um mero do povo. Observei repetidamente que os balineses não só toleram como até parecem divertir-se com a confusão que ocorre com grandes grupos, e os turistas são facilmente incorporados a esses grupos na medida em que se incorporam (não raro de maneira bastante cômica) às esculturas dos templos balineses.

mas são arrastados para dentro do que Homi Bhabha chama o "em-entre", a zona de interseção na qual todas as significações culturalmente determinadas são questionadas por uma hibridéz não-resolvida e insolúvel<sup>6</sup>. Mesmo as tecnologias representacionais que requerem equipamente altamente especializado, bem como uma estrutura que inclua geradores elétricos, acúmulo de capital, revendedores e burocracia alfandegária em Tóquio, Jacarta e Denpasar, não são inequívoca e irreversivelmente os portadores da ideologia capitalista que originalmente provocou sua criação e expansão pelo mundo. No caso do televisor balinês, observamos não apenas o notável poder de adaptação da comunidade local, mas também sua convicção de que essa adaptação nada tem de notável, de que nada de novo está acontecendo, de que nenhum gasto considerável da energia coletiva foi necessário para assimilar o outro.

A princípio, considerei minha impressão uma consequência da gratuidade que faz os balineses tão justamente famosos. Mas, dias depois, ela se revestiu de luz nova quando, na cidade de Amlapura, topei com uma multidão enorme que celebrava o Dia da Independência da Indonésia. Eu queria assistir às tradicionais danças *legong* que iriam ser apresentadas no vasto palco do cinema localizado na praça, mas, quando lá cheguei, elas já haviam terminado e o filme em cartaz (*Devejo de Matar II*, com Charles Bronson) estava para começar, em sessão gratuita devido ao feriado. Do outro lado da praça outro filme estava sendo exibido numa tela improvisada — evidentemente uma comédia sobre os ricos *yuppies* de Jacarta. O filme, que tratava de gente cuja língua, religião e senso de identidade pouco têm em comum com os dos balineses, também era uma homenagem à data, gesto que acenava para a assimilação cultural de Bali que, durante séculos, os javaneses tentaram realizar, apelando para meios consideravelmente menos amáveis. Não bastasse isso, contra a parede do cinema e avançando para a praça, alguém construiu um toco de palco sobre cavaletes onde se via outra tela, emoldurada em madeira. Atrás da tela, iluminada por uma lâmparina de óleo de coco, estava um velho *dalang*, um místico contador de histórias. O *dalang*, sentado de pernas cruzadas, tinha ao lado uma espécie de baú de onde ia tirando uma por uma, estranhas bonecas feitas de couro de búfalo que enfileirava à sua frente. Começou então a representar com surpreendente destreza uma *wayang kulit*, peça de marionetes baseada em episódios do *Ramayana* e do *Malabarata*.

Os balineses passavam de um espetáculo a outro, alegremente e ao acaso, ora se juntando para espionar alguns brilhantes momentos da violência cinematográfica americana, ora saindo para ouvir a melopéia do *dalang* e apreciar as silhuetas dos bonecos movendo-se na tela (quando não para espreitar, por trás da tela, o *dalang* manipulando os bonecos), ora atravessando a praça para se deliciar com os emdinheirados jovens de Jacarta em seus

6. Homi K. Bhabha, "The Commitment to Theory", *New Formations*, 5: 5-23, 1988.

carros esportivos vermelhos. No contexto daquela festiva perambulação, os aldeões que em minha primeira noite eu vira amontoados diante do televisor pareciam fazer parte de uma mais vasta fascinação balinesa com imagens em telas. Embora o palco da *wayang* estivesse encostado ao prédio do cinema, talvez fosse mais plausível, pelo menos simbolicamente, imaginar o prédio do cinema encostado ao palco da *wayang*, com suas sugestões da irrealidade do mundo.

Mas o que mais me interessa aqui não é a questão das origens culturais e da prioridade? Desejo, isso sim, enfatizar os múltiplos locais de representação e do vaivém da multidão em meio a eles, pois sugerem que o problema da assimilação do outro está ligado ao que poderemos chamar, adaptando Marx, a *reprodução e a circulação do capital mimético*. Há três razões que justificam a invocação da palavra "capital" aqui. Em primeiro lugar e mais obviamente, quero insistir na conexão vital entre mimese e capitalismo, pois, embora o Império Romano e a Cristandade tenham revelado precedentes de peso, na atual ordem mundial foi com o capitalismo que a proliferação e a circulação de representações (e dos equipamentos para a geração e a transmissão de representações) atingiu uma espetacular e virtualmente inevitável magnitude global. Essa magnitude — a vontade e a capacidade de atravessar distâncias imensas, de, em busca de lucro, descobrir e representar objetos naturais e humanos radicalmente exóticos — é a condição *sine qua non* para as experiências particulares de que este livro se ocupa. Em segundo lugar, pretendo inculcar a idéia de um acumulador de representações, de um conjunto de imagens e equipamentos geradores de imagens *acumulados*, como que "depositados" em livros, arquivos, coleções e centros culturais até o momento em que essas representações são requisitadas para gerar novas representações. As imagens que contam, que merecem o nome de capital, são as dotadas de poder de reprodução, que se sustentam e se multiplicam transformando contatos culturais em formas novas e não raro inesperadas. Em terceiro lugar, sugiro que a mimese é uma relação social de produção, como Marx afirmou do capital. Quero dizer com isso que uma dada representação não é apenas o reflexo ou produto de relações sociais, mas também uma relação social em si mesma, ligada à compreensão grupal, às hierarquias, às resistências e aos conflitos existentes em outras esferas da cultura mas que, ela circula. Ou seja, as representações não são só produtos, são

7. O *Wayang*, em todo caso, não deve ser entendido apenas como uma forma atávica de atavismo, nem tampouco devevamos considerá-lo como a "autêntica" forma de arte balinesa. O *Wayang* foi largamente usado para propaganda política durante a luta pela independência da Indonésia. E suas raízes encontram-se em Java. Todavia, não se deve esquecer que em Java, segundo Miguel Covarrubias, "é norma que os homens olhem para os marionetes, enquanto as mulheres só lhes vêem as sombras" (*Islands of Bali*, Londres, 1926, p. 143). Já em Bali a mobilidade parecia ser universal, e as mulheres (juntamente com os homens) se abstinham de aprovar o ato da tela para ver as marionetes. (O contraste talvez já não seja válido, o livro de Covarrubias foi publicado pela primeira vez em 1937, e o *Wayang* jávanes pode ter mudado muito durante esse tempo.)

igualmente produtores capazes de modificar decisivamente as próprias forças que lhes dão nascença.

A ênfase no poder produtor da representação não deve, porém, abolir a distinção entre prática mimética e outros tipos de práticas sociais. É importante compreender que o capital mimético — o estoque de imagens e os meios de produzi-las, põe-las em circulação segundo as forças dominantes do mercado — difere de outras formas de capital não-miméticas. As culturas não são de maneira alguma amontoadas de telas, textos ou desempenhos. Concentrando-nos no capital mimético, podemos apreender algumas qualidades importantes — os múltiplos e interligados sítios de representação, a mobilidade do espetáculo e dos espectadores, a irrealidade de imagens paradoxalmente associadas ao deslumbrante poder da exibição —, mas, ao mesmo tempo, corremos o risco de ignorar outras qualidades não menos importantes: modos de produção não-miméticos ao lado de reprodução, apreensão ao lado de representação, realidade ao lado de simulação. A meu ver, cometemos um engano teórico e um erro prático ao abolir a distinção entre representação e realidade — mas também não conseguimos mantê-las isoladas uma da outra. Estão amarradas num casamento difícil, num mundo sem união extática nem divórcio.

Os autores das anedotas que este livro comenta eram, eles próprios, mentirosos. Nem todos inverterados como Mandeville, mas ainda assim embusteiros de marca cuja posição, virtualmente, exigia manipulação estratégica, distorção e franca supressão da verdade. Todavia, embora mentirosos, os europeus que viajavam para o Novo Mundo não se comportavam assim sistematicamente, de modo que não podemos gozar a satisfação hermenêutica de joear suas falsas representações em busca de um senso seguro da realidade. Ao invés disso, vemos-nos tateantes em meio a uma barafunda de pistas textuais, casos ilustrativos de descarada má-fé atropelando-se bisonhamente para dizer a verdade — ou para escamoteá-la.

Nos capítulos que se seguem, minha intenção foi menos distinguir entre representações falsas e verdadeiras do que observar atentamente a natureza das práticas representacionais que os europeus transplantaram para a América e exibiram na tentativa de descrever para seus compatriotas aquilo que viam e faziam. Foi bastante precavido para não tomar tudo o que os europeus escreveram e pintaram como uma visão acurada e confiável das terras e povos do Novo Mundo. É quase impossível, creio eu, fazer desse ceticismo um princípio absoluto e inabalável; muitas vezes me pilhei tentando descobrir nos relatos dos europeus um quadro "real" dos nativos americanos, mas resisti quanto pude à tendência de tratar as culturas nativas como se as representações europeias, enquanto mediação, fossem mera consideração incidental, facilmente corrigível. No atual estado de coisas, é particularmente tentador considerar as admirativas descrições europeias

dos "índios" como verdades cristalinas e reservar as suspeitas epistemológicas para os relatos mais hostis. Entretanto, semelhante estratégia engendrou resultados previsíveis, quando não sentimentalmente empolgantes. Só podemos estar certos de que as representações européias do Novo Mundo revelam nos algo da prática de representação dos europeus. Isso parece uma reivindicação assaz modesta, mas espero que este livro demonstre que ela compensa uma análise. Devo acrescentar que, se não coloco nas citações termos como "Novo Mundo", "índio" e "descoberta", é porque, a meu ver, nos textos que examino esses termos nunca podem ser destacados das projeções européias.

Mas será mesmo possível falar legitimamente de "uma prática européia de representação"? Havia profundas diferenças entre as culturas nacionais e as religiões dos diversos viajantes europeus, as quais, em definitivo, moldaram suas percepções e representações. Por exemplo, quando Thomas Harriot, inglês e protestante, descreve os ritos religiosos dos algonquinos, observa que seus postes esculpidos lembram "rostos de freiras cobertos com o veu", e seu colaborador John White representa a cena de maneira parecida. Jean de Léry, calvinista, compara polemicamente o canibalismo dos índios brasileiros ouetaca com o catolicismo do chefe da expedição francesa Nicolas Durand de Villegaignon, que "queria comer crua a carne de Jesus Cristo". Mas não se trata apenas de polêmica: católicos e protestantes tendiam a fazer diferentes perguntas, reparar em coisas diferentes, modelar diferentes imagens<sup>8</sup>. As diferenças eram tão grandes que um estudioso do século XVII podia falar numa "poética protestante" específica, e, se dizer o mesmo já não é tão fácil para o período mais antigo com que nos ocupamos, existem desde o início da Reforma razões de peso para estabelecer uma distinção<sup>9</sup>. Em assuntos de importância máxima — significação de ritos e festas, processo de conversão, natureza dos dons, modo de os cristãos lidarem

com as falsas crenças alheias, autoridade que apoiava e legitimava a interpretação —, surgiram ao tempo da segunda geração de viajantes europeus no Novo Mundo algumas divisões muito claras, que não apenas assinalaram a distinção entre católicos e protestantes como fragmentaram cada um desses grupos. Desde então foi possível distinguir confortavelmente entre franceses e dominicanos, calvinistas e luteranos em suas representações do Novo Mundo. E, é claro, essas distinções haveriam de ser posteriormente elaboradas com referência às diferenças bastante consideráveis entre culturas nacionais, classes sociais e profissões.

Tais diferenças figuram com destaque em meu relato, mas também tentei não perder de vista tudo aquilo que os viajantes europeus das mais diversas procedências tinham em comum. É que o capital mimético europeu, embora distinto e internamente competitivo, facilmente saltou sobre as fronteiras nacionais e religiosas, de sorte que não me parece conveniente tributar excessivo respeito a essas fronteiras. Certamente, o melhor recurso tecnológico para a circulação de capital mimético era, na época, a imprensa — que não ligava para barreiras doutrinárias ou nacionais. A obra candidamente patriótica e zelosamente protestante de Richard Hakluyt, *Principal Navigations, Voyages, Traffiques, & Discoveries of the English Nation*, até certo ponto força para incluir João de Pian Carpini, Guilherme de Rubruck e Odorico de Pordenone. Polemistas católicos e protestantes da época contribuíram muito para criar as diferenças acusando-se uns aos outros de atrocidades, mas tanto a decência quanto o horror, assim como a capacidade para representá-los, parecem distribuídos com imparcialidade. Seja como for, depois dos auspiciosos eventos de 1989 e 1990, tornou-se mais fácil do que em qualquer outra época, desde o século XV tardio, perceber até que ponto a Europa tem uma cultura e um destino comuns.

Os europeus que se aventuravam pelo Novo Mundo durante as primeiras décadas após a descoberta de Colombo compartilhavam uma tecnologia de poder complexa, evoluída e, sobretudo, móvel: escrita, instrumentos náuticos, embarcações, cavalos de batalha, cães de ataque, armaduras eficazes e armas altamente mortíferas como o canhão. Sua cultura se caracterizava por uma confiança absoluta na própria centralidade, por uma organização política baseada nos princípios do comando e da submissão, por uma disposição a empregar a violência coercitiva tanto contra estrangeiros quanto contra compatriotas e por uma ideologia religiosa plasmada numa infundável proliferação de representações de um torturado e assassinado deus de amor. O culto desse deus masculino — divindade cuja forma terrena nascera do ventre de uma virgem e fora sacrificada por seu pai celestial a fim de expiar a desobediência humana — desenvolvia-se em torno de um ritual (violentamente contestado na segunda década do século XVI e interpretado de diferentes maneiras), no qual a carne e o sangue do deus eram simbolicamente ingeridos. Tinha era a confiança dessa cultura que ela esperava ver povos completamente estranhos — como os arauaques das Caraíbas,

8. Thomas Harriot, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virgínia*, reimpressão da edição de Theodor de Bry de 1590, Nova York, Dover, 1972, p. 64. O gravador flamengo de Bry parece ter imitado a semelhança, mas ela já é evidente no original de White (em Paul Hulton e David Beers Quinn, *The American Drawings of John White*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1964; Jean de Léry, *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America*, trad. ingl. Janet Whatley, Berkeley, University of California Press, 1990). Sou grato ao professor Whatley e à University of California Press por me terem permitido comparar um exemplar da republicação dessa tradução. Em sua introdução, Whatley elenca a atenção para a polêmica comparação e as notas segundo as quais "a metáfora antropofágica passou para o centro da polêmica protestante nas acirradas controvérsias sobre a eucaristia e a transubstanciação" (p. xxvii).

9. Para uma excelente introdução a essas questões, ver Janet Whatley, "Savage Hierarchies: French Catholic Observers of the New World", *The Sixteenth Century Journal*, 17: 319-30, 1986; e "Une Bénévolence Réprochable: Huguenot Writing on the New World", *University of Toronto Quarterly*, 57: 270-289, 1987-8. Ver também Bernadette Buecher, *Icons and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry's Great Voyages*, trad. ingl. Basia Miller Gulati, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

10. Barbara Kiefer Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979.

por exemplo abandonar suas próprias crenças, de preferência imediatamente, e abraçar a dos europeus, tida como cristalina e auto-evidente. O fracasso em obter semelhante conversão provocou impaciência, desprezo e até odio assassino.

Com raríssimas exceções, os europeus se sentiam imensamente superiores a quase todos os povos que iam encontrando, mesmo aqueles que, como os astecas, dispunham de habilidades organizacionais e tecnológicas que eles poderiam reconhecer e admirar profundamente. Às vezes é difícil especificar as fontes desse senso de superioridade, embora a convicção que os cristãos tinham de estar na posse de uma verdade religiosa absoluta e exclusiva devia ter desempenhado um papel de destaque em virtualmente todos os seus contatos culturais. Em várias ocasiões, essa convicção estava ligada aquilo que Samuel Purchas, nos primórdios do século XVII, chamava a "vantagem literal" dos europeus — isto é, a vantagem de escrever. O narcisismo que provavelmente está sempre por trás da fala da pessoa era intensificado pelo domínio de uma tecnologia da preservação e da reprodução. Não se sabe se os marinheiros e soldados analfabetos eram envolvidos pela glória dessa tecnologia, mas aqueles que escreveram livros, que nos legaram testemunhos, esses viam a escrita como uma marca decisiva de superioridade. Deus deu ao homem a razão e a fala, escreve Purchas, dom duplo que está além da capacidade de qualquer outra "criatura sensível". Esses dois dons expectáveis vão de par: a fala distingue o homem dos animais ao unir diversos indivíduos numa comunidade social baseada na razão. Há, porém, outro dom divino e outra distinção: "Deus acrescentou aqui uma nova graça, a saber, assim como o Homem excedia as Bestas, já agora um homem pode exceder outro; e, entre os Homens, uns se tornam Civilizados, e mais Socráticos e Religiosos, pelo Uso das letras e da Escrita, estimando-se aqueles que delas carecem como Brutos, Selvagens, Bárbaros."<sup>11</sup>

O emprego que Purchas faz da palavra "bárbaro" assinala uma importante mudança em relação à distinção entre "eu" e "o outro" sustentada pelos gregos. Essa distinção se baseava na discrepância entre os que falavam grego e os que não falavam. Segundo Purchas, presume-se que a comunidade lingüística apresenta legitimamente uma multiplicidade; a diferença crucial é tecnológica — a obtenção da capacidade de escrever —, mas essa tecnologia tem implicações que ultrapassam largamente uma certa diferença quantitativa. Para Purchas, a chave para a "vantagem literal" é o fato de a fala, tal como ele a concebe, limitar-se ao momento presente e aos ouvintes da ocasião:

[...] pela fala, passamos nossas idéias presentes aos presentes, à medida que as ocasiões presentes nos movem (e talvez, inadvertidamente, nos transportam); mas graças à escrita

11. Samuel Purchas, "A Discourse of the Diversity of Letters Used by the Divers Nations in the World; the Antiquity, Manifold Use and Variety Thereof, with Exemplary Descriptions of above Threescore Several Alphabets, with other Strange Writings", *Itinerary Posthumous, or Purchas His Pilgrimes*, 20 vols., Glasgow, James MacLehose & Sons, 1905, I, 486.

o Homem parece imortal, ele conversa e se consulta com os Patriarcas, os Profetas, os Apóstolos, os Padres, os Filósofos, os Historiadores, e aprende a sabedoria dos Sábios que existiram antes dele; pelas traduções ou pelo conhecimento das Línguas, em todos os lugares e Regiões do Mundo; finalmente, por sua própria escrita ele mesmo sobrevive, permanece (*libera scripta manet*) através das idades como Mestre e Conselheiro de todos os homens. Pela escrita, Deus fala com os homens nas Sagradas Escrituras, como no começo falou a todos pelas Tábuas de Pedra. (p. 486)

Para Purchas, assim como para muitos outros europeus, aqueles que dispõem de escrita têm um passado, uma história que falta aos iletrados<sup>12</sup>. E, desde que "Deus fala a todos" por meio da escrita, as culturas iletradas (diferentemente do homem iletrado) estão virtualmente excluídas, por definição, da comunidade humana: "A falta de Letras tornou alguns tão tolos a ponto de pensarem que a própria letra podia falar, tamanha a admiração que sentem pelos espanhóis os americanos daqui, que em comparação com os demais parecem Macacos falantes" (pp. 486-487)<sup>13</sup>. Pareciam macacos falantes a quem — aos próprios americanos, aos espanhóis católicos ou ao Purchas protestante? Ele não o diz, uma vez que a diferença entre espanhóis e ingleses, católicos e protestantes, desvanece-se ante a disparidade cultural enorme que, a seu ver, existe entre europeus e americanos, entre letrados e iletrados, entre "civilizados" e "bárbaros".

A arrogante confiança cultural e o dogmatismo religioso de Purchas cederam terreno, pelo menos nos círculos acadêmicos<sup>14</sup>, mas sua noção da "vantagem literal" continua encontrando sólido amparo. Num livro sério e perturbador, que ajudou a estabelecer as diretrizes de meu próprio estudo,

12. Para uma brilhante discussão dessa assertiva, ver Michel de Certeau, *The Writing of History*, trad. ingl., Tom Conley, Nova York, Columbia University Press, 1988, pp. 209-243. Ver também o excelente ensaio de Michael Hurbwasser, "Writing and the Other: Travelers' Literacy, or Towards an Archaeology of Orality", *Literary and Society*, ed. Karen Schaubroe e Morgens Troffe Larsen, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1989.

13. "A consciência europeia de que os índios são tão diferentes a ponto de assemelhar-se a animais é largamente reiterada. Ver, por exemplo, a carta de Villegaignon a Calvino sobre os tupinambás do Brasil: "Era uma gente feroz e selvagem, longe de qualquer cortesia e humanidade, totalmente distinta de nós em sua maneira de fazer as coisas e na educação, sem nenhum conhecimento da honestidade ou da virtude, e a do que é justo ou injusto, de modo que me parecia que tínhamos caído no meio de animais com aparência humana" (citado por Jean de Léry no prefácio de *History of a Voyage*, p. xlix). Para as reações iniciais aos europeus por parte dos observadores nativos, ver Mary W. Helms, *Ulysses' Sack: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988, pp. 172-210.

14. Não de todo, porém: Leonardo Olschki, escrevendo sobre as ações espanholas nas Antilhas, vê "uma atividade humana que transformou em breve lapso de tempo uma sociedade rudimentar da idade da pedra numa animada organização colonial" ("What Columbus Saw on Landing in the West Indies", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 84: 635, 1941). E Samuel Eliot Morison remata sua monumental *European Discovery of America: The Southern Voyages, A.D. 1492-1616* (Nova York, Oxford University Press, 1974), com este sucinto julgamento: "Para os povos desse Novo Mundo, páginas com expectativa de vidas breves e selvagens, vívidas de esperança num futuro qualquer, chegou a visão crua de um Deus misericordioso e de um Céu glorioso. E dos convessos dos navios que atravessavam dois grandes oceanos e exploravam as longínquas orlas da Terra, preces se elevavam qual nuvens de incenso à Santíssima Trindade e a Maria, Rainha do Mar" (p. 737). Prefiro lembrar que a ilha chamada por Colombo de Santa María de la Concepción é conhecida hoje por Rum Cay.

Também Todorov argumentou que a principal diferença entre os povos europeus e astecas foi a presença ou a ausência de escrita, diferença que virtualmente determinou as consequências de seus contatos: "A ausência de escrita é elemento importante da situação, talvez mesmo o mais importante". Todorov minimiza drasticamente as escritas maias e astecas: os pictogramas usados por estes últimos "não constituem sequer um grau mínimo de escrita", acha ele; "grafam a experiência, não a língua"<sup>15</sup>. Até os povos culturalmente mais sofisticados da América Central não só careciam de certos refinamentos da arte de escrever como não possuíam sequer a coisa em si, o conceito essencial, daí não disporem das habilidades comunicativas, simbólicas e interpretativas que ao mesmo tempo moldam e são moldadas pela escrita.

Na visão de Todorov, a consequência para as culturas americanas não foi (como supuseram Purchas e Léry) a perda do passado — sua produção de discurso formal, observa ele, era dominada pela memória —, mas antes a perda fatal de poder manipulativo no presente. A falta de escrita determinou a predominância do ritual sobre a improvisação, do tempo cíclico sobre o tempo linear, características que, por seu turno, provocaram desastrosos enganos de percepção e de cálculo em face dos conquistadores. Os povos iletrados do Novo Mundo não conseguiram pôr os estrangeiros em foco; a inadequação conceitual impedia, e mesmo impossibilitava, uma percepção correta do outro. A cultura possuidora da escrita podia representar para si mesma, com precisão (e, portanto, manipulá-la estrategicamente), a cultura destituída de escrita, mas o contrário não era verdadeiro. É que, pelo fato de saber escrever, os europeus dispunham, argumenta Todorov, de uma tecnologia representacional francamente superior: "Existe uma 'tecnologia' do simbolismo que é tão capaz de evolução quanto a tecnologia das ferramentas, e, desse ponto de vista, os espanhóis são mais 'adiantados' que os astecas (ou, para generalizar: as sociedades dotadas de escrita são mais 'adiantadas' que as sociedades privadas de escrita), muito embora, aqui, estejamos às voltas com uma diferença apenas de grau" (p. 160).

O leve constrangimento que se nota nas aspas colocadas na palavra "adiantados" vem a propósito<sup>16</sup>, pois não me parece convincente que a escrita tenha atuado, nos primeiros contatos dos europeus com os povos do

Novo Mundo, como uma ferramenta superior para a percepção exata ou a manipulação do outro. Os monumentos à escrita são erigidos pelos que escrevem: dentro do sistema em que se organiza nosso conhecimento do mundo, ficamos encantados com nossas próprias ferramentas. Mas há que se dar um salto desse encantamento para a crença naquilo que Todorov chama "a evolução do aparato simbólico, próprio do homem" (p.160), salto que nos deveria conceder uma pausa. E há que se dar ainda outro salto — por sobre um abismo quase tão grande — dessa celebração geral da escrita para os contatos pessoais entre Cortés e Montezuma. Em seu encontro com Cortés, Montezuma cometeu erros estratégicos fatais; o que sucedeu depois sugere que Cortés cometeu poucos. Mas qual a relação entre seu sucesso e a posse de escrita por parte de sua cultura ou, no caso, entre o desastre asteca e a suposta falta de escrita dessa civilização? Existe um elemento linguístico demonstrável para explicar o triunfo espanhol, que desenvolvei nos capítulos 3 e 4, mas esse elemento não é a posse da escrita, é a disponibilidade de tradutores competentes<sup>17</sup>. Montezuma não tinha nada que se parecesse com os leais informantes e intérpretes de Cortés, Jerônimo de Aguilár e a indispensável Dona Marina<sup>18</sup>.

Tradução e comunicação eram de vital importância, mas a habilidade para se comunicar é coisa bem diferente da capacidade de perceber e representar a realidade por meio da escrita ou de outros instrumentos. Pode ser que a posse da escrita, por parte dos europeus (e sua impressão de que os nativos do Novo Mundo dela estavam privados), haja alimentado a autoconfiança dos conquistadores, mas nem a confiança, nem o êxito são indicadores confiáveis de um acesso superior à realidade. Ao contrário, tem-se dito com propriedade que os espanhóis perceberam mal certos princípios fundamentais da cultura asteca<sup>19</sup>. Também é provável que os astecas tenham percebido mal o outro — por exemplo, ao concluir de início que Cortés estava de alguma forma ligado ao herói cultural Quetzalcoatl; todavia não há evidência de que esse engano foi provocado por sua suposta falta de escrita. Em outras palavras, nada há na tecnologia simbólica disponível de ambos os povos que fosse capaz de determinar um maior ou menor acesso à verdade das coisas.

17. Sobre o papel crucial dos intérpretes, ver Emma Martinell Gifre, *Aspectos Lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, pp. 59-99.

18. Quem mais se aproximaria dessa figura a serviço de Montezuma seria Gonzalo Guerrero, que juntamente com Aguilár sobrevivera a um naufrágio numa expedição espanhola anterior e foi assimilado à cultura maia. Segundo Bernal Díaz, Guerrero incitou os maias a atacar os espanhóis e a expulsá-los de sua terra. Cortés compreendeu que ele era perigoso: "Ah, se eu pusesse as mãos nele", teria ele exclamado. "Pois jamais seria conveniente deixá-lo aqui." Mas o povo adotado por Guerrero não era asteca, senão maiá; portanto, nunca houve real preocupação de que ele tenha servido a Montezuma da forma como Aguilár e Dona Marina serviram a Cortés. Bernal Díaz acha que Guerrero acabou sendo morto num ataque contra os invasores espanhóis.

19. Ver a crítica de Todorov em Inga Clendinnen, "Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico", em A. Griffin e A. Blair (eds.), *The Transvision of Culture in Early Modern Europe*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 84-130.

15. *The Conquest of America: The Question of the Other*, trad. ingl. Richard Howard, Nova York, Harper & Row, 1984, p. 80. Ver também sua edição com Georges Baudou, de *Récits aztéques de la conquête*, Paris, Seuil, 1983. Baudou menciona brevemente o sistema de escrita pré-colombiano dos *tlacuilques*, ou escribas mexicanos, porém não levanta a questão de que isso pode ser considerado como "verdadeira" escrita.

Devo ressaltar que Todorov não compartilha de modo algum a crença de Purchas segundo a qual a posse da escrita é uma vantagem moral; a preocupação central de seu livro é a tentativa de ligar uma apreensão instrumental da realidade à responsabilidade e tolerância ética. Todorov estendeu e aprofundou suas reflexões morais e políticas sobre a verdade no recente *Naus et les autres: La Réflexion française sur la Diversité Humaine*, Paris, Seuil, 1989.

16. No original de Todorov, éferentemente da tradução, não existe segundo uso do termo sem as aspas qualificativas: "Les Espagnols sont plus 'avancés' que les Aztèques (ou pour généraliser: les sociétés à écriture, que les sociétés sans écriture)". *La Conquête de l'Autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 165.

Meu livro versa sobre as primitivas respostas dos europeus ao Novo Mundo e, portanto, sobre o emprego da tecnologia simbólica, mas sou cético quanto a qualquer tentativa de traduzir o registro histórico desse emprego em conclusões com respeito aos méritos epistemológicos relativos das ferramentas possuídas pelos europeus, em comparação com as possuídas pelos americanos. As respostas com que me ocupo — na verdade, as únicas que pude identificar — não são avaliações científicas destacadas, mas aquilo a que eu chamaria representações engajadas, relações locais, relacionais e historicamente contingentes. O interesse dominante não é o conhecimento do outro, mas a ação sobre o outro; e, conforme tentarei demonstrar, a principal finalidade geradora dessas representações não é a razão, mas a imaginação.

Por maior que fosse a diferença entre eles e os nativos, quase todos os viajantes europeus acreditavam poder se comunicar por meio de presentes e exibição de representações. Um registro do diário de bordo de Colombo, de 18 de dezembro de 1492, ilustrará essas primeiras tentativas de comunicação, que examinarei com mais vagar nos próximos capítulos. Em seu navio, ancorado ao largo da ilha de Tortuga, Colombo recebe a visita de um jovem e majestoso “rei” nativo acompanhado de vários “conselheiros”:

Percebi que ele se agradava de uma coelha que eu tinha em minha cama. Dei-lha, juntamente com algumas bonitas contas de âmbar que trazia ao pescoço, uns escarpins vermelhos e um frasco de água de flores de laranjeira, com o que ele se mostrou tão satisfeito que foi mesmo de admirar. Como seu tutor e seus conselheiros, estava muito perturbado porque não me entendiam, nem eu a eles. Ainda assim, concluí que ele dizia que, se algo me agradava naquele lugar, toda a ilha estava à minha disposição. Mandei buscar um colar ao qual trago preso, como lembrança, um medalhão de outro com a figura de Vossas Altezas, e mostrei-lho; e de novo, como ontem, contei-lhe que Vossas Altezas reinam sobre a maior parte do mundo e que não existem outros príncipes tão grandes. Mostrei-lhe as bandeiras reais e as que ostentam a cruz, das quais gostou muito. Quão grandes devem ser mesmo Vossas Altezas, disse ele (falando a seus conselheiros), já que de tão longe e dos céus me haveis enviado cá sem medo; diversas outras coisas se passaram entre eles, que não cheguei a compreender, exceto que tudo o que viam lhes parecia maravilhoso.<sup>20</sup>

Fico fascinado com a passagem, aqui e em outras partes, do completo desconhecimento (“não me entendiam, nem eu a eles”) para a presunção de uma posse absoluta (“toda a ilha estava à minha disposição”). Colombo podia ter, simplesmente, apelado para a certeza de seu poder esmagador: no diário de bordo, anotou com a maior complacência (e, conforme se verificou, erradamente) que uns poucos espanhóis armados conseguiriam dominar sem dificuldades a população inteira. Ao invés disso, ele representa a passagem para a posse soberana como resultado de um ato de interpretação, de uma decifração dos gestos e palavras do nativo: “Ainda assim, concluí que ele di-

20. *The "Diário" of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492-1493*, transcrito e traduzido para o inglês por Oliver Dunn e James E. Kelley, Jr., Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1989, pp. 243-245.

ziã...” Colombo imagina — e convida seus leitores, sobretudo o rei e a rainha, a imaginar — uma cena de apropriação legítima facilitada, graças a um mecanismo ao mesmo tempo institucional e psíquico, pela doação de presentes e exibição daquilo que, para os nativos, deve ter parecido representações absolutamente incompreensíveis: o retrato dos reis estampado num medalhão de ouro, as bandeiras reais, a cruz. O tom fantástico dessa exibição é prontamente abafado por uma mentira palpável — embora acabasse de reconhecer que não conseguia entender a língua do “rei” nativo, nem o “rei” nativo a sua, Colombo reproduz um discurso encomiástico sobre si mesmo e os soberanos espanhóis — e, ao mesmo tempo, insinuado na menção de que tudo parecia “maravilhoso” aos nativos. “Maravilha” é, devo dizer, a figura central da resposta inicial dos europeus ao Novo Mundo, a decisiva experiência emocional e intelectual em presença da diferença radical. É bem possível que o povo encontrado por Colombo também haja experimentado, conforme ele atesta, uma sensação de maravilhamento, mas nesse e em outros relatos do outro o que aprendemos diz respeito principalmente ao autor.

*Nil admirari*, rezava a antiga máxima. Mas, em presença do Novo Mundo, o modelo clássico do distanciamento experiente e equilibrado parece desde logo inatencível e impossível. A viagem de Colombo iniciou um século de intenso maravilhamento. A cultura europeia experimentou algo como o “reflexo de susto” observável em crianças: olhos arregalados, braços esticados, respiração suspensa, o corpo inteiro momentaneamente convulsionado. Mas o que significa ter a experiência do maravilhoso? Quais as suas origens, seus usos, seus limites? Está mais perto da dor ou do prazer, do desejo ou do horror? É sinal e agente de renúncia ou de posse? As ambigüidades do maravilhamento no Novo Mundo são sugeridas na grande obra de Jean de Léry, *História de uma Viagem à Terra do Brasil*. Pastor huguenote, Léry viveu vários meses, em 1557, entre os tupinambás da baía do Rio de Janeiro. Durante sua estada, ele e dois outros franceses (um deles, um intérprete normando) tiveram a oportunidade de presenciar uma solene reunião religiosa dos nativos. O que viu e ouviu deixou-o perplexo e assustado:

Enquanto tomávamos o desjejum, sem saber ainda o que eles tencionavam fazer, começaram a ouvir, na cabeça dos homens (situada a menos de dez metros de onde estávamos), um murmúrio baixo como o de alguém tartamudeando suas preces. Nesse momento as mulheres (cerca de duzentas) se ergueram, reuniram-se e puseram-se a ouvir atentamente. Os homens foram aos poucos erguendo a voz e passaram a cantar juntos, repetindo esta sílaba de exortação: *He, he, he, he*; as mulheres, para nosso espanto, respondiam-lhes de seu lado com voz trêmula, reiterando a mesma interjeição: *He, he, he, he*, aos gritos. Esse ritual durou mais de um quarto de hora, enquanto nós as observávamos completamente desconcertados. E elas não apenas urravam como, saltando violentamente, sacudiam os seios e deitavam espuma pela boca. De fato, como os epiléticos, tombavam num desmaiado mortal. Só me resta acreditar que o demônio lhes entrara no corpo e que elas sofreram um ataque de loucura!<sup>21</sup>

21. Jean de Léry, *História de uma Viagem*, p. 141. Léry viajou ao Brasil em 1556-1558, mas só publicou a primeira edição do livro em 1578; cinco outras edições, com substanciais acréscimos e revisões, apare-



Para Léry, o espetáculo é a própria encarnação daquilo que sua cultura via, não como alienidade, mas como mal: os sinais de bestialidade e loucura nutriram-se com uma ampla e explanatória imagem de possessão demoníaca. A referência ao demônio não é uma metáfora; trata-se da verdade profunda da condição dos nativos: "Os americanos são notória e realmente aumentados pelos espíritos imundos" (p. 138). Esse tormento é bastante significativo, pois, no entender de Léry, o medo e o sofrimento religioso são, respectivamente, uma punição divina — prova de que "mesmo neste mundo existem demônios para atormentar aqueles que negam Deus e seu poder" — e uma justificativa para sua futura danação: "Pode-se notar que o medo que eles sentem d'Aquêle que se recusam a aceitar tirar-lhes-á qualquer desculpa" (p. 139). Dentro da lógica kafkiana desse argumento, os tupinambás serão com justiça condenados por toda a eternidade, porque temem o único Deus verdadeiro que não conhecem nem podem conhecer, e a quem, por isso mesmo, recusam-se a aceitar. Léry relata, como exemplo mais vívido dessa recusa, que ele e seus companheiros aproveitaram o medo intenso dos nativos ao trovão como uma oportunidade para evangelizá-los: "Adaptando-nos à sua rusticidade", escreve ele, "dissemos-lhes que aquilo vinha do mesmo Deus de que lhes falávamos, o qual, para mostrar sua grandeza e poder, abalava céus e terra; sua resposta foi que, se ele os assustava daquela maneira, então não prestava para nada" (p. 135).

Semelhança resposta, na opinião de Léry, condena os tupinambás ao medo, à credulidade, à superstição. Não é por acaso que o protestante Léry compare o cântico baixo que vem da cabana dos homens ao de "alguém tarantuleando suas preces" (p. 141); já nos referimos à sua condenação da missa católica como uma forma de canibalismo<sup>22</sup>. Para Léry, cuja *História de uma Viagem* foi publicada na calvinista Genebra, os rituais católicos são ocasiões nas quais o demônio realiza a sua obra; e ele convida os leitores a interpretar a cerimônia tupinambá como uma espécie de missa: em ambas, a experiência do maravilhoso prende-se à violação do que de mais sagrado existe.

Na edição de 1585 da *História de uma Viagem*, Léry acrescenta ao relato uma descrição tirada de *De la Démonologie des Sorciers* (1578), de Jean Bodin, sobre um sabá de feiticeiras. Bodin era um dos mais letrados, influentes e empedernidos perseguidores de bruxas do Renascimento, o mais coerente entre quantos afirmavam que o diabo estava literalmente pre-

sente no que parecia ser fantástico e imaginário. Naturalmente, Léry julgou encantar o relato de Bodin o ritual europeu que mais lembrava a espantosa cena a que assistira há mais de vinte anos, semelhança que transcendia a imensa distância cultural e geográfica que ele mesmo tantas vezes notava: "Cheguei à conclusão", escreve Léry, "que eles têm o mesmo amor: isto é, as mulheres brasileiras e as nossas feiticeiras são movidas pelo mesmo espírito de Satã; nem a distância entre os lugares, nem a longa travessia do oceano impede o pai das mentiras de trabalhar cá e lá naqueles que lhe foram entregues pelo justo juízo de Deus"<sup>23</sup>.

O que Léry viu no Brasil era, pois, nada menos que a ativa e literal manifestação de Satã e, como Bodin, insiste em que aqueles que tomam essa manifestação como fantasia, imaginação ou metáfora são "cães ateus", "piores que os próprios demônios" (p. 139). No entanto, é precisamente aqui, no momento em que o espanto provocado pela assembléia religiosa se mostra por inteiro como um justificável motivo de terror, prelúdio da fuga, que o tom muda radicalmente:

Embora eu convivesses com os selvagens por mais de meio ano e estivesse acostumado com seus modos, ainda assim (para ser franco), sentindo algum medo e ignorando aonde iria parar tudo aquilo, desejei estar de volta ao nosso forte. Entretanto, depois que aqueles ruídos católicos e uivos cessaram, com os homens fazendo uma pequena pausa (mulheres e crianças tinham feito silêncio), ouvimo-los de novo a cantar em tão maravilhosa harmonia que dificilmente se me perguntaria por que, já agora mais tranqüilo e escutando tão doces e graciosos sons, quis observá-los mais de perto (p. 141).

O afastamento se transforma em aproximação quando Léry e seus companheiros se aproximam dos homens que cantam e dançam:

No começo desse sabá de bruxas, estando eu na casa das mulheres, senti medo; mas agora, em recompensa, recebia tanta alegria ao ouvir as pausadas harmonias da multidão (especialmente a cadência e o refrão da canção), quando a cada verso todos algavam as vozes e diziam *Heu, heuware, heura, heura, heura, oueh* — que ali me deixei estar deleitado [out ravi]. Sempre que recordo a cena, meu coração dispara e é como se aquelas vozes ainda vibrassem em meus ouvidos (pp. 142-144).

O maravilhamento, agora, já não é sinal de terror, mas de deslumbramento, uma alegria extática que pode ser experimentada de novo vinte anos depois por um ato de lembrança. A autenticidade da recaptura confirma-se no próprio corpo de Léry, no açoitamento de seu coração que é um autêntico indício de maravilhamento, prova de que as sublimes vozes dos tupinambás ainda estavam em seus ouvidos: o maravilhamento, como escreveu Alberto Magno, é como "a sístole do coração"<sup>24</sup>. Conforme deixam claro a brilhante

23. Citado por Whalley em Jean de Léry, *História de uma Viagem*, p. 248.

24. Alberto Magno, *Opera Omnia*, ed. Augustus Borgnet, Paris, 1890, vi, 30a-31a; trad. ingl. em J. V. Cunningham, *Wise and Wonder*, Denver, Denver University Press, 1951, p. 79. Ver cap. 2, pp. 16 e ss.

veram durante a sua vida. Ver Frank Lestringant, "L'Excursion Brésilienne: Note sur les Trois Premières Éditions de l'Histoire d'un Voyage de Jean Léry", em *Mélanges sur la Littérature de la Renaissance à la fin du XVIe siècle*, Genebra, Droz, 1984, pp. 53-72. Lestringant publicou uma série de artigos e estudos sobre Léry, à qual muito devo.

22. Observe ele, do mesmo modo, que os "falsos profetas" a quem os tupinambás chamam *carutabas* vão de alibei em alibei "como portadores de indigêncios papistas" (p. 140), levando em cada mão um maracá ou chocalho, como "os tocadores de sino que acompanhavam os impositores que, explorando a credulidade de nosso povo simples, transportam de um lugar para outro os relicários de Santo Antônio ou São Benedito, e outros instrumentos de idolatria" (p. 142).

maçam de Alberto e a experiência de Léry, o maravilhoso acena para o mundo registrando uma onipotente intensidade de resposta. Alguém testemunha algo impressionante, mas o que mais importa não acontece “lá fora” ou ao longo das superfícies sensíveis do corpo, onde o eu se encontra com o mundo, mas lá dentro, no centro emocional e vital da testemunha. Essa resposta íntima não pode ser marginalizada ou negada, como não se pode negar a constituição do coração aterrado; o maravilhamento exige muito, é uma paixão primária ou radical.

Mas, para Léry, qual é o significado dessa paixão? Qual é a relação entre a experiência de uma beleza peregrina e o horror do mal satânico? Seria possível reconceituar ambos lembrando ao leitor, como faziam frequentemente os clérigos da Renascença, que o anjo das trevas costuma disfarçar-se de anjo de luz. A beleza da música não seria mais que uma tentação. Toda via, sendo embora um moralista alerta e incansável, Léry não interpreta sua experiência como uma tentação; parece mais empenhado em fornecer, não uma advertência, mas um retrato de seu próprio prazer intenso. Assim foi que, em edições posteriores da *História de uma Viagem*, ele chegou a incluir motivação musical para o canto dos tupinambás, como se desejasse que o leitor realmente ouvisse a música e compartilhasse de seu enlevo. Também não transformava esse enlevo, como em outras partes, numa lição aos ateus, num indício de que mesmo os incultos selvagens são dotados de alguma visão elevada e podem praticar alguma adoração religiosa. Certamente ele soube, pelo intérprete normando, que as canções ouvidas misturavam lamentos pelos mortos e ameaças aos inimigos com algo mais: a narração de um dilúvio em prístinas eras, que submergiu o mundo e arrebatou todos os seres à exceção de seus ancestrais, que treparam para a segurança das árvores mais altas. Não surpreende que Léry considere semelhante conto uma versão oral corrompida do Dilúvio bíblico (“sendo totalmente desprovidos de escrita, torna-se difícil para eles conservar os fatos em sua pureza original”, p. 144); entretanto, o eco bíblico não é o que empresta ao canto o seu vigor, pois Léry se sentiu enlevado antes de conhecer sua significação.

Léry apresenta sua fruição da beleza da música selvagem como um triunfo sobre seu medo pânico na presença do elemento demoníaco. Talvez devêssemos interpretar sua resposta como uma versão da recodificação estética por meio da qual os cristãos medievais neutralizavam as imagens das antigas estátuas das divindades pagãs. No relato de Michael Camille sobre essa recodificação, “o estético anestesia”: a admiração medieval pelas maravilhas da arte pagã, escreve ele, “foi na verdade um fenômeno de distanciamento, uma remoção de contexto”<sup>25</sup>. É certo que o enlevo de Léry remove a cerimônia — que ele identificou como um sabá de bruxas — do contexto, mas sua resposta não parece evocar o distanciamento: ao contrá-

25. Michael Camille, *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 78-81.

### DE LA MERIQUÉ. 367

peurent esléne leurs voix, & que fort distinc-  
tément nous les entendîmes chanter tous  
ensemble, & repeter souvent ceste interiection  
d'acouragement,



nous fumes tous esbahis que les femmes de leur  
costé leur respondans & avec une voix trem-  
blante, reiterans ceste mesme interiection, *He, He, He, He,*  
*he, he, he,* (Eprintrent à crier de telle façon, & courez  
le pape de plus d'un quart d'heure, que nous  
les regardans ne fautions quelle contenance  
tenir. Et de fait, parce que non seulement elles  
se hurloyent ainsi, mais aussi qu'avec cela  
fautans en l'air de grande violence faisoient  
bransler leurs mamelles & escutoyent par  
la bouche, voire aucunes (comme ceux qui ont  
le haut mal par-deça) tomboyent toutes esua-  
noies, ie ne croi pas atterement que le dia-  
ble ne leur entraist dans le corps, & qu'elles ne  
deussent soudain Demoniaques. Comme  
aussi on a escrit, qu'Alphonse Roy de Naples,  
regardant une femme qui dançoit & fautoit  
trop deshontément, dit aux assistans, Attendez  
un peu, la Sibylle donnera tantost ses Oracles:  
pource qu'elle ne rendoit jamais response,  
comme on dit, si elle n'estoit surprise de fu-  
reur. Tellement qu'ayant leu cela, avec ce que  
dit Bodin en la Demonomanie, alleguant Jam-

to, ele a remove do contexto – de qualquer contexto, inclusive suas próprias crenças – a fim de chegar mais perto, absorvê-la, calá-la no próprio pulsar de seu coração. A experiência do maravilhamento parece resistir à recapitulação, à inserção, à incorporação ideológica; ela permanece singularmente à parte de tudo quanto dá coerência ao universo de Léry, à parte mas absolutamente irresistível. Essa passagem da *História de uma Viagem*, escreve Michel de Certeau, é um “instante surrupiado, uma lembrança roubada que está além do texto”. O fato de Léry não emprestar nenhuma significação à sua experiência – e de não podermos fazê-lo por ele – é a fonte de sua força misteriosa: “A ausência de significação”, observa Certeau, “abre uma brecha no tempo”<sup>26</sup>.

Essa brecha, essa rachadura da compreensão contextual numa elusiva e ambígua experiência do maravilhamento, é traço central corrente no primitivo discurso do Novo Mundo. É a marca que mais decisivamente liga esse discurso, estilisticamente modesto e conceitualmente anárquico, tanto ao discurso filosófico quanto ao estético. De fato, a maravilha desempenha um papel decisivo na arte e na filosofia do período, teorizada pela primeira como a causa principal e pela segunda como o efeito principal. Ou seja, a filosofia (como Sócrates já a formulara) começa com o maravilhamento, enquanto o propósito da poesia (como inúmeros poetas disseram) é produzir o maravilhoso. Essa conceituação teórica do maravilhoso já estava em marcha antes do discurso do Novo Mundo, mas não era de forma alguma plenamente articulada. Em outras palavras, acho importantes as discussões sobre o maravilhoso não só, ou mesmo primariamente, como um fundo intelectual para Colombo e outros viajantes antigos. O oposto também vem ao caso: a frequência e a intensidade do apelo à maravilha na esteira das grandes descobertas geográficas ao final do século XV e começo do século XVI ajudaram (juntamente com muitos outros fatores) a provocar sua conceituação<sup>27</sup>.

Essa conceituação pode ser rastreada no discurso de viagem para se explicarem alguns de seus fatores mais persistentes e enigmáticos. Segundo Descartes – para escolher um filósofo que põe ponto final ao mundo mental

26. *The Writing of History*, p. 213.

27. Na *Idéie Média*, observou Jacques Le Goff, existem inumeráveis referências tanto nos escritos populares como nos eruditos a “maravilhas” (*mirabilia*), mas pouca ou nenhuma discussão sobre o “maravilhoso” como categoria (Jacques Le Goff, *L'Imaginaire Médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 18 e ss). Diz Le Goff que isso ocorre porque há algo de perturbador, para a ideologia dominante, nas maravilhas, algo imprevisível e estranho, como se a profusão de prodígios indicasse uma resistência ícita, não-organizada, mas tenaz, à ortodoxia cristã, uma sobrevivência atávica das velhas maravilhas pagãs e a crença numa pluralidade de forças espirituais. Gradualmente, através do conceito de miraculoso, elementos sobrenaturais e estritamente cristãos são separados: no maravilhoso cristão, há apenas um autor, uma fonte de todo poder espiritual. Assim a Igreja era capaz de tornar predizíveis, legítimas e explorar algumas das velhas maravilhas, ao mesmo tempo que relegava o restante ao domínio da magia. Le Goff sugere que na baixa Idéie Média havia outras estratégias para conter as maravilhas, incluindo o que ele chama de “existencialização”. Mais adiante afirma que em Colombo vamos encontrar outras estratégias para cristianizar e colonizar o maravilhoso no próprio lugar – o Oriente – que de longa data tem sido seu grande reservatório.

dos amigos viajantes da era moderna e inaugura um mundo diferente, mais familiar –, o maravilhamento não é, como pensava Alberto Magno, registrado no coração e no sangue; diferentemente de outras paixões que têm o bem e o mal como objeto, e portanto envolvem o coração, o maravilhamento tem por objeto apenas o conhecimento, acontecendo dessa forma estritamente no cérebro. Essa realocização destacaria o maravilhamento da fonte de sua autoridade somática – uma experiência bastante parecida com um ataque cardíaco –, mas Descartes também insiste em sua imensa força, força que provém do elemento surpresa, “a súbita e inesperada chegada dessa impressão”<sup>28</sup>. Essa surpresa não provoca a contração do coração, no entender de Descartes, mas, no auge, causa uma drástica alteração nos espíritos do cérebro, os quais coíbe que ocorrem a testemunhar o objeto do maravilhamento:

Fi essa surpresa tem tanta força para fazer com que os espíritos alojados nas cavidades do cérebro saiam dali para o local onde está a impressão do objeto com o qual nos maravilhamos que, às vezes, os impete a todos... e tudo isso faz com que o corpo fique imóvel como uma estátua, evitando que percebamos mais que a primeira face apresentada do objeto e, conseqüentemente, alcancemos um conhecimento mais específico dele. Eis o que denominamos comumente “ficar atônito”, e ficar atônito em excesso é maravilhar-se em excesso, o que só pode ser mau (pp. 363-364).

Certa medida de maravilhamento é útil porque chama a atenção para aquilo que é “novo ou bastante diferente do que pensávamos ou do que supúnhamos dever-se ser”, fixando-o na memória. O excesso de maravilhamento, porém, é prejudicial, julgava Descartes, por paralisar o indivíduo em presença de objetos cujo caráter moral, cuja capacidade de fazer o bem ou o mal ainda não foram determinados. Quer dizer, o maravilhamento precede as categorias morais e às vezes até lhes escapa. Quando nos maravilhamos, não sabemos ainda se amamos ou odiamos o objeto que nos afeta; não sabemos se devemos beijá-lo ou fugir dele. Por esse motivo o maravilhamento, sustenta Descartes, “não tem oposto e é a primeira de todas as paixões”. Similarmente, para Spinoza – em cujo discurso o maravilhamento não é, estritamente falando, uma paixão, mas antes um modo de concepção (*imaginatio*) – o maravilhamento depende de uma suspensão ou deprecimento de categorias e é uma espécie de paralisia, uma cessação da inquietação associativa normal da mente. No maravilhamento, “a mente estaca porque o conceito particular em questão não se relaciona com outros conceitos”<sup>29</sup>. O objeto que provoca

28. Descartes, *Philosophical Works*, trad. ingl., Elizabeth Haldane e G. R. T. Ross, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1911, t. 363.

29. Baruch Spinoza, *Chief Works*, trad. ingl., R. H. M. Elwes, 2 vols., Londres, George Bell & Sons, 1884, ii. 174. “O pensamento de uma coisa incomum, considerada em si mesma, é da mesma natureza de outros pensamentos, e por isso não inclui o maravilhamento entre as emoções; nem vejo por que deva fazê-lo, visto que essa distração da mente não decorre de nenhuma causa positiva que a distraia de outras coisas, senão apenas da falta de uma causa que leve a mente, a partir da contemplação de uma coisa, a pensar em outras coisas.” Baruch Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, trad. ingl., Samuel Shirley,

o maravilhamento é tão novo que, ao menos por um instante, fica isolado, não sistematizado, um objeto de atenção enlevada completamente destacado. O maravilhamento — excitante, potencialmente perigoso, momentaneamente paralisante, carregado ao mesmo tempo de desejo, ignorância e medo — é a resposta humana quintessencial àquilo que Descartes chama um "primeiro encontro" (p. 358). Tais termos, que perpassam a filosofia desde Aristóteles até o século XVII, fazem do maravilhamento um componente quase inevitável do discurso da descoberta, pois, por definição, ele é um reconhecimento insintivo da diferença, o indício de uma atenção altamente concentrada, "uma surpresa súbita da alma", como diz Descartes (p. 362), ao conspecto do novo. A expressão do maravilhamento representa tudo o que não pode ser conhecido, em que mal se pode acreditar. Ela chama a atenção para o problema da credibilidade e, ao mesmo tempo, insiste em sua irregularidade, a exigência da experiência.

Foi com esse espírito que Milton invocou o maravilhamento ao descrever os anjos rebeldes encolhendo-se a si mesmos para entrar na câmara do conselho do Pandemônio:

Vede a maravilha! Aqueles, que há pouco pareciam  
Em grandeza ultrapassar os gigantes filhos da terra,  
Agora menos que os menores anões, em espaço estreito, são  
Amontoados, inumeráveis, parecidos à raça dos pigmeus  
De além da montanha da Índia, ou às fadas,  
Em sua bacanal da meia-noite, na orla da floresta,  
Ou na margem de uma fonte, que um camponês retardado vê,  
Ou pensa que vê, enquanto sobre sua cabeça a lua  
Se senta como um juiz, e perto da terra  
Desdobra seu pálido curso. Assim elas, em seus folguedos e danças,  
Procuram, com música jucunda, enfeitiçar seus ouvidos;  
E, ao mesmo tempo de alegria e medo, o coração dele palpita.

(*Paradiso Perdido*, I, 777-88)<sup>30</sup>

A transformação dos anjos rebeldes é ao mesmo tempo inacreditável e verdadeira — daí o maravilhamento, aparentado com os seres fantásticos, gi-

Seymour Feldman (ed.), Indianapolis, Hackett, 1982. Diferentemente de Descartes, Spinoza pensava que o maravilhamento tem um oposto: a indiferença.

30. Em *The Poems of John Milton*, John Carey e Alastair Fowler (ed.), Londres, Longman, 1968. David Quint chamou-me amavelmente a atenção para a relevância dessa passagem. Milton é, ao menos por implicação, um brilhante leitor do discurso do descobrimento e dos usos do maravilhamento. Ver, por exemplo, a passagem na qual Satã, no degrau mais baixo do céu, "Olha para baixo maravilhado da súbita visão/De todo esse mundo".

E qual explorador  
Que andou a noite toda em meio de perigos,  
Por escuros, desertos caminhos

gantes e pigmeus, de há muito associados às viagens à Índia. A experiência de contemplar tamanha maravilha é, no relato de Milton, profundamente ambígua: o exaltado espetáculo do mal absoluto é ligado ao encontro alucinatório de um camponês que se atrasara com as fadas, e, portanto, ao lunático Bottom a dizer aos amigos: "You dizer maravilhas, mas não me perguntem por quê" (*Soneto de uma Noite de Verão*, v. ii 29-30). Por um instante, o épico é confundido com o cômico, o gigante com o anão, o tormento com o folgado, o demoníaco com o inofensivo, o que está fora com o que está dentro da mente. Os encantamentos, irresistíveis e perigosos, são transitoriamente confundidos com os prazeres da arte, quando as fadas "procuram enfeitiçar seus ouvidos" com música. A experiência, como um todo, produz o efeito somático que é, como vimos, a marca distintiva do maravilhamento: "E, ao mesmo tempo de alegria e medo, seu coração palpita".

Com essa palpação do coração voltamos a Jean de Léry e ao maravilhamento que o dominou em presença da dança e da música tupinambá. Experiências como a que ele descreve colocam um sério problema retórico, semelhante ao que Milton enfrentou na descrição dos acontecimentos no Céu e no Inferno. No começo de seu relato, Léry pergunta como seus leitores franceses podem ser levados a "acreditar no que só pode ser visto a duas mil léguas do local onde vivem: coisas jamais conhecidas (e muito menos contadas por escrito) pelos Antigos; coisas tão fabulosas que a própria experiência mal consegue imprimi-las no entendimento daqueles mesmos que as presenciaram?" (p. 1x). O ceticismo que os europeus esclarecidos cultivavam deve, de alguma forma, ser posto de lado; eles precisam rever seu sentido do que é possível e do que é apenas fabuloso.

Na Guirana, nos anos 1590, Sir Walter Raleigh ouviu falar de um povo que, "ao que se diz, tem os olhos nos ombros e a boca no meio do peito". Raleigh sabe que isso "pode não passar de uma fábula", exatamente o tipo de relato fornecido por Mandeville — que escreve sobre "homens imundos sem cabeça, com os olhos nos ombros e a boca redonda como uma ferradura, bem no meio do peito" (p. 142). Mas, para Raleigh, é o ceticismo e não a credulidade que talvez esteja enganado: "Sobre esse povo escreveu Mandeville, cujos relatos foram tidos por fábulas durante muitos anos; todavia, desde a descoberta das

E, ao romper da aurora, enfim chegado

Ao cimeiro de escarpada e alta colina,

Descobre de repente ante seus olhos

A aprazível visão de uma terra estranha

Vista pela primeira vez, ou de alguma metrópole famosa;

Ornada com pirâmides e torres cintilantes

Que o sol nascente doura agora com seus raios;

Embora anstombr se aposse do espírito maligno,

Embora ele já tenha visto o céu,

Mas muito mais o empolga a hveja

À vista desse mundo tido por tão belo.

(*Paradiso Perdido*, 3, 542-54)

Índias Ocidentais, temos achado verdade em seus relatos de coisas que antes se finham por incríveis<sup>31</sup>. De igual modo, Léry escreve, com um olhar sarcástico a seu arquiimigo frei Thevet: "Eu não endosso os contos fabulosos encontrados nos livros de certa gente que, acreditando por ouvir dizer, escreve coisas inteiramente falsas". No entanto, prossigam declarando:

Não tenho vergonha de confessar que, desde que me encontro nesta terra da América, onde tudo o que se pode ver — o modo de vida de seus habitantes, a forma dos animais, os produtos da terra — difere tanto do que temos na Europa, Ásia e África que bem se lhe pode dar o nome de Novo Mundo em relação a nós, reví minha opinião sobre Plínio e outros quando descrevem países estrangeiros, pois vi coisas tão fantásticas e prodigiosas como qualquer das que eles mencionam, antes consideradas inacreditáveis (pp. 1x-1xt).

A descoberta do Novo Mundo imediatamente desacredita os Antigos que nada sabiam dessas terras e, levantando a possibilidade de que o que pareciam grosseiras exagerações e mentiras eram, de fato, sóbrios relatos de uma diversidade radical, dá às narrativas clássicas de prodígios uma nova vida. A autoridade do texto de Léry depende exatamente de sua reivindicação de sóbria precisão ("simplesmente para contar o que eu próprio vivenciei, observei, vi e ouvi"), em sua recusa das mentiras, do ouvir dizer, dos exageros de Thevet; ao mesmo tempo, porém, ele escreve em testemunho não da trivialidade e familiaridade do Brasil, mas de sua absoluta estranheza, a estranheza de "terras completamente desconhecidas dos Antigos" (p. 3). Sua obra só é crível se despertar nos leitores um pouco do maravilhamento que ele próprio sentiu, pois esse maravilhamento ligará o que está de fora com sua convicção íntima. Para os antigos viajantes, o maravilhamento não apenas assinalava o novo, mas fazia a mediação entre o fora e o dentro (o "vê ou pensa que vê" de Milton). Daí a facilidade com que as palavras *maravilha* e *prodígio* transitam entre a designação de um objeto material e a designação de uma resposta ao objeto, entre intensos, quase fantasmagóricos estados interiores e objetos totalmente exteriorizados que podem, após os momentos iniciais de espanto, ser tocados, catalogados, inventariados, possuídos.

O maravilhoso é, pois, um traço central no complexo sistema de representação como um todo, seja ele verbal ou visual, filosófico ou estético, intelectual ou emocional, através do qual as pessoas da Idade Média tardia e da Renascença apreendiam, e portanto possuíam ou descartavam, o não-familiar, o estranho, o terrível, o desejável e o odioso. Por "sistema de representação" não pretendo sugerir que houvesse existido uma prática mimética única, perfeitamente integrada. Nesse período, como em tantos outros, a filosofia e a arte são coisas distintas, frequentemente opostas — a primeira tentando perpassar o maravilhamento, a segunda, realçá-lo —, e cada qual é, por

31. Sir Walter Raleigh, *The Discoverie of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana*, em Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Glasgow, J. MacLehose & Sons, 1903-1905, vol. X, p. 406.

seu turno, distinta de discursos como história, teologia, história natural e jurisprudentia. Cada um dos regimes discursivos tem suas próprias preocupações características, limites intelectuais e processuais, linguagem especializada. Mas cada um também faz contato e interage com os outros numa associação livre, porém sólida, uma associação estabelecida por certas presunções miméticas, metáforas compartilhadas, práticas operacionais, percepções fundamentais.

Os intérpretes da literatura são preparados para analisar a imaginação em jogo; em muitos relatos europeus antigos sobre o Novo Mundo lidamos, ao contrário, com a imaginação em ação. Seria pueril fundir os dois modos e proceder como se a prática interpretativa pudesse ser a mesma para ambos. Sinto-me dolorosamente cômico de quão mal equipado está o crítico literário para tratar um texto como a carta de Colombo a Santangel. Mas o encontro europeu com o Novo Mundo, com seu radical deslocamento de rotinas, trouxe para a superfície de textos não-literários certas operações imaginativas que normalmente se acham bem no fundo (a diferença de obras literárias, onde essas operações são claramente expostas). Conseqüentemente, talvez seja possível utilizar algumas das preocupações da crítica literária a fim de lançar luz sobre textos escritos sem ambições literárias e sobre atos realizados sem intento teatral — textos e atos que registram não os prazeres da ficção, mas os poderes irrisíveis do real.

Tentemos ser mais claros: não estou aqui a identificar uma ideologia renascentista abrangente, uma forma única de fazer e refazer o mundo. Toda cultura individual nacional europeia de começos da Idade Moderna, deixando de parte o todo fantásticamente complexo, apresentava tantas maneiras diferentes e conflitantes de ver e descrever o mundo que qualquer tentativa de postular um campo de percepção unificado revelar-se-á uma grosseira distorção. No entanto, a variedade não é infinita, e, em face do Novo Mundo — o epítome da "chegada súbita e inesperada" de Descartes —, a diferenciação das respostas denuncia conceitos e técnicas partilhados. Forçando por abarcar o imenso universo recém-descoberto, os europeus estabeleceram uma inevitável agente mediador não só da possessão, mas também do mero contato com o outro. Por essa razão, o antigo discurso da descoberta, como tentarei demonstrar, é um registro soberbamente vigoroso das reivindicações e limites característicos da prática representacional europeia.

As qualidades que emprestam ao maravilhamento sua centralidade nessa prática também lhe conferem sua maleabilidade ideológica. A percepção, em Descartes ou Spinoza, de que o maravilhamento precede o reconhecimento do bem e do mal, tal como a percepção, em Aristóteles ou Alberto Magno, de que ele precede o conhecimento, atribui ao maravilhoso uma assombrosa indeterminação e transforma-o — como a imaginação a que está intimamente ligado — no objeto de uma série de usos profundamente diversos. Os capítulos seguintes explorarão dois desses usos. Com Mandeville,

argumento no capítulo I, a linguagem do maravilhoso integra uma renúncia de posseção, o umbral crítico numa circulação de significantes plagiados e instáveis através da qual uma motivação de cruzada rumo às rochas sagradas do centro do mundo torna-se não mais que uma tolerante perambulação ao longo de sua orla. Já com Colombo, a linguagem do maravilhoso é sutilmente revista, habilitando-se assim, como mostro no capítulo 2, a funcionar estrategicamente como um suplemento redentor e estetizante para um ritual legal de apropriação profundamente falho. Não acho que esse uso possessivo do maravilhoso seja decisivo ou final: conforme procuro mostrar na segunda parte do livro, a experiência do maravilhamento continuamente nos recorda que nossa apreensão do mundo é incompleta.

O indício mais palpável dessa incompletude, para os antigos viajantes, era sua incapacidade de entender ou ser entendidos. A diferença de linguagem talvez apresente sempre algum elemento do maravilhoso. (Um camponês toscano disse-me certa feita que não podia deixar de estranhar que *pane* não fosse chamado *pane* em inglês; todas as outras palavras podiam diferir, mas *pane*!) Os europeus sempre se espantaram ao deparar com povos que falavam línguas, segundo afirmou um observador, "que ninguém conhecia nem entendia". O contato linguístico, conforme mostro, foi integrado no amplo projeto de posse em que os europeus se meteram. O capítulo 3 parte dos ritos legais de posse, discutidos no anterior, para a implacável apropriação da língua. O rapt, obviamente, não era a única resposta possível para a diferença linguística. O comércio, baseado numa troca mais equilibrada de palavras e gestos, juntamente com a exposição de objetos, oferece algum alívio à intransigente pressão unidirecional da apropriação linguística, mas observo que o comércio, no antigo discurso do Novo Mundo, sempre parece pender para a opressão e a desigualdade nas relações coloniais. Por isso, termino o capítulo com a sina emblemática de um esquimó apanhado no ato de comerciar e captado como um prodígio na maquinaria representacional europeia.

A trajetória desses capítulos vai então do maravilhamento medieval como indício de des-posseção ao maravilhamento renascentista como agente de apropriação: o antigo discurso do Novo Mundo é, entre outras coisas, o registro da colonização do maravilhoso. Mas meu livro, enfaticamente, não termina aí, pois uma trajetória histórica não é uma necessidade teórica. No capítulo final, volto ao maravilhoso como marca do surpreendente reconhecimento, por parte da testemunha ocular, do outro nela e dela no outro. Começo com Heródoto, para quem semelhante reconhecimento é a própria condição da história. Busco então um reconhecimento comparável do outro no relato testemunhal de Bernal Díaz sobre a conquista do México por Cortés, enquanto tento averiguar por que isso não funciona. Em Bernal Díaz, com efeito, o maravilhamento está em guerra consigo mesmo; provoca uma desagradável percepção da semelhanças oculias no outro, mas torna-se um agente bloqueador que continuamente afasta a percepção do outro como irmão. Por fim, encontro em Montaigne uma versão sofisticada do

maravilhamento movediço, inquieto e tolerante que caracteriza as *Vitagens de Mandeville*. Essa recuperação do poder crítico e humanizador do maravilhoso não resgata seu emprego no discurso daqueles que vieram ao Novo Mundo para possuir e escravizar — como se a arte pudesse redimir os pesadelos da história —, mas sugere que o maravilhamento continua disponível tanto para a decaência quanto para a dominação.

Quero voltar ao que presenciei, ou pensei ter presenciado, em Bálbi: uma sensação concomitantemente de plenitude e conforto, como se tudo fosse possível, como se a multidão festiva estivesse escolhendo livremente seus prazeres e ficando satisfeita com a escolha, como se a cultura de alguém fosse mais consistentemente sua pela recusa da posseção, como se o maravilhamento pudesse prolongar-se no fluxo das marés do leite. Se esse testemunho parecer suspeito, meus leitores haverão pelo menos de concordar que aquilo que afirmo ter visto é uma imagem deslocada, exótica e idealizada da mobilidade cultural de fins do século XX na Europa e na América. O deslocamento nos habilita a recuperar o maravilhamento latente em nossas próprias práticas, um maravilhamento que se tornou banal pela familiaridade e escravizado à comum regulação, meio invisível, de classe e *status* na qual tomam parte os museus, os cinemas, os livros de bolso e as escolas. Eis o momento utópico da viagem: quando descobrimos que o que parecia mais inatingível, maravilhoso e desejável é o que praticamente já temos ou podemos ter em casa — bastando que nos afastemos da futilidade e da corrupção do dia-a-dia.

1

DA CÚPULA DA ROCHA  
À ORLA DO MUNDO

De início, interessei-me pelas *Viagens de Mandeville* simplesmente como plano de fundo para a tentativa de entender Colombo. Se Colombo supôs ter chegado ao Oriente, seria importante apreender o conceito de "Oriente". No final do século XV, esse conceito dependia sobretudo de Marco Polo e Sir John Mandeville, cujos livros Colombo leu e possivelmente levou em sua primeira viagem<sup>1</sup>. Mas, como muitas vezes descobri, o plano de fundo recusava subordinação ao primeiro plano. As *Viagens de Mandeville* tinham suas próprias reivindicações, ou antes, suas próprias não-reivindicações, porque em contraste com Marco Polo, que está constantemente sopesando as possibilidades de fazer comércio, e com Colombo, que imagina conquistar para seus soberanos uma faixa fronteiriça do império do Grande Cã, Mandeville não toma posse de nada. Semelhante abstenção não é apenas questão de insuficiência de poder, mas também de autodefinição, uma maneira de não se alinhar com mercadores e aventureiros, e sim com os grandes viajantes franciscanos, como

1. O exemplar que Colombo possuía de Marco Polo, com suas anotações, sobreviveu. Subemos de sua fidelidade com as *Viagens de Mandeville* através de Andrés Bernaldez, *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, ed. M. Gómez Moreno e J. de Mata Carrizosa, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962, pp. 270, 307, 315 e 319. O filho de Colombo, Fernando, também escreveu que, entre as razões que levaram seu pai a empreender a viagem, estavam as palavras de "Marco Polo, um veneziano, e John Mandeville".  
Ver Neil J. S. Renni, "Fact and Fiction in the Literature of Travel, Real and Imaginary, with Particular Reference to the South Seas", University of London Ph. D. thesis, 1986; in Alexandre Ciornescu, *Colón Humanista*, Madrid, Prensa Española, 1967, esp. pp. 54-57.

Guilherme de Rubruck e Odorico de Pordenone. Guilherme, por exemplo, relatou o embaraço que sentiu ao aparecer de mãos vazias diante de um senhor mongol:

Postamo-nos à frente de Sartach e ele se sentou em toda a sua glória, ao som do atitide e em meio às danças [...] apresentei minhas desculpas explicando que era um monge, que não possuía, não recebia nem oferecia ouro, prata ou objeto precioso, sendo a única exceção os livros e os objetos sagrados com os quais servimos a Deus. Por isso, não levávamos nenhum presente: para ele ou para seu senhor, pois eu, que renunciara às minhas próprias posses, não podia ser portador de coisas alheias<sup>2</sup>.

Mandeville não é um monge — é um cavaleiro e um homem do mundo, mas tem sua própria versão de renúncia a serviço da fé cristã: o sultão do Egito, a quem Mandeville dá a entender que serviu por vários anos, “termina casado com a filha de um grande e rico príncipe, confiando-me vastos domínios, para que esquecesse a minha fé e adotasse a deles; mas eu não quis”<sup>3</sup>.

O sonho de riquezas e nobilitação, que arde em Colombo, Cortés e outros, aceta-se aqui como algo a que se deve renunciar a fim de preservar a fé. E mesmo essa fé não é apregoada como uma posse; a recusa à oferta do sultão não se representa como um heróico apego à verdade, mas como singela e plácida negação: “Eu não quis”. Quase ao final do livro, Mandeville refere outro momento de renúncia. Depois de confessar, ouvir missa e tomar comunhão, ele e seus companheiros penetraram no Vale Perigoso, onde lhes pareceu ver ouro, prata e pedras preciosas por toda parte. “Mas se era como parecia, ou nada mais que fantasia, ignoro-o.” Ele descarta a possibilidade de conhecimento — a capacidade de discernir entre verdade e ilusão — porque não estenderá a mão para possuir qualquer das tentadoras coisas que avista à sua volta: “Devido ao medo que sentíamos e também para que aqui não comprometesse a nossa devoção, não quisemos apanhar nada” (i. 198)<sup>4</sup>. Curiosidade e ganância são caladas pelas emoções associadas do

2. Christopher Dawson (ed.), *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, Sheed & Ward, 1955, p. 117.
3. Mandeville's Travels: Texts and Translations, ed. Malcolm Leys, Hakluyt Society 2nd ser., vols. 101-102, Londres, Hakluyt Society, 1953), i. 25. Lets us use *The Book of John Mandeville, being the Travels of Sir John Mandeville, Knight (1322-1356)*, ed. George F. Warner, Londres, Roxburghe Club, 1889, que se baseia no Egerton text. MS do começo do século XV no Museu Britânico. Todas as citações das *Viagens de Mandeville* serão desse texto, salvo indicação em contrário. Em minhas notas, onde quero criar, as citações são significativas, darei a leitura do Cotton text, outro MS do começo do século XV conservado no Museu Britânico. Em Cotton, o texto que *nebet de citur reza* o seguinte: “And he wolde haue maryed me fully: hightly to a gret princes daughter yf I wolde han forsaken my lawe and my beleue, but I thanke God I had no wille to don it for no thing that he be lightie me”, M. C. Seymour (ed.), *Mandeville's Travels*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 24.
4. Manuscrito Cotton: “because that the deuyles ben so subyle to make a thing too seeme otherwise than it is for to deceyve mankynde, and therfor I towched none; and also because that I wolde not ben put out of my deuocoun” (pp. 204-205). Como bom monge, Mandeville sabe também que vez por outra não deve

medo e da devoção. Novamente, esta é mencionada, com reserva para não sugerir uma posse estável: “pois éramos mais devotos então do que jamais o fôramos ou viríamos a ser” (i.198)<sup>5</sup>.

Este capítulo versa sobre o que significa não tomar posse, sobre circulação ou peregrinação como alternativa para a posse, sobre a recusa de ocupar. É, que, segundo a lei romana, a posse estava amplamente baseada no princípio da ocupação corporal: “Posse pode tanto ser designada por ‘sede’ quanto por ‘posição’ [a *sedibus quasi positio*], porque existe uma apreensão natural, a que os gregos chamavam *katoche*, pela pessoa que está sobre alguma coisa”, explica o *Digesto* de Justiniano. Graças a uma surpreendente inversão, esse princípio de posicionamento — isto é, ocupação pelo ato de um corpo postar-se sobre um trato de propriedade — passa a aplicar-se ao fato de um trato de propriedade ser colocado sob o corpo de alguém: “O domínio das coisas teve sua origem na apropriação natural”, prossegue o *Digesto*, “e algo disso sobrevive na atitude para com as coisas tomadas em terra, mar ou ar: pois tais coisas imediatamente se tornam propriedade de quem primeiro tomou posse delas. Semelhantemente, coisas capturadas na guerra, ilhas que surgem no mar, gemas, pedras e pérolas achadas na praia tornam-se propriedade daquele que primeiro delas se apropriou”<sup>6</sup>. Como acabamos de ver, Mandeville abstém-se de lançar mão, portanto de apossar-se, dos tesouros abandonados no Vale Perigoso, e, da mesma forma, deixa de estabelecer uma sede ou posição, uma “apropriação natural”, em qualquer território. Sir John Mandeville é o paladino da não-posseção.

Ou melhor: Sir John Mandeville torna-se o paladino da não-posseção no curso de suas viagens. De fato, o começo de seu livro não trata de renúncia, mas sim de um sonho de recuperação, retorno, reocupação — portanto, posseção. Se Mandeville não parece querer nada para si mesmo, alguma coisa ele quer para toda a Cristandade: quer o país onde Jesus Cristo nasceu, viveu, peregrinou e morreu; quer, em especial, Jerusalém<sup>7</sup>. Certamente, to-

afirmar que testemunhou esta ou aquela maravilha. E ao se apropriar de uma história complexa, como a do Vale Perigoso, que tirou de Odorico, ele fez várias estratégias de autenticação. Onde Odorico escreve que só apunhou alguma prata para tornar a pagá-la fora, Mandeville diz ter visto as riquezas, mas então levanta toda a questão da ilusão.

5. Cotton MS: “for I was more deuout than euer I was before or after” (p. 205).
6. *Digest* 41. 2. 1 (4. 502b). Parece provável que a derivação de propriedade a partir da ocupação é esta própria uma inversão de uma fenomenologia de posse anterior: pressupõe-se que colocar o corpo sobre um objeto é “possuí-lo”, por analogia com o ato de colocar um objeto sobre o corpo.
7. Sobre a centralidade de Jerusalém no discurso de peregrinação e cruzada, ver Paul Alphandéry, *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, 2 vols., Paris, Albin Michel, 1954, especialmente I, 9-56. A propósito de Robert de Moine e outros do começo do século XII, Alphandéry escreve: Jérusalem est le nombril de la terre. Motifs et attitudes s'ennellent autour de cette Jérusalem, dont la réalité spirituelle est d'ailleurs hautement saisie par le moine scripteur. Cette cité royale en effet, phéce au centre du monde, c'est celle que le Rédempteur du genre humain a illustrée de sa venue, de sa présence, qu'il a consacrée de sa passion, rachetée par sa mort, rendue insigne par sa sépulture. L'exaltation de Jérusalem culmine à cette historicité du mystère rédempteur. Toute la découverte laborieuse des pèlerins se l'impose maintenant dans ce sentiment, capital, d'un centre au milieu de la terre: ce nombril est aussi le lieu où s'est accompli le plus haut, le plus total mystère qui concerne l'univers chrétien et son salut” (pp. 37-38).



dos os lugares pertencem a Deus, mas a Terra Santa em especial, pois Jesus elegera "aquele país para palmilhá-lo com seus abençoados pés" (i. 1). Note-se que nas *Glossa Ordinaria* o jurista bolonhês Acúrsio registra a definição de propriedade, de Justiniano, como "*a pedibus quasi posito*", em lugar de "*scriptibus*" — muito possivelmente, um simples erro de transcrição, mas que enfatiza a posse como colocação dos pés, estando-se parado ou andando<sup>8</sup>. Daí Mandeville supor em sentido literal que Jesus é o dono da Terra Santa: trata-se da terra

[...] que nos foi prometida em herança; e essa terra onde morreria, ele a tomou [isto é, possui-a como propriedade livre] para deixá-la a seus filhos. E o bom cristão deve lutar para reconquistar nossa herança legítima e expulsar dali os infiéis. Pois somos chamados cristãos, filhos de Cristo nosso pai; e se somos filhos justos de Cristo, devemos reivindicar a herança que nosso pai nos deixou e, para isso, tirá-la das mãos de estranhos (i. 2).

Mas Mandeville insere esse brado por uma cruzada nos primeiros instantes do livro só para em seguida voltar-se contra a elite governante da Cristandade<sup>9</sup>. As pessoas comuns, escreve ele, "arriscariam seus corpos e bens para conquistar nossa herança", mas os "senhores do mundo" estão tão obcecados com "orgulho, inveja e cobiça... que se empenham mais em deserdar seus vizinhos do que em reivindicar ou conquistar sua herança legítima" (i. 2). Assim, agressivamente, deixa de parte os infiéis que ocupam uma herança que não é legitimamente deles para criticar seus pares cristãos ávidos por agarrar uma herança não menos ilegítima — e cessa de uma vez por todas de falar em cruzada<sup>10</sup>. Ele viaja a Jerusalém não como um conquistador a reclamar sua herança, mas como um peregrino dependente da proteção especial do sultão, a quem descreve como governante sábio e modesto de um povo obediente, devoto e honesto pela maior parte.

8. Há uma ênfase peculiar nos textos da baixa Idade Média e da Renascença sobre a perambulação de Jesus pela Terra Santa. Ver, por exemplo, o Henrique IV de Shakespeare exortando a Cruzada,

A expulsar os pagãos, desses campos sagrados  
Por cujas terras caminharam os pés abençoados  
Que há mil e quatrocentos anos foram pregados  
Por nosso bem na dolorosa cruz.

(*Henrique IV*, I, 1, pp. 24-27)

9. Essa passagem da retórica da Cruzada para a crítica veemente e não rito radical é característica do discurso escatológico do final da Idade Média e começo da Renascença. Observa Alain Milliou que do século XIV ao XVI os movimentos milenaristas traduziram a luta para retomar Jerusalém numa campanha nacional contra os inimigos do povo: a retórica da Cruzada foi adaptada para fins sociais muito diferentes. "La referència a la conquesta — mitica — de Jerusalem siguió confondendo a la lucha — real — de los pobres contra sus enemigos (supuestos o reales: moros, conversos, ricos, malos clérigos) el prestigio de la lucha escatológica por la Ciudad Santa", *Colón y su Mentalidad Mesiánica en el Ambiente Francés-Español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, 1983, p. 301.

10. No final do trabalho há uma alusão a Halaon, irmão de Mungo Khan, que partiu "com grande hoste para tirar a Terra Santa das mãos dos sarracenos" e passá-la às mãos dos cristãos e para destruir a lei de Mioné... Ele, esse Halaon, conquistou e tomou toda a Terra Santa e a passou a juízes dos homens cristãos" (i. 159-60). Mandeville não explica como a Terra Santa passou de novo ao controle do sultão.

Ao término de sua descrição da Terra Santa, Mandeville oferece um extenso relatório das crenças muçulmanas, que considera ao mesmo tempo falsas e espantosamente próximas das verdades cristãs: "E por tudo isso, dado que se aproximam muito de nossa fé neste e em vários outros pontos, parece que com mais rapidez e facilidade seriam convertidos à nossa lei por meio de pregação e ensinamento dos cristãos" (i. 95)<sup>11</sup>. De novo se abre a perspectiva de uma recuperação, agora das almas dos sarracenos, e de novo ela é imediatamente fechada. Em lugar da pregação e ensinamento dos cristãos, que acaba de invocar, Mandeville dispõe-se a contar aos leitores "o que o sultão me disse certa feita em seus aposentos". Numa cena que antecipa Gulliver em cerca de quatrocentos anos, o sultão pergunta a Mandeville como os cristãos se governam em seus países, ao que o interpelado replica: "Muito bem, graças a Deus". "Certamente que não. Não é assim", contesta o sultão, que lança então um ataque devastador à hipocrisia, à cupidiez, à ignorância dos príncipes e sacerdotes cristãos. Ao terminar, Mandeville só pode perguntar-lhe, "com profunda reverência, como conseguiu inteirar-se tão bem da situação da Cristandade" (i. 98). O sonho da recuperação não é abandonado — Mandeville assevera que o sultão fala de profecias em que "os cristãos recuperarão esta terra no devido tempo, quando servirem seu Deus melhor e mais devotamente" —, mas diante da culpabilidade dos cristãos, o projeto político-militar proclamado no começo é esvaziado, transformado num apelo para a regeneração moral e numa vaga esperança milenarista de redenção. E é aqui, praticamente no meio de seu texto, que Mandeville executa seu movimento decisivo, peculiar e inexplicado, voltando-se abruptamente da Terra Santa para o resto do mundo:

Até aqui vos falei da Terra Santa e dos países em derredor, bem como dos muitos caminhos que lá vão ter, ao monte Sinai, à Babilônia e a outros lugares, dos quais tratei anteriormente. Quero agora avançar mais e falar dos diversos países e ilhas que se situam para além da Terra Santa. Pois existem inúmeros reinos, terras e ilhas na direção da parte oriental do mundo, habitados por povos e raças de animais diferentes, assim como várias outras coisas maravilhosas (i. 102)<sup>12</sup>.

Esse movimento pode parecer excessivamente modesto, mas implica uma renúncia mais momentosa que as que já observamos, um abandono do sonho de um centro sagrado para o qual todos os caminhos convergem e um

11. Manuscript Cotton: "And because that they gon so ny our feyth, thei ben lightly converted to Christene lawe, whan men preche hem and scheven hem distynctly the lawe of Ihesu Crist and teilen hem of the propheteys" (p. 98).

12. Manuscript Cotton: "Now sith I have told you befor of the Holy Lond and of that contree abouten and of many weyes for to go to that lond and to the Mount Synay and of Babylayne the Mere and the Less and to other places that I have spoken [of] befor: now is tyme yif it like you for to telle you of the marches and ites and dyverse bestes and of dyverse folk beyond theise marches. For in the contrees beyonden ben many dyverse contrees and many grete kyngdomes that ben departed by the iiiii. floodes that comen from Paradys Tyntre" (p. 105).

gito na direção da diversidade, da diferença, da fantástica variedade de "coisas maravilhosas". Entre as primeiras dessas maravilhas está um castelo localizado entre Trebizonda e a Armênia, a propósito do qual Mandeville relata uma história particularmente extraordinária envolvendo um gavião mágico e uma "formosa senhora das fadas"; esse castelo, escreve ele, não está no "camínho certo" — na estrada direta — para os países que acaba de nomear; "mas apetele que desejar contemplar tamanhas maravilhas não lamentará perder algum tempo afastando-se do camínho" (i. 105). Da metade das *Viagens de Mandeville* para a frente, a jornada é uma virtual sucessão de desvios; em verdade, o próprio conceito de "camínho certo" começa a parecer uma miragem, pois já não existe um ponto de destino determinado. No Oriente, é claro, está o Paraíso, mas naquela direção as estradas escasseiam e ali há somente "vastidões e ermos, rochas e montanhas enormes, terras sombrias onde homem algum pode enxergar, seja noite ou seja dia... E essas terras sombrias e esses desertos vão ter direito ao Paraíso terrestre" (i. 214).

Mas, se Mandeville não consegue alcançar o Éden — "Do Paraíso não posso falar com certeza", confessa pesadamente, "pois não estive lá" (i. 214-215) —, seus desvios infundáveis oferecem compensações narrativas com a festejada riqueza das maravilhas do Oriente.<sup>13</sup> Desde a Antiguidade, essas maravilhas constituem um dos principais signos da diferença e, portanto, funcionam não só como fonte de fascinação, mas também de autenticação.<sup>14</sup> O tratamento do maravilhoso, nas *Viagens de Mandeville* — uma mistura de forma alguma toca de credulidade espetacular e ceticismo genial —, evidentemente contribuiu para a precoce reputação do autor como autoridade destacada. De fato, por vários séculos, Sir John Mandeville, cavaleiro de Santo Albano e médico, era visto em toda a Europa como um dos maiores viajantes da história e a mais influente testemunha dos costumes dos povos estrangeiros de além-Terra Santa. Foi celebrado como um inglês heróico, citado como autoridade em geografia e etnografia, retratado em ilustrações de manuscritos, considerado um modelo de conhecimento humano e autêntico. O relato das viagens de Mandeville, escrito em meados do sé-

13. "As Maravilhas do Oriente" determinaram a idéia ocidental da Índia durante quase 2 mil anos e se introduziram na ciência natural e na geografia, nas enciclopédias e cosmográficas, nos contos e na história, nos mapas, nas miniaturas e na escultura." Rudolf Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", *JWGT*, 5: 159, 1942.

14. Sobre a história completa das maravilhas do Oriente, ver Wittkower, *art. cit.*, pp. 159-197; John Bloch-Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Mass.), Harvard University Press, 1981; Henri Estienne, *Introduction au Traité de la Conformité des Merveilles Antiques avec les Modernes, ou Traité Préparatif à l'Apologie pour Herodote*, Genebra, 1579; Giuseppe Nenci, "A Concezione del Miracolo nel Poem Omerico", *Atto della Accademia delle Scienze di Torino*, 92: 275-311, 1957-58; Leonardo Olschki, *Storia Letteraria delle Scoperte Geografiche*, Firenze, Olschki, 1937; John Spenser, *A Discourse Concerning Prodigious*, Londres, 1665; Claude Kappeler, *Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Puyot, 1980; Jacques Le Goff, *L'Imaginaire Médiéval*, Paris, Gallimard, 1985; Daniel Poirion, *Le Merveilleux dans la Littérature Française au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1982; Jean Céard, *La Nature et les Prodiges: L'insolite au 16e Siècle en France*, Genebra, Droz, 1977.

culo XIV, tornou-se imensamente popular. Circulavam manuscritos em inglês, alemão, holandês, francês, espanhol, italiano, latim, dinamarquês, tcheco e irlandês antigo; desses, preservaram-se cerca de trezentos. Já no século XVI ele era homenageado pelo patriótico Leland como um viajante da estatura de Marco Polo, Colombo ou Cortés, e, no começo do século XVII, Samuel Purchas ainda podia escrever que Mandeville era "o maior viajante da Ásia que o mundo jamais viu".<sup>15</sup>

Mas, muito antes de Purchas, o número de erros e impossibilidades no texto de Mandeville começara a suscitar dúvidas. Hakluyt incluiu uma versão latina de Mandeville na primeira edição das *Principais Navegações*, porém as maravilhas haviam se tornado mais embaraçosas que autenticadoras. "Quando vemos o que não vimos antes", lê-se numa passagem interpolada do Mandeville de Hakluyt, "nosso espírito fica atônito não porque aquilo é maravilhoso em si mesmo, mas porque é novo para nós".<sup>16</sup> Essa observação, que antecipa surpreendentemente as palavras de Próspero a Miranda, intenta sem dúvida destilar não o maravilhamento, mas o ceticismo. As pessoas que nunca deixaram sua terra natal motejarão dos contos dos viajantes, mas, "se um homem for não mais longe que a província próxima, encontrará diferenças de fala, costumes, frutos, animais; quanto mais longe for, maiores serão as diferenças. Assim, a despeito dos tolos e incrédulos, o autor continuará descrevendo o que viu" (pp. 8-9).

Não, entretanto, em Hakluyt, pois na segunda edição Mandeville foi apedado. Em geral, as dúvidas quanto às *Viagens de Mandeville* variam de polidas sugestões sobre corrupção do texto a acusações diretas de falsidade. Essas acusações, por outro lado, estenderam-se das "enormidades" — o mar de cascalho, o homem de cabeça de cachorro, os indianos cujos testículos pendem até o chão etc. — ao conteúdo da obra como um todo. Misturadas com fantasias extravagantes havia descrições geográficas ou etnográficas razoavelmente convincentes, mas tais passagens pareciam basear-se em outros viajantes: Guilherme de Boldensele, Odorico de Pordenone, João de Pian Carpini, Alberto de Aix e outros. Mandeville não só omitiu suas fontes como as mascarou — "fria e deliberadamente", segundo seu grande editor vitoriano, Sir George Warner — para poder afirmar que empreendeu pessoalmente as perigosas viagens ao Oriente Médio e à Ásia. Ele era uma fraude empedernida: não só seus raros momentos de exatidão eram roubados como também suas mentiras eram plagiadas. Ou, pior ainda, eram transformadas em mentiras no ato da apropriação, pois aquilo que os viajantes anteriores freqüentemente apresentavam como simples ouvir dizer ou mito local,

15. Leland, in *Bibliotheca Britannico-Hibernica* do bispo Tunstet, Londres, 1748, citado por Malcolm Letts, *Sir John Mandeville: The Man and his Book*, Londres, Batsworth, 1949, p. 34. Purchas (vol. XI, pp. 363-364), citado em Josephine Waters Bennett, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, Nova York, Modern Language Association, 1954, p. 250.

16. Citado em C. W. R. D. Moseley, "The Metamorphoses of Sir John Mandeville", *Yearbook of English Studies* 4: 8, 1974.

Mandeville insiste em ter experimentado pessoalmente. Houve, dessa forma, inúmeros relatos da Fonte da Juventude, mas Mandeville afirma tê-la focalizado e bebido de suas águas<sup>17</sup>. Semelhantes afirmativas são perigosas, é claro, uma vez que desapontam até a mais ingênua credulidade, mas Mandeville não é de modo algum um mentiroso grosseiro. Ao sugerir que só a ingestão *contínua* das águas da fonte dará a alguém a aparência de eterna juventude, ele racionaliza a fantasia — rebaixa-a, por assim dizer, ao nível do rótulo de uma garrafa de água mineral italiana — e pode então dar seu testemunho com um piedoso olhar não à eterna primavera, mas à sua própria mortalidade: “Eu, John Mandeville, vi essa fonte e dela bebi três vezes, fazendo o mesmo todos os meus companheiros, e sempre desde então sentime-me melhor e mais pleno, e parece que assim permanecerei até o dia em que Deus, em sua graça, retirar-me dessa vida mortal!” (j. 121-122).

A engenhosidade com que essa pequena mentira é pregada ajuda a explicar por que foram necessários séculos para que Mandeville se visse definitivamente transformado de herói em velhaco premeditado. Mas mesmo na época do Iluminismo, quando ele gozava do maior desreído, sua carreira prosseguiu. No âmbito da cultura popular, ele figurou em baladas e livros de anedotas<sup>18</sup>. Na cultura elitista, quase penetrou nos livros escolares. Devido a uma retumbante conjunção de imperialismo e erudição medieval, as *Viagens de Mandeville* tiveram considerável interesse para o século XIX, mas o autor dificilmente podia ser considerado um precursor daqueles infatigáveis viajantes que afanosamente andavam mapeando a África e a Ásia para seus apreciados compatriotas. Ao invés disso, a obra acabou tratada como um “caso”, um fascinante crime antigo a ser solucionado pelo trabalho erudito dos “detectives” Warner, Bovenschen, Hamelius e outros.

No entanto, a caça de indícios obscuros e o deslindamento de roubos esquecidos levou a rumos inquietantes, não para a descoberta do motivo, mas para o desaparecimento do criminoso. No começo do século XIX, muitos dos “fatos” de Mandeville sobre o mundo foram desmascarados como fantasias, permanecendo o autor, só ele, como uma realidade; já no final daquele mesmo século, até o autor foi denunciado como uma ficção.

As apropriações de Mandeville são marcadas, com vimos, por uma intensificação do pessoal; o princípio do testemunho ocular recebe nesse texto uma elaboração inusitada, talvez imitando a maravilhosa nota de intimidade dos grandes viajantes franciscanos do século XIII. “As mulheres casadas [entre os tártaros] fazem para si mesmas bonitas carroças que eu só saberia descrever-vos por meio de um desenho”, escreve Guilherme de Rubruck;

“na verdade, eu desenharia tudo o que vi se soubesse fazê-lo”<sup>19</sup>. Ou então: “Naquela noite o guia deu-nos cosmo [koumiss] para beber e, enquanto eu bebia, suava abundantemente devido ao medo e à novidade, pois nunca beberei aquilo antes. No entanto, surpreendeu-me por ser muito saboroso, como de fato é” (pp. 107-108).

Evidentemente, o autor das *Viagens de Mandeville* achou que não bastava declarar “eu vi” ou mesmo, como Guilherme, “eu senti”; dispôs-se então a esclarecer quem era esse “eu”. Somos informados do local onde nasceu e foi criado, da data exata em que deixou a Inglaterra para empreender suas viagens, do período em que serviu o sultão do Egito, de quando voltou para redigir o relato, de seu estado de saúde, e por aí além. Mas, se bem examinado, cada um desses detalhes revela-se uma invenção, não raro um roubo: “A data de partida é surrupiada à carta dedicatória de Guilherme de Boldensele a seu patrono, o cardeal Talleyrand-Périgord; o nome ‘Mandeville’ pode ter sido tirado do romance satírico francês *Le Roman de Mandeville*, escrito por volta de 1340; o serviço há corte do Grande Cã é copiado de Odorico”<sup>20</sup>. Os abundantes sinais de identificação se desvanecem quando examinados de perto, e os esforços extraordinariamente engenhosos de nomear o autor fracassam.

A verdadeira identidade, o preparo, os motivos, mesmo a nacionalidade da pessoa que escreveu as *Viagens de Mandeville* se tornaram, sob o critério erudito, bastante imprecisos. A bem da verdade, a obra começa e termina por uma clara exposição de motivos públicos e particulares: a exortação inicial aos cristãos para que retomem a Terra Santa é combinada com o apelo final aos leitores para que rezem pela alma imortal do autor. Porém, como tudo o mais no livro, também esses motivos não resistem ao escrutínio: como já observamos, as *Viagens de Mandeville* fornecem uma descrição mais simpática dos saracenos que dos cristãos, e preces pela alma de um autor que acaba revelando-se fictício assumem uma condição peculiar. O piedoso encerramento toma a forma de uma proposta de troca de preces com o leitor — a todos aqueles que “disseram por mim, devotamente, um *Pater Noster* e uma Ave para que Deus perdoe meus pecados, possa Ele assegurar-lhes parte de minha peregrinação e de todas as outras boas ações que fiz ou ainda farei até o final da vida” (j. 222-223). Essa religiosa proposta parece sincera: “Não há razão”, escreve M. C. Seymour, o mais conspícuo editor moderno de Mandeville, “para duvidar da sinceridade da prece final do autor”<sup>21</sup>. Mas Seymour

19. Christopher Dawson (ed.) *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, Sheed & Ward, 1955, p. 95.

20. *Mandeville's Travels*, M. C. Seymour (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. xv-xvi. “Nenhuma das várias tentativas de penetrar no anonimato do autor, que começaram no século XIV em Liège e associaram sucessivamente o livro a Jean de Bourgogne, médico em Liège (falecido em 1372), e Jean d'Outremens, escritor em Liège (falecido em 1399), assim como com o nome fictício do autor, resistirão a um exame crítico” (p. xiii).

21. *Ibid.*, p. xvii. Ver também Warner: “Após a maneira falsa com que... a obra foi compilada, as poucas páginas tocantes e piedosas com as quais ele finalmente conclui soam incongruentes, pura não dizer revol-

17. A confissão de Mandeville de que em verdade não entrou no Paraíso, escreve Warner, “deve ser considerada a confissão do autor, pois deve ter-lhe custado alguma coisa fazê-la” (*The Duke of John Mandeville*, pp. 220-221).

18. Cf. C. W. R. D. Moseley, “The Metamorphoses of Sir John Mandeville”, *Yearbook of English Studies* 4: 5-25, 1974.

também escreve que a obra "contém número suficiente de imprecisões e inconsistências para concluirmos que, provavelmente, o autor jamais tenha deixado sua Europa natal" (p. xiv). Não constituiria isso uma "participação" muito menos valiosa na peregrinação do autor do que poderia parecer a princípio? Se um leitor tivesse de orar pela alma de Sir John Mandeville, cavaleiro de Santo Albano e peregrino à Terra Santa, que espécie de troca espiritual realmente ocorreria? Uma troca não com um ser criado por Deus, mas com uma construção humana, um artefato textual.

Mais recentemente, perguntou-se se a figura de Mandeville não seria um personagem criado por um talentoso artista literário<sup>22</sup>. Esse movimento previsível rumo a uma concepção tradicional da literatura tem suas vantagens: ele pode, categoricamente, redimir os erros e mentiras do autor, bem como seus débitos não-reconhecidos, e produzir sua coifa de *insights* críticos. Somos convidados a reparar nos momentos em que o "artista" oculto manipula um efeito particularmente irônico ou imprime a uma anedota tradicional uma direção "original". No entanto, embora eu viaje nessas águas, existe nessa redentora invocação de arte algo ao mesmo tempo equívoco e sentimental. Equívoco, porque isola a obra de suas pretensões de veracidade e da história de sua acolhida, uma história alicerçada não numa suspensão voluntária da descrença, mas na verdade; sentimental, porque reforça as modernas concepções familiares de intencionalidade e originalidade exatamente onde elas são mais vigorosamente desafreadas. Os fulminantes ataques às patranhas de Mandeville no século XIX — ele não era um *gentleman!* — hoje nos parecem um tanto fora de moda, mas estão em consonância com o fato de que, ao menos para o leitor moderno, há algo de perturbador nessa obra, uma brincadeira com a verdade, um solapamento da corteção, um esbulho primário e extremo, uma violação da presunção de um corpo material unitário que produziu o texto, deu vida a seus signos, colocou-o no mundo. Numa narrativa de viagens ou numa história testemunhada com os próprios olhos, semelhante presunção é particularmente irrisível. Heródoto, o "pai

tances. Mas seria precipitado dizer que o escritor simplesmente acrescentou uma hipocrisia consciente aos seus outros pecados. Com a prova de fraude e mendacidade, as evidências são contra ele, e é fácil explicar suas expressões de fé humilde como destinadas a manter até o fim a personagem de peregrino devoto e de viajante simplório que ele assume ao longo da obra. Mas... provavelmente seus palavrões não eram fruto de um sentimento religioso genuíno, conquanto ligados a um senso moral embobado que nada via de repreensível numa requintada impostura literária" (*The Buke of John Mandeville*, p. xxix). Penso que toda a força das *Viagens de Mandeville* está em cumprir uma frase como "sentimento religioso genuíno".

22. "Quanto mais se questiona a veracidade de Mandeville, tanto mais superior se deve considerar sua habilidade literária", C. W. R. D. Mossley, *The Travels of Sir John Mandeville*, Harmondsworth, Penguin, 1983, p. 13. Ver também Mary B. Campbell, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1988; Mandeville "estava escrevendo pressa de ficção realista — pela primeira vez desde Petronio" (p. 122). Os trabalhos mais importantes e reveladores da habilidade literária de Mandeville são de Donald Howard: "The World of Mandeville's Travels", *Yearbook of English Studies* 1: 1-17, 1971; *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Berkeley, University of California Press, 1980.

da história", pode ter sido, como querem alguns, o "pai das mentiras", mas a noção de paternidade implica um princípio de encarnação generativa que recupera aquilo que a mentira parece aniquilar. Mandeville, porém, é radicalmente vazio; seu nome não passa de um efeito textual que apenas denuncia a ausência de um autêntico viajante, ausência que agora serve para se exigir uma fé compensatória num artista anônimo.

Nenhuma fé estética desse tipo foi evocada no século XIV, mas teria um antigo leitor das *Viagens de Mandeville* compartilhado daquilo que chamamos a presunção de um corpo material unitário? Esperaria um leitor contemporâneo que um texto de viagens fosse escrito por um autêntico viajante? Qual a natureza e a fonte do apelo do texto ao leitor? A resposta é confusa porque as categorias ontológicas e as estruturas institucionais implícitas em semelhantes perguntas apenas começaram a formar-se, sendo mais objeto de exploração que de afirmativa dogmática. Podemos perceber o equívoco numa passagem do final de vários dos manuscritos antigos. Mandeville se declara cômico de que alguns leitores não lhe darão crédito, pois "muitos homens só acreditam no que vêem com seus próprios olhos ou concebem com a finura de seu engenho" (p. 222). O problema dos relatos baseados em testemunho ocular é que eles implicitamente chamam a atenção para a ausência, no leitor, dessa mesma segurança — a visão direta — que constitui sua própria fonte de autoridade. O solapamento da credibilidade é intensificado num relato como o de Mandeville e seus contos de exóticas maravilhas para além do que os homens podem normalmente "conceber com a finura de seu engenho". Por isso, escreve Mandeville,

[...] a caminho de casa passei por Roma, a fim de submeter meu livro à apreciação de nosso santo pai, o Papa. Falei-lhe das maravilhas que presenciei em diversos países para que ele, com seu sábio conselho, o examinasse na companhia de pessoas de diversas procedências que se encontram em Roma, pois ali, como em nenhuma outra parte, residem naturais de todas as nações do mundo. Pouco depois, quando ele e seu sapientíssimo conselho já haviam examinado minuciosamente o livro, confiou-me que tudo nele era verdadeiro, de vez que possuía uma obra em latim narrando todas aquelas coisas e muito mais, obra com base na qual foi elaborado o *Mapa Mundi* (esse livro, ele me mostrou). Portanto, nosso santo pai, o Papa, ratificou e confirmou meu escrito por inteiro (i. 222).

Esse, observa um crítico, "era exatamente o sistema circular de autenticação graças ao qual a Idade Média aceitou as *Viagens de Mandeville*: uma vez que ele secundava os espalhafatosos boatos de Plínio ou de Vicente de Beauvais, uma vez que nada de novo havia nele, talvez estivesse dizendo a verdade"<sup>23</sup>. A operação desse sistema medieval de autenticação é mais com-

23. Jonathan Haynes, *The Humanist as Traveler: George Sinsley's Relation of a Journey begins An. Dom. 1610*, Rutherford (NJ), Fairleigh Dickinson University Press, 1986, p. 31. Haynes compara o relato de Odorico de sua viagem à China: "Odorico termina com uma declaração jurada, datada e testemunhada — requerida por seu superior monástico — de que tudo quanto ele disse é verdade. Mas nem isso resolve o problema. Ansiosamente ele repete: "Assim muito do que se refere às coisas que presenciei com os pró-

plexa do que o comentário deixa entrever; aqui, a estratégia de Mandeville não consiste em descartar o problema da presença pessoal, mas em suspender o galhoiramente. O texto recebe a ratificação papal — “tudo nele era verdadeiro” —, porque dizia exatamente o que já fora dito em outro livro; e a existência do “outro” livro é constatada pelo próprio testemunho ocular de Mandeville: “esse livro, ele mo mostrou”. No próprio instante em que a pesquisa sobre Mandeville — a vida, a fonte corporal de autenticidade, o “autor” do “seu” livro — é dissuadida, ela volta novamente à baila.

Que diferença faria hoje se alguém identificasse, sem sombra de dúvida, o “verdadeiro” autor das *Viagens de Mandeville* — digamos, o candidato de Hamulius, João de Outremouse? O resultado seria desvalorizar as incontáveis adições e variações, situar o texto “autêntico” na linguagem “original”, concentrar a atenção crítica nas alterações feitas pelo autor na “matéria prima” com a qual modelou sua obra, considerar “Mandeville” não como um viajante, mas como um personagem fictício artisticamente construído. Em suma, o resultado seria fazer das *Viagens de Mandeville* uma propriedade literária, a criação e, portanto, a posse de seu autor. Essa maneira de elaborar um texto é confortadoramente familiar — afinal, *alguém* (ou teria sido um grupo?) deve ter reunido e articulado os fragmentos de viagens que deram início à obra —, mas, a meu ver, o malogro em descobrir quem lhe deu origem teve suas vantagens. Ele não apenas nos obriga a considerar o texto uma produção instável, inacabada e coletiva, como também chama poderosamente a atenção para a discrepância entre as palavras escritas e o corpo desaparecido que essas palavras tentam conjurar.

Isso poderia, é claro, à maneira de Barthes, falar não de Mandeville, mas do “efeito Mandeville”. No entanto, essa locução apenas desviaria a fé crítica para o criador anônimo desse efeito, perdendo-se, conseqüentemente, algo do poder paradigmático de imposição do texto. É que as *Viagens de Mandeville* constituem unicamente uma versão extrema da transformação de palavras vazias em indivíduos e corpos. Mesmo sabendo que jamais existiu um Mandeville, continuarei a usar o nome para evocar o corpo desaparecido, esse corpo fictício fabricado de pedaços de outros corpos, que degusta, ainda e vê aquilo a que a linguagem do texto do século XIV se refere insistentemente, senão fraudulentamente<sup>24</sup>.

prios olhos eu, frei Odorico, escrevi aqui: muita coisa estranha omiti de propósito, porque os homens são autocrídulos nas coisas que lhes dizem respeito”. O desconforto de Odorico é característico de sua época; os escritores medievais evitam em geral toda implicação de autonomia e apelo à “autoridade”, mesmo que as tenham inventado. Ver Michel Zink, “Une Mutation de Conscience. Littéraire: Le Langage Romanesque à travers des Exemples Français du XII<sup>e</sup> Siècle”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 24, 3-27, 1981.

24. Se se pode ligar as *Viagens de Mandeville* ao literário, não será aos mestres medievais da *personae*, a quem se deve o caráter, senão a artistas pós-modernos propensos a desmascarar as estruturas estáveis de identidade e significado literário. As obras cujo espírito mais se aproxima do de Mandeville, com seus espelhamentos complexos, auto-reflexivos, sua evanescência, sua fascinação pelo outro, suas disjunções mirrílicas e sua recusa a tomar posse são *As Cidades Invisíveis* de Calvino e *O Império dos Sinaes* de Barthes. Mas as cidades de Calvino são as fantásticas projeções da imaginação emblemática, enquanto os

Tão forte era a pretensão à realidade baseada num corpo que tudo testemunhara com os próprios olhos que, ao longo dos anos, ela foi sendo consolidada e elaborada nas várias transcrições e traduções. Assim, por exemplo, ao relato sobre o peixe produzido pelo mar de areia e os carneiros que crescem nas árvores, um antigo tradutor inglês acrescentou: “Eu, John Mandeville, comi de sua carne e acredito nisso, pois seguramente é verdadeiro” (i.190)<sup>25</sup>. Para que a insistência? Para aumentar a autoridade e o prazer do texto. No entanto, por que essa insistência aumentaria a autoridade e o prazer dos leitores medievais? Sugiro que a resposta deva ser buscada numa paródia da prova de Anselmo: a maravilha mais perfeita é a que é também uma realidade material, e a pretensão à realidade é mais poderosa que a própria realidade.

Continuamos, por isso, a falar de Mandeville como se ele houvesse existido e como se o texto se reportasse à sua existência física. Isso não significa apenas submissão a uma imposição; significa também participação num desejo fundador da linguagem, num desejo de estabelecer uma referência ao mundo. E se, neste como em tantos outros casos, a linguagem labora tortuosamente, ela não é completamente vazia. Expressa não a existência material como tal, mas uma circulação de signos que torna a existência material significativa, compreensível, vibrante. As *Viagens de Mandeville* e o próprio fenômeno textual a que chamamos Mandeville são constituídos de pedaços da experiência humana, muitos dos quais sob a forma de moedas desgastadas, ou antes, de notas que passaram de mão em mão.

Otto von Diemeringen, que traduziu a obra para o alemão em 1484, conta, segundo um editor moderno, que “mercadores de duas dúzias de reinos, reunidos em Bruges, gostavam de ouvir as histórias de Mandeville”<sup>26</sup>. É tentador sugerir que os mercadores sentiam em Mandeville uma tendência para a fraude que a eles próprios dominava, mas talvez seu fascínio seja ou-

signos de Barthes, ainda que apontem para o Japão, são explicitamente desvinculados de qualquer pretensão mimética: “Para mim o Oriente é uma questão de indiferença”, escreve Barthes no começo de seu livro, “de fornecer simplesmente uma reserva de características cuja manipulação — cuja interação invertida — me permite ‘entender’ a idéia de um sistema simbólico inaudito, totalmente dissociado do nosso”. (Roland Barthes, *The Empire of Signs*, trad. ingl. Richard Howard, Nova York, Straus & Giroux, 1982, p. 3.) Ora, a manipulação de uma reserva de características com o fim de produzir uma consciência do longínquo está muito próxima de Mandeville, mas ali onde *O Império dos Sinaes* depende da idéia de sistemas simbólicos inventados, as *Viagens de Mandeville* dependem da idéia de realidades alternativas, ou seja, de características que não são inventadas, senão texturizadas. Há uma diferença substancial — cerca de seiscentos anos de complexa elaboração cultural — entre as realidades alternativas e os sistemas simbólicos inventados, e não tenho interesse em demolir nem uma coisa nem outra. Meu objetivo não é tornar as *Viagens de Mandeville* pós-modernas, mas estranhas.

25. Ver *The Book of Sir John Mandeville* de Warner, p. xxvii. Warner acrescenta: “Jamais estava o tradutor (ou copista) satisfeito com isso, porque considerava francamente que o caso requeria rigoroso juramento. No fim da história, portanto, ele faz o autor afirmar solenemente a verdade dela e declarar que ele e seus companheiros passaram longo tempo com preste João em pessoa na sua corte”.

26. *The Travels of Sir John Mandeville*, ed. Josef Krusa, trad. ingl. Peter Kussi, Nova York, Braziller, 1983, p. 13. A cena parece ser uma paródia da comunhão monástica reunida para ouvir uma leitura das Escrituras ou dos padres. Não me foi possível, contudo, averiguar as reivindicações de Krusa.

tro. Devemos supor que os mercadores medievais teriam mais provavelmente celebrado um viajante famoso de sua própria classe — lembro-me de Marco Polo, cuja família primeiro viajou ao Oriente “na esperança de um êxito lucrativo”<sup>27</sup>. A narrativa das viagens de Marco Polo, escrita numa prisão renovada em colaboração com um companheiro de cela, o escritor profissional de romances Rustichello de Pisa, é produto de uma sensibilidade mercantil, de uma aguda capacidade não só de observar, mas também de calcular: “Por isso eu, Marco Polo, que freqüentemente vi os cálculos serem feitos, posso assegurar-vos pessoalmente que a soma total das rendas do Grande Cã provenientes de todas as fontes [somente na cidade de Kinsai], excluindo-se o sal, chega nos anos normais a 210 *tomans* de ouro, o que equivale a 14,7 milhões de piastras de ouro. Esta é, decerto, uma das mais consideráveis arrecadações que alguém jamais fez” (p. 229)<sup>28</sup>. No entanto, a obsessão de Marco Polo por cálculos parece ter suscitado mais prontas suspeitas que as várias visões de fabulosas riquezas e os gestos serenos de piedosa renúncia de Mandeville. Marco Polo se tornou conhecido como “*Il Milione*”, e seus amigos mercadores cercaram seu leito de morte para pedir-lhe que se retratasse das mentiras que pregara.

A julgar pelos manuscritos que sobreviveram, as *Viagens de Mandeville* tiveram muito maior circulação e crédito. O livro, segundo nos dizem, “era aceito em Paris, Bruges e Londres como um excelente meio de troca” (Krasa, p. 13). Essa afirmação sugere que a obra era *tida* não apenas como corrente, mas como moeda corrente, à semelhança do papel-moeda chinês que Mandeville e Marco Polo descrevem com espanto e admiração: “Este imperador pode gastar o que quiser, pois faz moedas de couro, papel ou cascas de árvore. Quando as moedas se desgastam e a estampa se desfigura pelo uso, são levadas ao tesouro real e o tesoureiro as troca por novas. A moeda é estampada de ambos os lados, como sucede em outros países, e tem curso em todas as terras do Grande Cã. É que, ali, não se fazem moedas de ouro ou prata...” (i. 165-166). “Assim”, acrescenta o manuscrito Cotton, o Grande Cã “podia gastar desbragada e ultrajantemente” (p. 172)<sup>29</sup>.

Mandeville parece acreditar que o uso de papel-moeda livra o imperador das limitações materiais da cunhagem, ou seja, da escassez de ouro e prata. A representação, no reino do Grande Cã, rompe com a realidade material coercitiva, mas nem por isso perde seu valor. Pelo contrário, o papel

27. Marco Polo, *The Travels*, trad. ingl. Ronald Lamb, Harmondsworth, Penguin, 1958, p. 34.

28. Ver também, a propósito desse relato de Kinsai, o seguinte: “Deve-se considerar como um fato de clarificação de que o sal dessa cidade rende anualmente, em média, 80 *tomans* de ouro: como um *tomán* equivale a 70 mil *saggi* de ouro, isso dá um total de 5,6 milhões de *saggi*, dos quais cada *saggio* vale mais que um florim ou ducado de ouro. É deveras uma coisa maravilhosa e um formidável instrumento de dinheiro” (p. 228).

29. O manuscrito Cotton acrescenta: “And of that money is som of greter pris & som of lasse pris, after the diversite of his statutes” (p. 172). Hamelius cita como fontes Olorico e Hayton. “The diversity of his statutes” é obviamente uma tradução errônea do francês (baseada em Hayton) “sofone la diversité de senal qi y est”, ou seja, segundo a variedade das moedas sobre ele.

(como o couro e a cortiça, que na época de Mandeville talvez fossem mais caros que o papel) funciona exatamente como as moedas estampadas em ambas as faces do Ocidente. Mas, quando as imagens das moedas se desgastam, isso significa uma perda de valor, já que parte do metal precioso se perdeu; no entanto, se as imagens do papel-moeda se empanam, o tesouro real simplesmente o substitui e, portanto, renova o valor. Substituição e renovação são possíveis exatamente porque a representação não depende do apelo a um valor material intrínseco (ou, para Mandeville, da propriedade ou da renda), mas apenas da autoridade do Grande Cã. Inversamente, a magnitude de tal autoridade é constantemente reafirmada pela boa vontade dos súditos em tratar objetos sem valor como signos de riqueza e valores de troca.

No sonho aqui figurado captamos, penso eu, uma fantasia no cume das *Viagens de Mandeville*: uma representação do mundo exterior que não depende tanto de uma realidade externa, mas a chama à existência, representação auto-autorizadora, auto-autenticadora, que não pode ser falsificada ou desvalorizada pela circulação; representação, ao mesmo tempo, cujo poder auto-autorizador não a esvazia de um conteúdo material e que intensifica a posse imaginativa do mundo. Talvez tenha sido essa fantasia utópica latente que fez das *Viagens de Mandeville* um veio de troca singularmente apropriado, porque uma representação auto-autorizadora seria tão boa quanto o ouro. Os agentes da mobilidade encontram seu santo secular. Pois as *Viagens de Mandeville* são, acima de tudo, um hino à mobilidade, um devaneio de livres movimentos num mundo que está, paradoxalmente, materializado e desincorporado ao mesmo tempo<sup>30</sup>.

A imagem que concretiza esse devaneio é a do passaporte, e Mandeville, caracteristicamente, exagera sua fonte, neste caso Guilherme de Boldensele, a fim de dar a si mesmo um perfeito *laissez-passer*. Comumente, os sarracenos não permitem que cristãos ou judeus entrem no Templo do Senhor em Jerusalém, “pois afirmam que homens tão insensatos não devem pisar tão sacrossanto local”; Mandeville, porém, obtém permissão, “porque eu tinha curtas do sultão com seu grande selo, nas quais ele ordenava a todos os súditos que me deixassem ver quaisquer lugares por onde passasse, devendo, além disso, mostrar-me as relíquias e ruínas que eu desejasse” (i. 58)<sup>31</sup>. Usualmente, diz ele, o sultão dá aos peregrinos apenas seu sinete — em si mesmo um

30. Peeler-se-in diz que a função do materializado e do desincorporado descreve a própria idéia da incorporação. Há uma estranha relação entre Mandeville como o cavaleiro da não-posseção — um modelo radical e utópico da não-apropriação — e Mandeville como o sítio da apropriação de dezenas de textos. É possível que essa relação configure a emergência de uma classe mercantil, classe representada não pelo grande *princes* mercador (como os Fuggers), senão pelo realismo desincorporado, fabricado pelo narrador fictício.

31. Manuscrito Cotton: “But the Sarazines wole not suffre no Cristene man ne lewes to come therein, for thei seyn that nene so foule synfuller men scholde not come in so holy place. But I cam in there places there I wolde, for I hadde letters of the Soudain with his grete seal, and comonly other men had but his signett; in the whiche letters he commanded of his spereyalle grace to alle his subgettes to lete me seen alle the places and to enforme me pleynly alle the mysteries of every place...” (p. 60).

poderezo símbolo de autoridade, pois os homens a tal ponto o reverenciam, prostram-se ante Mandeville, "que, ao vê-lo passar, ajoelham-se ali mesmo, como nós outros o fazemos quando o sacerdote passa por nós com o cibório" (i. 58)<sup>32</sup>. A comparação recorre ao que, para os cristãos, constitui o símbolo material mais auto-autorizador, mas os saarcenos mostram pelas cartas do sultão uma reverência ainda maior: "Quando elas chegam às mãos de um senhor ou outro homem qualquer, mal as vê e já se vai inclinando reverentemente, recebendo-as e se põe sobre a cabeça, depois as beija e as lê ajoelhado para em seguida dar ao portador autorização para fazer tudo o que ele queira" (i. 58-59). Tal a autoridade sob cujo símbolo Mandeville viajava.

Aquilo que as cartas do sultão permitem ao viajante cristão contemplar é a sua própria herança perdida, uma série de lugares sagrados que apresentam uma espantosa densidade de associações. Tais associações culminam em Jerusalém, onde sua densidade se solidifica, por assim dizer, em duas rochas extraordinárias, uma na Igreja do Santo Sepulcro, a outra no Templo do Senhor ou Cúpula da Rocha<sup>33</sup>. Trata-se de dois objetos naturais na paisagem, mas transfigurados pelos momentos acontecimentos que ali ocorreram, e, mais ainda, pela simples presença física, o peso literal de algumas personalidades de destaque. Por vezes Mandeville imagina que essa presença realmente deixou sua marca; em Belém, por exemplo, quando os sacos da Virgem estavam túrgidos, ela espremeu algumas gotas de leite sobre umas lajes de mármore vermelho: "e as manchas do branco líquido ainda são visíveis nas pedras" (i. 51); da mesma forma, Jesus estava postado no monte das Oliveiras quando subiu ao céu: "e os homens ainda podem ver a marca de seu pé espremido na pedra sobre a qual ele ficou" (i. 68). No entanto, mesmo sem esses "traços", como o manuscrito Cotton os chama, o peso de pessoas e acontecimentos sagrados produz profundo efeito, um efeito relacionado ao, mas distinto do, princípio da possessão em virtude da ocupação física. Onde o direito romano vira objetos transformados em possessões

32. Manuscrito Cotton: "And the folk of the countree don gret worschipe and reuerence to his signett or his weel and kneelen thereto as lowly as wec don to Corpus domini" (pp. 60-61).

33. Mandeville está tecendo uma complexa teia de associações providas de fontes judaicas, cristãs e islâmicas. Não existe, pelo que sei, nenhuma referência bíblica à rocha no Templo, mas na esteira da destruição do Templo desenvolveu-se um corpo de lendas e de comentários rabínicos. De acordo com o Mishnah Yoma, "depois que a Arca foi levada, ali ficou uma pedra do tempo dos primeiros profetas, e foi chamada 'Shevityah' (fundação)". O Zabur faz da rocha a pedra de fundação do mundo e o seu centro: "Quando Deus, invocando seja Ele, estava para criar o mundo, tirou uma pedra grandiosa de sob Seu trono de glória e lançou-a no abismo; uma ponta dela permaneceu fixada ali, enquanto a outra ficou voltada para cima... dela pronoum o mundo, espalhando-se à direita e à esquerda em todas as direções. Era hebraico essa pedra e chamava 'Shevityah' (fundação)".

Outra expansão da Terra em torno do ponto central foi completada em três círculos concêntricos... A segunda expansão abrange toda a terra de Israel, a terra que ele declarou santa. A terceira expansão compreende o resto da Terra." (Citado em Zev Vilnay, *Legends of Jerusalem*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1973, pp. 7-8).

Muito devo às referências que me deu o professor Harold Fisch e a um trabalho não-publicado de Hannah Davis, "Jerusalem as the Center of the World".

através da presença corpórea, aqui os objetos — as rochas mudas — são transformados graças a essa presença em artefatos sagrados, isto é, em objetos infundidos da vontade manifesta e do poder residual de seu criador. Semelhante transformação (que jamais é absoluta, porquanto as rochas continuam sendo rochas) é intensificada — demarcada, por assim dizer — pelas estruturas cuidadosamente lavradas que emolduram as rochas, as quais, por sua vez, transformam-se depois em textos por sua inserção nas histórias sagradas. O cerne da herança da qual Mandeville foi esbulhado consiste nas rochas onde se fundem: a paisagem, o texto e o artefato, e ele, extremamente te, cataloga sua significação.

O Templo do Senhor, por exemplo, encerra a rocha "que os homens chamam às vezes Mariae, mas antes era conhecida como Beheh". É o lugar onde "a arca de Deus estava instalada, e outras relíquias dos judeus". Na arca estavam as tábuas dos Dez Mandamentos, a vara de Aarão e "o cajado de Moisés, com o qual ele dividiu o mar Vermelho" (i. 60-61), bem como um vaso de ouro cheio de maná, objetos sagrados, vestes sacerdotais, ornamentos etc. Foi naquela rocha que Jacó adormeceu e sonhou com a escada por onde transitavam anjos, foi ali mesmo que lutou com o anjo e recebeu o novo nome de Isracel<sup>34</sup>, também ali, Davi avistou o anjo acutilando o povo com uma espada. "Nessa rocha assentou-se Nosso Senhor quando os judeus quiseram lapidá-lo até a morte; a rocha partiu-se em duas e ele se escondeu na fenda, tendo uma estrela descido para alumia-lo" (i. 61). Naquela mesma rocha sentou-se Nossa Senhora e "tangeu o seu saltério"; Jesus perdeu a mulher adúltera; Jesus foi circuncidado; o anjo anunciou o nascimento de João Batista; Melquisedeque ofereceu pão e vinho "como símbolo do sacramento que estava por vir" (i. 62); Davi orou ao Senhor<sup>35</sup>. Vale notar que essas associações não são registradas em ordem cronológica; não há sentido em acompanhar as etapas sequenciais do passado, não existe nenhum enquadramento histórico. Ao invés disso, existe um senso de espessamento semiológico, de opacidade, de sanidade solidificada.

As rochas funcionam, então, como materializações tangíveis das histórias sagradas. Mandeville e seus contemporâneos viviam saturados desses

34. O comentário judaico medieval de Rashi lança uma luz interessante sobre a concepção de Mandeville. Os rabis narram que a passagem do Gênesis declara primeiro que Jacó "tomou pedras do lugar, fez-las seu travesseiro e se deitou ali mesmo para dormir", mas depois diz que Jacó "tomou a pedra que havia posto por travesseiro e a ergueu em coluna" (Gênesis 28: 11, 18); as "pedras" tornaram-se uma única "pedra". Rashi escreve que as pedras "começaram a discutir umas com as outras. Uma disse: "Deixe esse homem justo descansar a cabeça sobre mim"; outra: "Deixe-o descansar-lhe sobre mim". Então Deus, invocando seja Ele, transformou-as imediatamente numa única pedra". No Midrash Rabbah, conta-se que Rabi Judah disse: "Ele tomou doze pedras, dizendo: 'Deus, invocando seja Ele, decretou que doze tribos devem nascer daí. Ora, nem Abrão nem Isaac as produziram. Se essas doze pedras aderiram umas às outras, sei então que produzirão as doze tribos'. Quando, pois, as doze pedras se uniram, Ele soube que tinha produzido as doze tribos". Sou grato ao professor Dov Spolsky por essas referências.

35. O manuscrito Cotton acrescenta vários outros acontecimentos associados à rocha. Poderíamos acrescentar que os islamitas têm associações comparáveis, incluindo a crença de que Maomé, subindo ao céu, deixou as pedras de seu pé na Cúpula da Rocha.

relatos, que circulavam não como cronologias ou fontes, mas como radiancias que pendem à existência material. Em Jerusalém, essas radiancias surgem concretas, sólidas, coisificadas. Os lugares sagrados estão claramente ligados ao culto das relíquias; na verdade, as próprias rochas são uma espécie de super-reliquia inamovível. Tão vigoroso é seu apelo que mesmo essa inamovibilidade acaba colocada em questão; no caso do sepulcro de Cristo, como informados de que o sultão teve de mandar construir um muro protetor para evitar que os peregrinos arrancassem fragmentos a fim de levá-los.

Mandeville revela grande interesse por tais relíquias; fala longamente sobre as mais importantes delas e adverte o leitor contra representações enganadoras:

Cuidam alguns que metade da cruz de Cristo esteja em Chipre, numa abadia de monjes, chamada Monte da Santa Cruz; porém, não é assim. Aquela que está em Chipre é a cruz onde foi suplicado Dimas, o bom ladrão. Infelizmente, os homens ignoram isso, o que é mau, pois, para garantir suas oferendas, os monges afirmam que se trata da cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo (i. 6-7).

Esta e outras advertências similares estão longe de constituir uma crítica erasmiana das relíquias; ao contrário, elas reforçam seu poder fazendo distinções dentro de um abrangente sistema de significação que Mandeville complementamente acata. Na verdade, a única reivindicação de posse que ele faz no livro é a de um espinho da Coroa do Martírio; esse espinho não lhe vem às mãos por compra ou conquista, mas lhe é dado “em virtude de grande amizade” (i. 9). No caso da falsa cruz, os monges mentem para afeitar ganhos, e, no entanto, a relíquia em questão não chega a ser uma fraude: trata-se, antes, de uma relíquia marginal erroneamente colocada no centro.

Em certas ocasiões, Mandeville consente em reconhecer a possibilidade de fraude: “A haste da lança com a qual Cristo foi ferido no coração acha-se em mãos do imperador de Almaina; a ponta, no entanto, está em Paris. O imperador de Constantinopla garante que tem essa ponta, a qual eu próprio vi e bem maior que a de Paris” (i. 10)<sup>36</sup>. Mesmo aqui, no entanto, não há um trato direto com a fraude: fica implícito que a relíquia de Constantinopla é espúria, mas Mandeville não chega a dizer isso. Do mesmo modo, quando informa que metade da cabeça de São João está em Constantinopla e a outra em Roma, ele acrescenta que “algumas pessoas dizem que a cabeça de São João está em Amiens, na Picardia; outros, que essa cabeça é a de São João, o bispo” (i. 76). A frase “algumas pessoas dizem” permite ao autor levantar dúvidas sem se implicar diretamente, ele mesmo, nessas dúvidas. E conclui com esperança: “Eu não sei; Deus é quem sabe”. O manuscrito Cotton acrescenta: “Mas seja como for que o cultuem, o benedito São João se sente satisfeito” (p. 78).

36. O manuscrito Rawlinson menciona: “And thys they arn bothe in doute wiche it is, and I my selfe also am in doute, for the soth can no man telle” (citado em *Mandeville's Travels*, ed. Letts, i. 10, n. 4).

Aqui, a tática não é propriamente de cautela: em outras passagens, Mandeville costuma ir longe em sua crítica à Igreja Católica. Antes, seja-me permitido sugerir, é muito difícil para Mandeville aceitar que um signo, qualquer signo, não tenha alguma ligação, ainda que marginal, com a realidade. Se uma relíquia não é bem aquilo que dizem ser, talvez se trate da relíquia de outro ou de outra coisa. Em Mandeville, virtualmente tudo se arrima em algo mais, participando assim, ainda que só à primeira vista, do real. A rocha e os outros lugares santos que Mandeville descreve em Jerusalém são instâncias extremas desse princípio, como se a imbricação se adensasse à medida que alguém se aproximasse do centro religioso. A Terra Santa é, para Mandeville, o sítio da metonímia sagrada: uma história bíblica ou lendária sagrada é solidamente escorada por outra, e tudo se passa com se os principais acontecimentos da vida de Jesus, juntamente com o ministério dos patriarcas e profetas, transpirassem numa corrida confusa dentro de um espaço de uns dez metros quadrados<sup>37</sup>.

Essa metonímia sagrada distingue-se em muito da metonímia secular figurada nos movimentos do viajante: de um lugar para outro. O contraste não é explicitamente tematizado: Mandeville não tem a intenção de opor o sagrado ao profano; ao contrário, quer que ambos se amparem de uma maneira descomplicada, não-crítica. “Até aqui vos falei... da Terra Santa”, escreve mais ou menos na metade do livro, “e agora quero avançar mais e falar dos diversos países e ilhas que se situam para além da Terra Santa” (i. 102). Nada poderia ser mais simples, mesmo simplório; no entanto, existe uma não-reconhecida, mas poderosa tensão entre a mobilidade que conduz o peregrino a Jerusalém e a mobilidade que leva o viajante para além da Terra Santa. O peregrino descreve diversos caminhos diferentes, mas todos eles conducentes ao mesmo sítio: “Vários caminhos”, escreve, “vão ter todos a um ponto único” (i. 4). E esse ponto é o centro geográfico do mundo.

Para Mandeville, Jerusalém não é o centro geográfico porque ele é o centro espiritual; e é porque se localiza exatamente no centro geográfico: “Pois aquele que quisesse fazer alguma coisa com a intenção de que ela fosse amplamente conhecida por todos, fá-la-ia no meio de uma aldeia ou cidade, para que a notícia chegasse a todas as cercanias. Da mesma forma, o rei do mundo inteiro quis padecer em Jerusalém. Isto é, no centro do mundo” (i. 1)<sup>38</sup>. O espaço invocado nessa passagem recebe uma configuração moral

37. Seria possível afirmar que a Terra Santa é antes o lugar de uma metáfora sagrada — eu seja, da tipologia bíblica que vê os eventos das Escrituras hebraicas como figuras para os eventos da vida de Jesus, na qual seu significado último é revelado e cumprido. As *Vicars de Mandeville* admitem claramente essa compreensão tipológica — por exemplo, ao se referir à oferta de pão e vinho por Melquisedeque como a um sinal do sacramento — mas os eventos são tão misturados e a região onde se diz terem ocorrido é tão pequena que as distâncias temporais e espaciais ao longo da qual a metáfora normalmente vigia são suprimidas.

38. Manuscrito Cotton: “For he that wil puplesthe any thing, to make it openly knowen he wil make it to ben cryed and pronounced in the myddel place of a town. so that the thing that is proclaimed and suffre for vs at Jerusalem, that is the myddes of the world” (pp. 1-2).



e ideológica que arrosta a visão global a ser mais tarde articulada nas *Visiones de Mandeville*. Cartograficamente, o mundo é aqui figurado segundo o antigo plano "T em O", ou seja, um disco ou roda limitado perifericamente pelo oceano e dividido por mares e rios interiores, em forma de T, nos três continentes, com Jerusalém exatamente no meio do "T". Metaforicamente, ele é imaginado como uma cidade global dotada de um espaço central, redondo, de onde o rei pode proferir seus decretos. Tudo ali é orientado para o centro, tudo deve ser medido em relação ao centro.

Isso é o universo no qual viaja Mandeville, sendo sua mobilidade uma tentativa para localizar os traços do Salvador que escolheu aquela terra "para palmilhá-la com seus sagrados pés" (i.1)<sup>39</sup>. Essa escolha confere à Terra Santa a honra máxima, de sorte que ela, "entre todas as outras", é "a mais prezada e soberana". Assim, o mundo não apenas está organizado em redor de um espaço central, como esse espaço é o espaço da honra máxima — como se o mundo inteiro fosse uma espécie de corte real com distribuição de posições e títulos. A superioridade da Terra Santa em termos de honra já prevalecia antes da escolha de Jesus e é inerente à sua centralidade, de modo que a significação teológica se aninha numa significação geográfica e cosmológica. O princípio filosófico que Mandeville cita é tirado de Aristóteles: "A virtude das coisas está no meio-termo". Já o princípio bíblico subjacente vem de Isaías: "É Ele quem se assenta no círculo da terra".

Essa crença não é necessariamente incompatível com a crença na esfericidade da Terra: Mandeville pode muito bem ter imaginado que a Terra era esférica, mas que sua porção habitável tinha a forma do "T no O" — nada mais provável, portanto, que Jerusalém fosse o centro de um conjunto de continentes simetricamente distribuídos, centro em cujo ponto medial erigiam-se as rochas sagradas<sup>40</sup>. Um compromisso forçado dessa espécie, procurando a simbologia hebraica da Terra na esfera da geografia grega, parece ter sido perseguido pelos cristãos ao longo de boa parte da Antiguidade tardia e da Idade Média, só tendo sido definitivamente descartado na era dos descobrimentos, ao final do século XV<sup>41</sup>. Mas algo de decisivo aconteceu quando a metonímia vertical, sacramental, que se consolida naquelas rochas abre caminho para a metonímia horizontal secularizante, figurada nas pedregulhas do viajante que se afasta de Jerusalém. Um lugar continua ligado a ou-

39. Dado que o Salvador tanto tenha criado o mundo como tomado posse dele a *peccibus quasi positus*.  
40. "A geometria de um mundo tripartido foi comparada ao T e ao O em 1422 por Leonardo Dati em seu poema *Della Sphera*", Hildegard Binsler Johnson. "New Geographical Horizons: Concepts", Friedl Chiappelli (ed.), em *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, 2 vols., Berkeley, University of California Press, 1976, II, 622.

41. Ver Alain Milhou, *Colón y su Mentalidad Mexicana*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, 1983, pp. 404-405; "Si la tierra cosmográfica era... um globo, el elemento (o sea la tierra habitable) no representaba más que una mínima parte de la superficie de la Tierra y podía, por lo tanto, ser considerado como un disco plano, colocado encima de la esfera". Ver também W. G. L. Ramsden, *De la Terre Plaine au Globe Terrestre: Une Mutation Epistémologique Rapide (1480-1520)*, Paris, Armand Colin, 1980 (*Cahier des Annales*).

tro, mas, ao invés do impulso consistente em direção ao centro do círculo, o que existe é uma mensuração da orla exterior, feita passo a passo. E isso se torna a marca não da posse legítima, mas da ausência de posse. Escreve Michel de Certeau num ensaio visionário: "Andar é perder o lugar"<sup>42</sup>. A tensão entre as duas concepções é registrada na reveladora hesitação quanto às direções quando Mandeville se aproxima do Paraíso Terrestre, a leste do império do preste João. "E esse lugar acha-se na direção leste, no começo da terra. Mas não se trata do nosso leste, onde o sol se ergue até nós, pois, quando ele se levanta naquelas terras, é meia-noite nas nossas devido à redondeza da Terra. Pois... Deus fez a Terra redonda no meio do firmamento" (i. 214).

Em lugar de um mundo no qual todos os caminhos levam ao centro perfeito, Mandeville imagina um mundo em que cada ponto tem seu oposto:

Por isso digo que um homem pode percorrer o mundo inteiro, por cima e por baixo, e regressar a seu próprio país, desde que tenha fortuna, bom transporte e boa companhia... E ele sempre encontrará homens, terras, ilhas, aldeias e cidades, que por ali existem. Fical sabendo que os homens que habitam sob o Pólo Antártico estão pés contra pés com os homens que habitam sob o Pólo Ártico, assim como nós e os homens que habitam do outro lado estamos pés contra pés; e assim é com as outras partes do mundo. Toda parte da terra e do mar tem seu contrário (i. 129).

O que acontece aqui vai além de uma passagem do centralizador e vertical para o expansivo e horizontal. O movimento metonímico, passo a passo, de lugar a lugar, com um significante dando lugar ao significante contíguo, curva-se sobre si mesmo e torna-se uma coisa diferente. Cada ponto do mundo é contrabalançado por um ponto antipodal ao qual se acha estruturalmente ligado e do qual, ao mesmo tempo, se desprende<sup>43</sup>. "E assim como aquela estrela não pode ser vista daqui", escreve Mandeville a respeito do Pólo Antártico, "assim também esta estrela [o Pólo Ártico] não pode ser vista de lá" (i. 128). O significante ausente ou oculto não pode ser visto, mas, através de uma imaginativa extensão da cadeia metonímica, ele é continuamente evocado, transformando o estranho em familiar e o familiar em

42. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. ingl. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 103. Certam fala de "um universo de espaços abrigados freqüentado por um lugar-neitham ou por lugares solitários".

43. Para um relato similar do fim do século XIV sobre os Antípodas (baseado em Isidoro de Sevilha), ver Bartholomaeus Anglicus, *De Proprietatibus Rerum*, 1398, trad. Trevisan, 1495; "yonde ben the Antipodes, men that have thayr feet ayenst our feet" (xv, 52, 506). Cf., no meado do século XVI, Robert Record: "When the same riseth to vs in the spring tyme, it is noone with them that dwell aboute Calcutt, and when the son is in our Meridian line, then doth he set to them: so that when the son doth set to vs, it is midnigh to them about Calcutt, & then is it noone to the famous cuntry of Peru: Again at that tyme the son riseth to them that be in the isles of Molucca. Whereby you may gather that Peru & Calcutt be in 2. contrarye coynsers of the earth, and therefore seeme to go wyth their feet the one agaynst the other, and their hedges the one forwarde the other, which sorte of people therefore are called of the Grekes and Latines also... Antipodes, as you myght say Counterfooted, or Counterpersers" (*The Castle of Knowledge*, Londres, 1556, p. 93).

estranho. Já não há um centro místico, um lugar de honra único: no mundo esférico, quando temos uma paisagem, temos sempre a presença ensombrecida de outra; quando observamos um artefato, conjuramos seu simulacro estranho em outra parte; e, quando invocamos um texto, ouvimos o eco de outro texto. Na passagem do centro da Terra para a orla encurvada, da Cúpula da Rocha para a esfera, do sonho de recuperação para uma circulação sem fim, o metonímico transmutou-se em metafórico.

A consequência, no escrito de Mandeville, é uma transformação da representação do humano, bem como do mundo físico. Na primeira metade do livro, Mandeville descreve povos — cristãos ortodoxos gregos, samaritanos e muçulmanos — cujas crenças são desvios da sua própria, a verdadeira<sup>44</sup>. Na segunda metade, as gentes que encontra são ao mesmo tempo radicalmente, mesmo horrivelmente diferentes dele e, de modo misterioso, parecidas com ele. Em certos momentos as conexões são inversões, parecidas com antipodal dos pés contra pés. Por exemplo, os nômadas, segundo o princípio, consideram bonita a pele negra e “quanto mais pretos são, mais belos se acham. E asseguram que, se fossem pintar um anjo e um diabo, pintariam o anjo preto e o diabo branco” (i. 33). Na Índia, “as mulheres bebem vinho e os homens não; as mulheres raspam a barba, os homens não” (i. 123). Existe uma ilha no Grande Mar Oceano onde “as mulheres se entristecem muito quando seus filhos nascem e folgam deveras quando eles morrem” (i. 200). No entanto, muitas dessas inversões estão sujeitas a novas explicações, de sorte que somos informados de que “o motivo de elas chorarem e se entristecerem quando do nascimento de seus filhos e de folgarem quando morrem, é que ao vir ao mundo esperam-nos a dor e a labuta, e ao morrer ganham a alegria do Paraíso” (i. 201). Portanto, uma prática que a princípio parecia mera inversão da ideologia de Mandeville acaba revestindo a forma de sua sanção e esclarecimento.

Mais ruidosas ainda são aquelas ligações metafóricas que pairam entre inversão e sanção: ao longo da segunda metade de suas viagens, Mandeville descobre essas ligações numa série de práticas anatematizadas como idolatria, automutilação devocional, suicídio ritual e canibalismo. Os relatos dessas práticas, que aparecem para caracterizar o estranho mundo situado além da Terra Santa, insistem na aparência mimética, ainda que registrem profundas diferenças culturais e, na diferença, reconhecem profundas similitudes culturais. Eles dão voz a uma mescla peculiar de estranheza e familiaridade, um colapso do outro no mesmo e uma irônica transformação do mesmo no outro. Assim, por exemplo, numa passagem debitada a Odorico de Pordenone, Mandeville inicialmente descreve o Tibete como se fosse a Borgonha: “Boa

44. Assim, por exemplo, os samaritanos “foram convertidos e batizados por intermédio dos apóstolos. Mas não guardaram os ensinamentos dos apóstolos e por isso caíram em erros e criaram uma seita e uma lei diversa da lei dos cristãos e dos judeus, saracenos e pagãos. Não obstante acreditavam num Deus e viam que ninguém senão Ele havia feito tudo quanto existe” (i. 76-77).

terra, fartura de trigo, vinho e muitas outras coisas”. Os habitantes dessa terra não vivem em casas, mas em tendas feitas de feltro preto. Todavia, essa imagem nômade imediatamente dá lugar a uma visão urbana, a descrição de uma cidade “murada de pedras pretas e brancas” e com ruas pavimentadas. Dentro dessas muralhas, afirma Mandeville, “nenhum homem se atreve a verter sangue, seja de pessoa humana ou de animal, por amor a um *maumiet* [i. e. ídolo] que ali é cultuado. Nessa cidade mora o papa de sua lei, a quem chamam Lobassi. É ele quem distribui todas as dignidades e benefícios que cabem a seus *maumets*; e os sacerdotes e ministros dos ídolos obedecem-lhe como nossos padres obedecem a nosso papa” (i. 218). Aqui, Mandeville estabelece uma espécie de circulação metafórica, de modo que a cidade idólatra parece ao mesmo tempo o duplo e a antítese irônica da cidade cristã, com as duas visões contrárias oscilando constantemente<sup>45</sup>.

A oscilação intensifica-se na notável descrição, baseada em Odorico, dos costumes fúnebres. Quando o pai morre, escreve Mandeville, o filho convoca parentes e amigos para a cerimônia. Juntamente com os sacerdotes e os bardos, levam o corpo para uma colina; ali, o sumo sacerdote corta a cabeça do morto e em seguida pica o corpo em pedacinhos, que são atirados às aves de rapina. Então, prossegue Mandeville,

[...] tal como em nosso país os padres cantam para as almas o *Subteritae, sancti Dei*, assim aqueles sacerdotes cantam em voz alta em sua língua... “Esperai e vereis quanto bom homem foi este, a quem os anjos de Deus virão buscar para levar ao Paraíso”. Pensam então, o filho e seus amigos, que o morto está sendo condignamente homenageado quando os pássaros baixam para comê-lo. E quanto mais aves baixam, mais alegria sentem os amigos, mais sabem que o morto está sendo condignamente homenageado. Volta então o filho para casa com os amigos e lhes oferece uma grande festa... O filho cozinha a cabeça do pai e divide a carne entre os melhores amigos, dando a cada um um naco a trincar. Do escalpo, faz uma caneca pela qual bebe o resto da vida em lembrança do pai (i. 219)<sup>46</sup>.

45. Sobre o uso do termo “*maumiet*” (i. e., Maomé), como sinônimo de “ídolo”, ver Michael Camille, *The Gothic Idol*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 129-165.

Mandeville está muito próximo de Odorico, que escreve: “In questa città [Lassa, no Tibete, onde Odorico provavelmente nunca chegou] dimora lo Abillo, cioè lo Papa in sua lingua; e questo si è el capo di tutte quelle idole, a quali secondo la loro usanza da et distribuisse tutti gli lor benefici, e quali egli hauno”. Odorico da Pordenone, *Relazione del Viaggio in Oriente e in Cina (1314-1330)* (a cura della Camera di Commercio Industria, Artigianato e Agricoltura, Pordenone). O texto segue Teofilo Donnichelli, *Supra la Vita e i Viaggi del Beato Odorico da Pordenone dell'ordine de' Minor, Prato, Ranieri Guasini, 1881*, p. 64. É possível dizer que aqui e em outros passos Mandeville tem mais consciência da oscilação entre homologia e antítese do que Odorico, mas o argumento não deve obscurecer a considerável complexidade do próprio Odorico.

46. Manuscrito Cotton: “And after that, as preestes amonges vs syngen for the dede *Subteritae sancti dei*, et cetera right so tho preestes syngen with high voys in hire langage, “Beholdeth how so worthi a man and how gode a man this was, that the angles of God comen for to sechen him and for to bryngen him into Paradyse”. And thanne semeth it to the some that he is highliche worschept, when that manye briddes and fowles of ravyne comen and eten his fader. And he that hath most nombre of fowles is most worshipped. And thanne the some bryngeth boom with him alle his kyn and his fendes and alle the othere to his bows and muketh hem a gret feste... And when that ben at mete, and some let bryne forth the hede of his fader and thereof he yeureth of the flesch to his most speyulle frendes instede of entremess or a sukkarke. And

ponto de vista, o interesse vivo e aberto de Mandeville pelos costumes dos povos exóticos, sua recusa em invocar causalidade demoníaca para práticas não-familiares, e mesmo repulsivas, bem como sua tendência a imputar coerência interna a comportamentos superficialmente irracionais — nada disso é tolerância e sim uma antiga instância daquilo que Hans Blumenberg chama “curiosidade teórica”<sup>50</sup>.

Todavia, no século XIV, essa curiosidade, conforme demonstra o magistral *Legitimacy of the Modern Age* de Blumenberg, é ela própria heterodoxa<sup>51</sup>. A recusa em aceitar a autoridade universal e a prioridade ontológica cristã, um conjunto de interesses que se desprende da força centrífuga das crenças cristãs, uma narrativa que não ampara a centralidade de rocha da ordem cristã ameaçam solapar os valores sobre os quais deve ser edificada a vida intelectual e moral do crente. Nutrir chocarriamente a lógica da idolatria ou do canibalismo em terras remotas pode parecer que nada tem a ver com a prática real, mas Mandeville, conforme avantei, atinge aquelas terras caminhando pela orla do mundo: não há ruptura decisiva, nem barreira epistemológica a ser cruzada. Assim, o viajante pode, quase imperceptivelmente, mover-se mais e mais para perto da pátria: se os habitantes semifabulosos de Ginoserifo podem ser admirados, os menos imaginários muçulmanos também o podem; e se estes o podem, podem-no igualmente os jacobitas cristãos que afirmam dever a confissão ser feita “unicamente a Deus e nunca aos homens” (i. 84)<sup>52</sup>. Quando, no século XVI, a Inquisição exigiu do herege Menocchio — que repelia os sacramentos como invenções humanas e pedia tolerância para todos os credos religiosos — que apontasse seus cúmplices, ele replicou: “Senhores, ignoro ter alguma vez instruído pessoas ou que alguém haja compartilhado minhas opiniões; tudo o que eu disse vem do livro de Mandeville, que li”<sup>53</sup>. Menocchio foi queimado vivo em 1599.

As *Viagens de Mandeville* assumem então uma postura que poderia ter provocado seqüências concretas. Mas não se sabe se elas de fato se materializaram em fins do século XIV. Afinal de contas, Menocchio leu Mandeville, entre outros livros, na esteira da Reforma, e devemos notar que muitas das obras que ele afirma ter lido parecem destituídas originalmente de força subversiva. A declaração feita por Hamelius de que as *Viagens de Mandeville* eram, em sua época, um trabalho perigosamente heterodoxo, uma espécie de

50. *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. ingl. Robert M. Wallace, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1983, pp. 229-456.

51. “A antiga-moderna ressurgência da pretensão a uma curiosidade teórica irrestrita que se volta contra a exclusão da teoria pura, e da pura alegria que ela proporciona, a partir do reino daquilo que se poderia alcançar neste mundo, tal como ela se volta contra a reivindicação medieval de Deus à revelação exclusiva na natureza como Sua obra”, *Ibid.*, p. 232.

52. “Toda a tendência do argumento das *Viagens de Mandeville* é obviamente tão heterodoxa quanto eri possível em seu tempo”, observa Hamelius, que considera a obra “um panfleto antipapal dissimulado” (vol. 1, p. 15).

53. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trad. ingl. John e Anne Tedeschi, Baltimore, Penguin Books, 1980, pp. 41-42.

Aqui, as marcas de horror e desonra extrema na Europa de Mandeville esquentamento, aves que se cevam em cadáveres, canibalismo — são vistas, numa transposição radical de valores, como sinais de graça. No entanto, essa diferença desaparece no reconhecimento explícito de paralelos litúrgicos e na fácil aceitação de paralelos estruturais com a prática cristã de transformar em artefatos partes dos corpos santificados, com piedosos rituais de condução e com uma piedade eucarística que celebrava ardentemente o devorar das carnes sagradas e o beber do vinho santo<sup>47</sup>. A sensibilidade à qualidade parabólica da diferença, à sua representação invertida, metafórica dos rituais centrais da cultura cristã conduz Mandeville para além do interesse em desvios melonímicos da ortodoxia, que ele detectava no Islã. Ou antes, num processo que lembra muito o movimento executado do centro para a orla do mundo, do sonho de posseção para uma errância despojada, Mandeville passa de uma insistência possessiva na crença cristã ortodoxa fundamental a uma aberta aceitação de múltiplos credos coexistentes. “E se existem leis e seitas diversas no mundo”, escreve ele, “ainda assim creio que Deus ama todos aqueles que o amam com sinceridade, servindo-o com mansidão e verdade... Ninguém deve desprezar os outros pela diversidade de suas leis. Pois não sabemos a quem Deus ama e a quem odeia” (i. 207)<sup>48</sup>.

Seria tentador encerrar com essa antiga e eloqüente expressão de tolerância, pois parece uma notável realização humana. Mas chamaríamos tolerância à atitude de Mandeville?<sup>49</sup> Tolerância, pode-se argumentar, só é genuinamente possível com aqueles com quem temos de viver; os costumes que estão bem longe no espaço e no tempo, ou de seres imaginários, talvez sejam admirados ou censurados, mas tais respostas independem de tolerância. Elas consistem, isso sim, na atitude equivalente ao ato de categorizar: pode-se decidir que outros povos mal merecem o nome de seres humanos ou que eles são modelos de virtude. Em nenhum caso opções significativas de vida, acarretando decisões políticas com seqüências históricas, têm que ser feitas. A acolhida metafórica do outro é sem dúvida maravilhosa, mas de que serve no mundo real? O que a impede de desvanecer-se no éter? Desse

of the brynn punne he leleith make a cuppe, and thereof drynketh he and his other freendes also with grete deuocoun in remembrance of the holy man that the angelas of God han eten. And that cuppe the sone schalle kepe to drynken of alle his frynne in remembrance of his fridri” (p. 225).

47. Entre os numerosos e vívidos exemplos dessa piedade analisados por Caroline Walker Bynum, considere-se o antigo hino irlandês, *Sancir menitir*: “Vinde, povo santo, comei o corpo de Cristo, bebendo o sangue sagrado pelo qual sois redimidos. Fomegalvos pelo corpo e sangue de Cristo, tendo-nos banquetado com ele, deamos graças a Deus” (em *Italy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 50; cf. também pp. 49, 59, 66 e ss.).

48. A passagem continua: “Portanto, quando rezo pelos mortos e digo meu *De Profundis*, digo-o por todos as almas cristãs e também por todas as almas pelas quais devemos rezar”. Essa passagem está explicitamente ligada à recusa de posses pelo desnuado e virtuoso ginóserifo a quem Alexandre, o Grande, ofereceu riquezas.

49. Quero aqui agradecer aos professores Arnold Davidson e Janet Mueller, por suas penetrantes intervenções.

salira antipapal, não tem apoio na evidência que ele apresenta. Mas, se considerarmos as *Viagens de Mandeville* uma enciclopédia de possibilidades interpretativas, uma articulação em aberto da curiosidade teórica baseada no princípio de que não sabemos a quem Deus ama e a quem odeia, podemos tomar proveitosamente mais complexa a tentativa um tanto tosca de determinar se o trabalho era ou não um texto subversivo. Mandeville parece ter chegado a esse princípio depois de pôr de parte uma versão de suas viagens — a versão votada à retomada do local sagrado em que a paisagem, o artefato e o outro se juntam na sólida rocha postada no centro do mundo — e perfilhar outra a versão votada a traçar uma esfera na qual existem inúmeras paisagens, artefatos diversos e infindáveis, exuberância de textos — cada qual ecoando outro, situado no lado oposto do globo. Mas, embora eu aprecie a generosidade das *Viagens de Mandeville*, devo dirigir um breve olhar a duas bizarras bombas que são inesperadamente lançadas sobre elas ou talvez por elas, na segunda metade do livro.

A primeira é uma sensação de estranhamento. Nas páginas consagradas à Terra Santa, Mandeville se mostra acentuadamente crítico em relação às práticas cristãs atuais, mas as origens ideais dessas práticas apresentam-se claras e sólidas na imagem das rochas sagradas. Em contrapartida, no relato das maravilhas e crenças extravagantes do Oriente, essa solidez parece debilitar-se, de sorte que se torna cada vez mais difícil encontrar um significado estável ao qual referir todo o tesouro de significantes exóticos. O cristianismo continua a ser uma referência semi-oculta contínua, mas as substituições metafóricas deslocam o ponto de origem. Por exemplo, a eucaristia não é tão confirmada quanto tornada estranha pelo ritual funerário tibetano a que se assemelha. Consideremos também o efeito desta descrição dos idólatras indianos:

Para junto dessa imagem, com enorme devoção, vêm peregrinos de longe, tão naturalmente como os cristãos vão a Santiago. Alguns deles, pela grande devoção ao ídolo, vão olhando para o chão enquanto caminham, sem lançar olhos à volta, pois isso perturbaria sua veneração. Outros aparecem com faces aguçadas nas mãos, com as quais se ferem pelo comitelo nos braços e nas pernas, e até em outras partes do corpo, de modo que o sangue escorre das feridas em profusão. Isso fazem por amor ao ídolo e dizem que abençoado é aquele que mantiver por amor a ele. Alguns trazem os filhos, matam-nos e oferecem-nos ao ídolo; tomam o leite para unir a imagem, e com ele borrifam a imagem... Trazem incenso e outras coisas que cheiram muito no corpo, por amor desse mesmo ídolo, que não é provável que um cristão sofresse a metade, ou mesmo uma décima parte, por amor de Nosso Senhor Jesus Cristo (I, 124-126).

Mandeville podia ter representado as práticas indianas como demoníacas. Mas não: elas nos parecem, ao contrário, uma versão extrema das práticas cristãs, como se a linguagem da adoração religiosa fosse agora literalizada, como se a força homilética das vidas dos santos atuasse nas peregrinações dos devotos, como se os indianos assumissem seriamente, tanto no corpo quanto na alma, o culto cristão da paixão. O efeito é menos o de louvar a

moderação cristã ou confirmar a verdade universal dos rituais cristãos do que o de transpor esses rituais, em face de semelhante martírio, em metáforas parciais.

O auto-estranhamento, aqui ligado à vacuidade no centro do próprio viajante fictício, tem seu emblema perfeito na história contada por Mandeville para provar que um homem pode “circundar” a Terra redonda. É a história de um jovem que “saiu para ver o mundo”. Passou a Índia e as ilhas de além até encontrar uma onde sua própria língua era falada aos bois. Maravilhoso-se muito disso, deu meia-volta e refez sua imensa jornada. E só quando chegou em casa é que notou ter circunavegado o globo e estado, na verdade, nas fronteiras de seu próprio país: ele simplesmente ouvira um de seus compatriotas encorajando o gado. A história mostra, escreve Mandeville, que um homem pode viajar pelo que parece a parte de baixo do mundo sem despenhar no firmamento — “pois, como pensamos que aquela gente está debaixo de nós, ela pensa que nós estamos debaixo dela” (I, 131) —, mas também sugere que essa compreensão relativizadora é adquirida ao preço de jamais nos sentirmos em casa novamente, o preço daquilo a que Heidegger chamou um “desarraigamento nas origens”<sup>54</sup>.

Para os leitores das *Viagens de Mandeville*, da Renascença tardia em diante, esse desarraigamento prende-se à própria existência do texto enquanto colagem instável de fragmentos fraudulentamente apropriados e traduzidos, ou antes, maltraduzidos<sup>55</sup>. “A tradução”, escreve Paul de Man num conhecido ensaio sobre Walter Benjamin, “é o fragmento de um fragmento, é a pulverização do fragmento — de sorte que o vaso se vai partindo indefinidamente —, que jamais se reconstitui; num primeiro momento não há vaso algum, ou então desconhecemos sua existência, não o percebemos e não temos acesso a ele, de modo que para todos os efeitos nunca existiu um”<sup>56</sup>. As *Viagens de Mandeville* são a articulação de um deslocamento perpétuo, a expressão, para de novo citar De Man, de “uma errância (*errance*), uma espécie de exílio permanente, se se quiser, mas que não é realmente um exílio porque não existe pátria, nada de onde alguém tenha sido banido” (p. 92).

54. Citado em Certeau, *Practice of Everyday Life*, p. 107.

55. Não podemos ter *novos* destituído reconhecimento do vazio radical de Mandeville e incluir uma consciência desse vazio como parte do significado intencional do texto. Ou seja, o texto inicialmente não parece ter dado indícios de sua má-fé; os leitores parecem ter presumido que Mandeville existiu e que suas viagens de fato aconteceram. Pode-se, talvez, dizer que agora somos capazes de reconhecer que a alienação — a natureza fictícia de eu atuante — foi uma parte do mérito das *Viagens de Mandeville*; mas essa alienação parece não ter sido possível para os primeiros leitores, e nesse sentido pode ser que não tenha sido intencional. Ao mesmo tempo, é evidentemente problemático impor a um texto do século XIV uma concepção de eu ou da verificabilidade empírica, como mostra Warner. E, como demonstrou Roger Dragonetti, a relação medieval com fontes e citações é bem diferente da nossa. Ver *Le Mirage des Sources: L'Art du Faux dans le Roman Médiéval*, Paris, Seuil, 1987.

56. “The Task of the Translator”, em *The Resistance to Theory*, Manchester, Manchester University Press, 1986, p. 91.

O corpo de John Mandeville é um conjunto de peças posto em movimento, levado daqui para acolá, perpetuamente trocado. Uma combinação de filologia e leitura atenta revela que não havia corpo com o qual começar, somente a ingênua e fraudulenta ilusão de um corpo. Não existe um original autorizador, não existe um texto autêntico: todos os textos são traduções de fragmentos que são, eles mesmos, traduções. Muito menos há uma experiência original, uma significação extralingüística, um ato primário de observação direta subsequentemente copiado, parafraseado ou imitado na colagem de traduções de Mandeville. Aqui é em qualquer outra parte, a tradução não é a relação de um texto com a experiência humana, mas aquilo que De Man chama "uma relação de linguagem para linguagem" (p. 82), uma cadeia metonímica de significados permanentemente excluída de um regresso ao lar. Novamente, uma leitura atenta desse intercâmbio extralingüístico desarticula qualquer reivindicação à totalidade, desafia qualquer pretensão à autoridade canônica.

Os mercadores da linguagem não viajam com ouro ou bens; eles viajam com papel-moeda e nenhum governante autoriza — isto é, *subscrive* — o meio de troca. Existem, é claro, lendas sobre esse governante, mas ele tem, quando muito, uma existência nebulosa, como o distante imperador da parábola de Kafka intitulada "A Muralha da China". Esse imperador, como o leitor se lembrará, envia de seu leito de morte uma mensagem para *você*, somente para *você*. A mensagem parte, mas existem pátios inumeráveis no palácio imperial, ruas demais na cidade para além de seus portões, aldeias e casas sem conta para além de suas muralhas, de modo que a mensagem jamais chegará até você: e ao cair da noite, sentado à janela, você sonha com as palavras do imperador moribundo.

"Já se acha em movimento", escreve Paul de Man, "essa errância de linguagem que nunca chega a seu destino, que está sempre deslocada em relação àquilo que intenta atingir; pois é essa errância de linguagem, essa ilusão de uma vida que é apenas um pós-vida que Benjamin chama história" (p. 92). Lidas dessa perspectiva, as *Viagens de Mandeville*, com suas alusões espúrias a dinastias defuntas, suas invocações de autoridades ilusórias, suas falsas reivindicações de autenticidade mediante testemunho ocular e, acima de tudo, sua errância, constituem uma alegoria do texto da história; e a ausência de Mandeville da obra que ostenta seu nome é uma imagem da ausência do homem da história. Pois a história, escreve De Man, "não é humana, ela pertence estritamente à ordem da linguagem; não é natural, pela mesma razão; não é fenomênica, no sentido de que nenhuma cognição, nenhum conhecimento a respeito do homem podem derivar-se de uma história que, enquanto tal, não passa de um enredo lingüístico; e também não é temporal porque a estrutura que a anima não é uma estrutura temporal". Mas como, poderíamos indagar, haveria história sem temporalidade? "Essas disjunções na linguagem são expressas por metáforas temporais", reconhece De Man, "mas são apenas metáforas" (p. 92).

Com a surpreendente aparição do metafórico no âmbito da metonímia, volvemos à tolerância peculiar que se constitui na realização mais característica de Mandeville: uma ampla, teórica e alienada tolerância que abjura a possessão. E somos também conduzidos para aquilo que é, em De Man, o equivalente retórico dessa tolerância: uma ampla, teórica e alienada ironia. Na obra de Mandeville, como na de De Man, um meio sorriso lançado a tudo, exigindo nada, parece ligado à inevitável errância da linguagem, uma errância que inscreve a diferença em toda parte, não apenas nas margens, mas também no centro, não apenas no outro, mas também no eu.

No entanto, essa aceitação e mútua celebração da diferença torna-se complexa na obra de De Man graças à história da qual ele nunca fala, a história que não foi um mero "enredo lingüístico": aquela que conduziu ao suicídio de Benjamin. Agora, volto à segunda sombra estendida sobre as *Viagens de Mandeville* e que turva os generosos relatos sobre místicos brâmanes, canibais tibetanos e idólatras chineses. Tais povos eram, é óbvio, completamente fantásticos para uma audiência européia do século XIV, mas havia um outro povo estranho que realmente vivia no meio deles. Refiro-me aos judeus, para com os quais Mandeville se mostra surpreendentemente mesquinho. Os judeus de sua própria época mal aparecem no relato da Terra Santa — é como se houvessem se desvanecido, deixando apenas os velhos traços textuais ligados à paisagem<sup>57</sup>. Todavia, quando Mandeville se volta da Cúpula da Rocha para a esfera exterior, os judeus irrompem amiúde e com traços marcantes. Afirma ele que um judeu lhe confessou que, com um veneno mortal originário de Bornéu, seu povo planejava eliminar toda a Cristandade. Essa acusação, no contexto do século XIV europeu, com suas ondas de perseguições anti-semitas centradas (sobretudo depois de 1321 e 1348) na acusação de envenenamento de poços, é particularmente horrível e perigosa. Além disso, Mandeville escreve que, numa terra além de Catai, as Dez Tribos Perdidas vivem encerradas em íngremes colinas. A estreita saída é vigiada pela Rainha das Amazonas, e, "quando alguém consegue sair, não pode falar outra língua senão o hebraico, de sorte que não conversam com outros homens estando entre eles" (i. 185). No entanto, foi profetizado, continua Mandeville, que nos dias do Anticristo esses judeus — conhecidos como Gog e Magog — desembocarão das colinas e, auxiliados pelos outros judeus falantes do hebraico dispersos pelo mundo, subjugarão a Cristandade "assim como os cristãos os subjugaram" (i. 185-186).

Por que os judeus se tornaram a mais significativa exceção à tolerância tão cativante articulada em outras etapas das viagens de Mandeville?

57. Eles são mencionados uma vez na primeira metade do livro, em relação no Islã. Os sarracenos, escreve Mandeville, "não compreendem a Sagrada Escritura espiritualmente, mas segundo a letra, como os judeus.... Daí alguns sarracenos dizem que os judeus são homens ínticos e malditos porque infringiram a Lei que Deus lhes deu por intermédio de Moisés; e dizem que os cristãos são ínticos e maus porque não observam o Mandamento do Evangelho, que Jesus Cristo instituiu para eles" (p. 107).

Por que não podem ser incluídos na ampla esfera da compreensão metafórica? Por que devem permanecer na ordem do "outro"? Por que estão situados de um modo que Mandeville evidentemente acha intolerável, entre as esferas do secular e do sagrado, metonímia e metáfora, porque corporificam o extralucamento, sempre na iminência de vir à tona, em relação às suas próprias situações, porque eles são ao mesmo tempo êmulos no sonho da recuperação e no sonho da errância. Inimigos irreconciliáveis, os judeus se apegam à identidade que sempre ameaça desgarrar-se do texto de Mandeville e sua presença nos permite adivinhar as sementes da miliância que, em outro tempo e espaço, inspirarão a Expulsão e a *Reconquista*, empurrando a orla da terra na direção do Novo Mundo.

No mesmo ano em que caiu a mourisca Granada e os judeus foram cortados da Espanha, Colombo fendeu os mares. A 26 de dezembro de 1492, ancorado ao largo da Hispaniola, o almirante fez uma anotação em seu diário de bordo que Las Casas transcreveu com especial cuidado. Colombo queria deixar alguns homens para trás na esperança de que, ao voltar às terras recém-descobertas, eles houvessem obtido mediante troca um barril de ouro e "descoberto minas de ouro e especiarias, em quantidade tal que os soberanos, antes de três anos, possam retomar e preparar a conquista do Santo Sepulcro [a casa Sancta]; por isso, implorei que Vossas Altezas empuresssem todos os lucros de minha empresa na conquista de Jerusalém, e Vossas Altezas riram e disseram que tal coisa lhes agradaria, mas mesmo sem ela acalentavam aquele desejo. Essas as palavras do almirante"<sup>58</sup>.

A viagem de Colombo pela orla do mundo levaria, pensava ele, de volta às rochas que se erguem em seu centro sagrado.

## POSSESSÕES MARAVILHOSAS

Começemos com o mais famoso do começos:

Ciente de que lhe agradará saber da grande vitória com a qual aprovou a Nosso Senhor coroar minha viagem, escrevo-lhe esta, pela qual ficará a par de como, em trinta e três dias, viajei das Ilhas Canárias até as Índias com a frota que nossos nobilíssimos soberanos me confiaram. E lá achei muitas ilhas povoadas por numerosas gentes, e de todas tomei posse em nome de Suas Altezas, mediante proclamação e com o estandarte real desfraldado; e nenhuma oposição me foi oferecida. A primeira ilha que descobri dei o nome de *San Salvador*, em memória da Divina Majestade que tão maravilhosamente concedeu tudo isto; os nativos lhe chamam "Guanahani". A segunda nomeei *Ilha de Santa Maria de Concepción*; a terceira, *Ferriandina*; a quarta, *Isabelta*; a quinta, *Ilha Juana*, e assim a cada qual fui dando um novo nome!

Assim principia o célebre relato que Colombo, em carta a Luis de Santángel, fez de sua primeira viagem<sup>2</sup>. O momento, como não poderia dei-

58. The "Diario" of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492-1493, transcrito e traduzido para o inglês por Oliver Dunn e James E. Kelley, Jr., Norman, University of Oklahoma Press, 1989, p. 291. (As citações do Diário em meu livro se reportarão a esse texto bilingüe paralelo.) A propósito do sonho messiânico de Colombo relativo à conquista de Jerusalém, sonho compartilhado por muita gente na Espanha e em outros lugares da Europa no final do século XV e começo do XVI, ver, por exemplo, Alain Millou, *Colón y su Mentalidad Mesiánica en el Ambiente Franciscano Español*, esp. pp. 289-474. Millou afirma que, embora as referências em Colombo à reconstrução do "Iux Sion" e à restauração da "Casa Santa" possam ser interpretadas literalmente, esse sentido literal, no contexto do messianismo judeu de Colombo, pode servir como referência metonímica a lugares sagrados cristãos distantes de Jerusalém. Ver também Pauline Moffitt Watts, "Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's 'Enterprise of the Indies'", *American Historical Review*, 90:92 e ss., 1985.

Um depósito secreto das cartas de Colombo, até agora não editadas, foi recentemente examinado do Arquivo das Índias em Sevilha. Há entre elas uma carta de 1493 ao rei e à rainha pedindo, caracteristicamente, mais dinheiro e um cardinalato para seu filho. Os favores são pedidos em relação ao que Colombo promete: em sete anos, escreve ele, o ouro das Índias irá financiar a criação de um enorme exército, exército capaz de tomar Jerusalém e restituir à cristandade os lugares santos. "Los Santos Lugares, entre ellos la Casa Santa", Román Orozco, "Colón sí Tiene quien le Escriba", in *Columbo* 16: 99, 1988.

1. *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, trad. ingl. e ed. Cecil Jane, 2 vols., Londres, Hakluyt Society, 1930, I, 2. "Señor, porque sé que avréis plazer de la gran victoria que Nuestro Señor me ha dado en mi viaje, vos escribo esta por la qual sabréys como en .xxxiii. días pasé de las islas de Canaria á las Indias con la armada que los ilustrísimos rey é Reyna nuestros señores me dieron, donde yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número; y dellas todas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y vandera real estendida, y no me fué contradicho. A la primera que yo fallé puse nombre 'San Salvador'; á commemoración de Su Aca. Magestad, el qual maravillosamente todo esto ha dado; los Indios la llaman 'Guanahani'; á la segunda puse nombre 'la isla de Santa Maria de Concepción'; á la tercera 'Ferriandina'; á la quarta 'la Ysabelta'; á la quinta 'la isla Juana'; é así á cada una nombre nuevo".

2. Santángel, o *escritorio de nación*, edição em contrário, seção dessa edição. Santángel era membro de uma família de *conversos*. Uma cópia da carta foi também enviada a Gabriel Sánchez, tesoureiro de Aragão e também pertencente a uma família de *conversos*.

xar de ser, fixou-se na imaginação popular: o grande aventureiro na praia, desfraldando o estandarte real e tomando posse do Novo Mundo. As palavras de Colombo estão preechidas de quanto sabemos ter-se seguido: outras viagens, novas descobertas, o despontar da compreensão de que a geografia clássica estava errada e de que todo um novo hemisfério havia sido descoberto, o violento choque de civilizações, a empresa missionária, a escravização e o morticínio em massa, o imenso projeto da colonização.

À parte a determinação de regressar, Colombo não poderia ter conhecido ou previsto toda essa história subsequente; o que ressalta agora, à distância, é quão pouca consciência ele tinha, em 1492, a respeito do lugar onde se achava e da era que estava inaugurando. Assim suas palavras, como as das cláusulas do contrato com o qual ele zarpara, foram escritas, num sentido importante, como para preencher espaços em branco destinados a terras ignotas e eventos futuros inimagináveis — “*tudo isto*”, como ele diz, com um gesto expansivo que evita prudentemente qualquer especificação do que “tudo isso” comporta. E, no entanto, a carta de Colombo parece antecipar e promover o sentido mítico com o qual o tempo veio a investir esse relato. Podemos sentir essa mitificação já no fôlego com que ele proclama “*la gran victoria*”, expressão mais apropriada, em 1492, à conquista de Granada do que ao desembarque no Caribe<sup>3</sup>, e no termo usado para descrever a concessão divina das terras descobertas: “*maravillosamente*”. Tentarei mostrar que Colombo tinha um interesse todo particular no maravilhoso.

Por que Colombo, que levava consigo um passaporte e cartas régias, pensava estar tomando posse de alguma coisa, se de fato acreditava ter alcançado as remotas regiões das Índias? Afinal, não acudiu a Marco Polo, no final do século XIII, a idéia de reivindicar para os venezianos quaisquer di-

reitos territoriais no Oriente ou de rebatizar as terras por onde andou; e tampouco Sir John Mandeville, no século XIV, desfraldou um estandarte em nome de um monarca europeu. De fato, como vimos, no momento crucial do relato de Mandeville, o cavaleiro e seus companheiros se recusam piedosamente a recolher o ouro e as pedras preciosas que juncam o vale por onde passam. Colombo, que decerto tinha lido cuidadosamente os relatos de viagem de Marco Polo e Mandeville, comportou-se de maneira surpreendentemente diversa.

A diferença pode ser atribuída, claro está, ao fato de que Colombo, ao contrário de Marco Polo e de Mandeville, não era nem mercador nem peregrino: estava numa missão promovida por uma nação às voltas com a empresa da *Reconquista*. Mas o objetivo dessa missão tem sido notoriamente difícil de determinar. O passaporte de Colombo parece indicar que ele deve dirigir-se a um lugar conhecido — as Índias — para tratar de negócios referentes à fé ortodoxa. O original do seu *Diário*, ou diário de bordo, desapareceu, porém a transcrição feita por seu contemporâneo Las Casas mostra que Colombo estava incumbido de ir à cidade de Quinsay — isto é, Hanchiú — “para entregar cartas de Suas Altezas ao Grande Cã, solicitar-lhe resposta e trazê-la”<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo, a concessão que Colombo recebeu de Fernando e Isabel fala de Colombo indo “por ordem nossa, com algumas naus e súditos nossos, descobrir e conquistar algumas ilhas e um continente no Mar Oceano” (p. lxxii). Essa linguagem — “*descubrir y ganar*” — sugere algo mais que uma viagem diplomática ou comercial, mas nem os marinheiros nem as naus da primeira expedição eram apropriados para uma campanha militar séria, o que torna difícil saber que tipo de “conquista” os monarcas tinham em mente<sup>6</sup>. Não tenho solução para esse famoso enigma, mas proponho examinar detidamente a ação referida por Colombo e considerar a extraordinária extensão em que essa ação é *discurviva*.

4. “Mittimus in presenciarum nobilium virum Christoforum Colom cum tribus caravelis armatis per maria orientalia ad partes Indiarum aliquibus causis et negotiis servitium Dei ac fidem orthodoxe concernentibus” (Jane, p. lxx).

5. *The “Diário” of Christopher Columbus’s First Voyage to America, 1492-1493*, transcrita e traduzida para o inglês por Oliver Dunn e James E. Kelley Jr., Norman, University of Oklahoma Press, 1959, p. 109.

6. Uma teoria moderna amigável repetida é que ninguém tinha de fato pensado previamente nas dificuldades. “Decerto, perguntará o leitor, você não supõe que Fernando e Isabel (e Henrique VII) eram tão simples a ponto de ‘presumir que três pequenas caravelas (ou uma ainda menor) com novecenta (ou dezenta) homens pudessem velar até um porto do Japão ou da China e simplesmente tomar posse dele? A resposta é: sim, eles eram tão simples assim” (Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*, Boston, Little, Brown, 1942, pp. 106-107). Essa opinião é abonada por um recente estudo das práticas espanholas antes de 1492: na invasão espanhola de Maiorca, diz-se ali, “estabeleceu-se um modelo que permaneceu influente ao longo da história da expansão da Coroa de Aragão — na verdade, em certos aspectos ao longo da história da expansão mediterrânea ocidental em geral. Os problemas não eram considerados antecipadamente” (Felipe Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonization from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1957, p. 18). De minha parte, poderia acrescentar que, nessa carta a Sinfidangel, Colombo suplementava a linguagem da posse legal com a linguagem da ocupação.

3. Sobre quem imagina Colombo ter alcançado uma vitória: sobre os índios? sobre o poder devastador do mar? sobre seus detratores na Europa? Sobre os geógrafos clássicos e, em verdade, todo o mundo clássico? No final da carta, Colombo retorna à linguagem da vitória. Fala do “Deus eterno, nosso Senhor. Que dá a quantos trilham o Seu caminho o triunfo [victoria] sobre coisas que pareciam impenetráveis”, exorta toda a cristandade a compartilhar essa consciência do triunfo: “De modo que, desde que Nosso Redentor alcançou essa vitória aos nossos ilustríssimos rei e rainha, e a seus renomados reis, em tão grande magnitude, pois toda essa cristandade deveria deleitar-se e celebrar grande festa e dar solenes agradecimentos à Santíssima Trindade, com muitas preces solenes pela grande exaltação que eles teriam, na conversão de tantas gentes à nossa fé sagrada, e em seguida por benefícios temporais, pois não só a Espanha, como todos os cristãos, terão doravante refúgio e ganho” (Jane, i. 18).

Theodore J. Cachey Jr. sublinha o fato de que a tradição latina da carta de Colombo, por Leandro de Cosco (chanceler na Cúria Romana, um aragonês da corte de Alexandre VI), omite a referência crucial a Colombo. Em vez de “*la gran victoria*”, o latim traduz a frase assim: “Subiendo que he agraciado saber que cumplí o dever que assumi...”. “The Earliest Literary Response of Renaissance Italy to the New World Encounter”, in *Columbus*, ed. Anne Paolucci e Henry Paolucci, Nova York, Griffin House for the Council on National Literatures, 1959, p. 28. Cachey chama a atenção para a recorrência do motivo verbal da vitória no final da carta (de modo que o motivo, com efeito, permeia a narrativa): “assim Nossa Redenção concedeu-nos essa vitória aos nossos ilustríssimos Rei e Rainha...”. “A linguagem marcialmente conotada do *evangelium* de Colombo”, escreve Cachey, “baseia-se no vínculo, na mente de Colombo (estabelecido explicitamente na carta-dedicatória ao *Diário*), entre sua Descoberta e a vitória em Granada, o ato final da Reconquista” (p. 28).

A asserção de "grande vitória" e o desfaldar do estandarte real sugerem que estamos para ouvir o relato de uma batalha, mas o que temos, em vez disso, é o relato de uma série de atos discursivos: uma proclamação (*proclamação*) pela qual Colombo toma posse das ilhas e depois lhes dá nome. Esses atos discursivos — *he tomado posesión, puse nombre* — nos são tão familiares que se torna difícil vislumbrar neles algo digno de nota, mas seria conveniente examiná-los mais de perto. Aqui, ao longo de todo o discurso inicial do Novo Mundo, os sinais tranquilizadores de ordem administrativa fórmulas burocráticas já bem-assentadas em numerosos encontros militares, diplomáticos e jurídicos anteriormente verificados na Europa e na África — são enganosos; consciente ou inconscientemente, eles nos desviam de uma percepção de tudo o que é incerto, único e terrível nos primeiros contatos dos europeus com os povos da América.

É importante, penso eu, resistir ao impulso de normalizar o que *não* era normal. Podemos demonstrar que, em face do desconhecido, os europeus usavam suas estruturas intelectuais e organizacionais convencionais, moldadas durante séculos de contatos indiretos com outras culturas, e que essas estruturas impediam em grande parte uma percepção clara da radical alteridade das terras e dos povos americanos. Que mais poderíamos esperar? Mas essas demonstrações não anulam — ou não devem anular — a incomensurabilidade, a espantosa singularidade do contato iniciado a 12 de outubro de 1492. Virtualmente, todos os encontros antes registrados entre europeus e outras culturas ocorreram ao longo de fronteiras que eram até certo ponto, por pouco que fosse, porosas; isso significa que todos os encontros anteriores tinham sido até certo ponto, por pouco que fosse, previstos. Com efeito, houve muitas ocasiões anteriores em que os viajantes europeus sofreram o choque da diferença cultural extrema: "E assim, no terceiro dia depois que saímos de Soldaia", escreve Guilherme de Rubruck no século XIII, "topamos com os tártaros; quando me aproximei deles, era como se estivesse ingressando num outro mundo"<sup>8</sup>. Mas, por estranhos que os tártaros tenham parecido a Guilherme, tinha havido algum contato esporádico; Guilherme

7. Num importante trabalho não publicado, Patricia Seed sugere que o termo espanhol *tomar posesión* (e o português *tomar posse*) não têm o mesmo significado do inglês "*to take possession*". "*Possession*", nas potentes regiões eslavonas como a concedida a Sir Humphrey e Sir Walter Raleigh, significa "ter, possuir, ocupar e desfrutar", e estereótipo sobre o território assim ocupado "pleno poder para dele dispor... conforme as leis da Inglaterra". No uso espanhol, diz Seed, a frase "*tomar posesión*" refere-se ao repertório de ações simbólicas e pronunciamentos formais. A diferença é refletida na resposta de Elizabeth às queixas espanholas contra Francis Drake. Segundo William Camden, a rainha negou que os espanhóis tinham "posse" estabelecida; os espanhóis, disse ela, "chegaram aqui e ali às costas, construíram Cubanos e deram nomes a um Rio ou Cabo que não os substituíam à propriedade; ... Prescrição sem posse é de pouca valia [*cum praescriptio sine possessione haud valetur*]". (William Camden, *Rerum Anglicarum et Hibernicarum Annales Regnantis Elizabethae*, Londres, Ludwig Batavorum, 1639, p. 328). As ações que Elizabeth caracteriza como mera "prescrição" são precisamente o que os espanhóis queriam dizer com "tomar posse".

8. Christopher Dawson (ed.), *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, Sheed & Ward, 1955, p. 93.

esperava que eles estivessem lá e sabia mais ou menos como encontrá-los. Além disso, eles foram alcançados graças a uma série de pequenas etapas que desviaram Guilherme gradualmente de seu mundo familiar para aquele mundo estranho. Antes de Colombo nada houvera de comparável à absoluta ruptura provocada pela travessia oceânica excepcionalmente longa, ruptura que suprimiu o processo de aclimação, os graduativos sinais de distanciamento e diferença que caracterizavam as viagens anteriores<sup>9</sup>. Alexandre Magno conseguiu levar seu exército à Índia, mas, como a biografia de Arriano deixa claro, o avanço consistiu em numerosos atos menores de reconhecimento, negociação e conflito. E esse era o modelo de quase todos os episódios de expansão e conquista.

O desembarque europeu no Caribe em 1492 era drasticamente diverso — a duração extrema da viagem, a não-familiaridade total com a terra e o absoluto desconhecimento das culturas, das línguas, das organizações sociopolíticas e das crenças dos habitantes assim o determinaram. Em consequência, todos os procedimentos habituais tinham, desde o começo, uma qualidade de deslocamento. Apartados do mundo onde por longo tempo tinham funcionado de maneira coerente (ou pelo menos rotineira) e lançados num mundo inteiramente alheio, eles soam singularmente como citações. Nosso movimento interpretativo inicial, penso eu, não deve eliminar essas citações — as fórmulas e os gestos estereotipados —, mas compreender como elas são extremamente estranhas, ou melhor, como se tornaram estranhas nessa situação sem precedentes. Ainda que cada portmomenor seja baseado num ou noutro antecedente, cada um deles é desestabilizado, desfamiliarizado, desnaturalizado. Existem corpos reais e consequências reais, mas as próprias convenções usadas para denotar o real (ao denotar soberania e posse legítima) parecem, à luz peculiar de 1492, constituir sinais tanto do imaginário como do real.

A exibição do estandarte real nos primeiros momentos depois do desembarque de Colombo assinala a formalidade da ocasião e designa oficialmente o soberano em nome do qual são executados seus atos discursivos; o que estamos testemunhando é um ritual jurídico observado por homens cuja cultura leva extremamente a sério tanto as formalidades cerimoniais quanto as formalidades jurídicas. O registro do diário de Colombo de 12 de outubro fornece alguns dos portmomenos do ritual: "O almirante convocou os dois capitães, e os outros que tinham desembarcado, e Rodrigo Descobedo, o *escrivano* da frota, e Rodrigo Sánchez de Segovia; e disse que deviam testemunhar que, na presença de todos, ele tomara, como de fato tomou, posse da dita ilha em nome do rei e da rainha, seus senhores, proferindo as declarações requeridas e que estão contidas, com maiores detalhes, nos testemunhos lançados por escrito"<sup>10</sup>. Cerca de vinte anos depois, numa instrução

9. O Suara é de certo modo um obstáculo similar, mas lá se haviam verificado, claro, muitos contatos, no correr dos séculos, especialmente ao longo das costas da África.

10. Diário, 63-5. Morison traduz *escrivano* como "secretary"; outras traduções dão "ship's clerk", "recorder" e "purser". O *escrivano* era também um "officer of the court"; como tal, seu testemunho era



real a Juan Díaz de Solís (navegador português a serviço da Coroa de Castela), temos um relato mais minucioso dos atos formais pelos quais os representantes da coroa tomaram posse das "novas" terras:

A maneira pela qual tomamos posse das terras e das partes que tiverdes descoberto deve ser que, estando na terra ou na parte que tiverdes descoberto, faréis perante um escrivão público e o maior número possível de testemunhas, e os mais conhecidos deles, um ato de posse em nosso nome, cortando árvores e galhos, e escavando ou construindo, se oportuno, de-louver, algum pequeno edifício, que deve ficar numa parte onde haja algum monte proeminente ou uma grande árvore, e dizer a quantas léguas fica do mar, pouco mais ou menos, e em que parte, e que sinais tem, e ergueréis um palanque ali, e se alguém vier trazer uma queixa perante vós, e se nosso capitão e juiz se pronunciarem a respeito e o determinarem, tomamos a dita posse; que deve ser para aquela parte onde a tomardes, e para todo o seu distrito [partida] e provincia ou ilha, e traçais o testemunho disso assinado pelo dito tabelião, de modo a dar fe!

Como a frase "se oportunidade houver" sugere, isso é menos uma descrição da verdadeira prática espanhola do que um tipo ideal, uma antologia compacta de gestos legitimadores: verdadeira presença na ilha (meramente avistá-la do navio não basta), o mecanismo do registro legal (que requer um tabelião e testemunhas), a alteração física ou a demarcação da terra, a construção de um edifício num sítio característico e devidamente mapeado (e, portanto, possível de ser verificado e reocupado), o exercício formal da justiça. Outros documentos do período permitem ampliar a lista dos atos simbólicos comuns: colocar pedras, cortar a relva, erguer montículos ou pilares, erigir cruzeiros e até beber água. Os capitães, com efeito, deviam escolher dentro um repertório e, em seus limites genéricos, improvisar uma cerimônia formal. Cortés, dizem, "caminhou pela dita terra de uma parte para outra, lançou do areia de um lado e de outro, e com sua espada golpeou algumas árvores que ali se achavam, e ordenou às pessoas que estavam lá que o acatassem como governador de Sua Majestade das ditas terras e executou outros atos de posse"<sup>12</sup>. Pedro de Guzmán "delegou sua autoridade a um marinheiro que nadou até a praia e ali erigiu uma cruz, cortou galhos de árvores e tomou posse da ilha, tendo sido seus atos testemunhados por outros marinheiros que haviam nadado até a praia com ele e cujo testemunho constituiu a base do ato notarial formal que em seguida foi levado para bordo do navio"<sup>13</sup>. A versão

igual ao de três outros testemunhos (ver Stanley S. Judds, *Consulate of the Sea and Related Documents*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1975, art. 330).

11. Citado em Arthur S. Keller, Oliver J. Lissitzyn, Frederick J. Mann, *Creation of Rights of Sovereignty through Symbolic Acts, 1400-1800*, Nova York, Columbia University Press, 1938, pp. 39-40. Para o texto espanhol, ver "Instrucción que Dió el Rey a Juan Díaz de Solís para el Viaje Expressado", 24 de nov. de 1514, in Don Martín Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de los Viajes y Descubrimientos que Hicieron por Mar las Españas*, 5 vols., Buenos Aires, Editorial Guarnaria, 1945 (orig. publ. 1825), iii, 149-50.

12. Keller et al., p. 41.

13. *Ibid.*, p. 35.

de Colombo é mais simples e abstrata; ele não menciona galhos cortados ou areia lançada, muito menos a construção de uma casa ou palanque. Não há tentativas, no desembarque inicial, de inscrever a presença espanhola na terra, nem sequer de deixar uma marca efêmera, como talho em árvore ou grama aparada<sup>14</sup>. Suas ações são executadas inteiramente para um outro mundo.

Porque a tomada de posse de Colombo é sobretudo a execução de um conjunto de atos linguísticos: declarar, testemunhar, registrar. Os atos são públicos e oficiais: o almirante fala como representante do rei e da rainha, e seu discurso deve ser ouvido e compreendido por testemunhas competentes e nomeadas, testemunhas que posteriormente podem ser convocadas para atestar o fato de que o desfraldamento da bandeira e as "declarações requeridas" ocorreram conforme o mencionado. Isso está em desacordo não só com a reivindicação de soberania por parte da coroa, como também com o próprio *status* de Colombo; depois de meses de difíceis negociações, ele obtivera, nas Capitulaciones de 17 de abril de 1492, a nomeação como almirante, vice-rei e governador-geral em todas as ilhas e no continente "que por seu labor e indústria venham a ser descobertos ou adquiridos"<sup>15</sup>. Foi-lhe também concedido um décimo de todos os tesouros ou mercadorias produzidos ou obtidos nesses domínios, livre de quaisquer tributos. Numa concessão ulterior extraordinária, a coroa determinava que o título e as prerrogativas de Colombo seriam desfrutados por seus herdeiros e sucessores "perpetuamente". A 12 de outubro, portanto, Colombo não é apenas o intermediário pelo qual a coroa podia reivindicar posse; está também habilitado a executar o ritual de posse em seu próprio nome e em nome de seus descendentes.

E, como a cultura de Colombo não confia inteiramente em testemunhos verbais, como os procedimentos jurídicos dessa cultura requerem provas escritas, ele trata de executar seus atos discursivos na presença do escrivão da frota (pois uma frota que não dispunha de um padre tinha um escrivão), assegurando assim que tudo fosse registrado e se revestisse de maior autoridade. Os papéis são cuidadosamente selados, preservados e levados, através de milhares de léguas oceânicas, a funcionários que por sua vez os contra-assinam e os processam de acordo com as normas legais; os documentos autenticados são um penhor da verdade da descoberta e, portanto, da legalidade da reivindicação. Ou antes, eles ajudam a produzir a "verdade" e a "legalidade", assegurando-se de que as palavras de Colombo não desapareçam uma vez proferidas, de que a memória da descoberta seja fixada e de que não existam versões passíveis de concorrer com o que aconteceu naquela praia a 12 de outubro. Pode-se dizer que um padre facilita uma transação com a eternida-

14. Na Hispaniola, no dia 12 de dezembro, Colombo fizera seus homens erguer "uma grande cruz no lado ocidental da entrada para o porto sobre uma altura conspícua, como sinal, diz ele, de que Sua Alteza reivindica a terra como sua e sobretudo como sinal de Nosso Senhor Jesus Cristo e em honra da cristandade" (*Diária*, p. 219).

15. *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, trad. e ed. ingl. Samuel Eliot Morison, Nova York, Heritage Press, 1963, p. 27.

de, mas um *escrivano* facilita uma transação com uma forma de temporalidade mais imediatamente útil, a forma institucional assegurada pelo escrito.

Uma distinção entre povos que possuem escrita e povos que não a possuem torna-se crucial no discurso do Novo Mundo, mas, nos momentos iniciais de que nos ocupamos, Colombo não sabe o bastante a respeito dos povos que encontrou para fazer tal distinção. Evidentemente ele não sente necessidade de saber alguma coisa sobre eles nesse momento, e vale notar que a instrução de De Solís também não inclui nenhuma providência para o reconhecimento do nível cultural, dos direitos e até da existência dos nativos. O diário de Colombo menciona que pessoas suas foram vistas na praia antes do desembarque dos espanhóis, porém não deixa totalmente claro se o ritual de posse ocorreu na presença dessas pessoas, que depois se aproximaram em grande número<sup>16</sup>. As cerimônias tomam o lugar dos contatos culturais; os rituais de posse fazem as vezes dos contratos negociados. Colombo age inteiramente dentro do que Michel de Certeau denominou "operação escritural"<sup>17</sup> de sua própria cultura, operação que o leva, não simplesmente a proferir certas palavras ou registrá-las, mas antes a preferi-las na presença do escrivão da frota, nomeado e oficialmente sancionado. O escrito, aqui, fixa um conjunto de atos públicos lingüísticos, infunde-lhes caráter oficial, converte-os em eventos "históricos". Mas que são esses atos lingüísticos? Por quem e por que direito estão sendo executados? Por que são considerados eficazes?

Parte da resposta pode estar na estranha frase de sua carta a Santágel, "*y no me fué contradicho*", não como consta na tradução inglesa, "e nenhuma oposição me foi oferecida", senão "e não fui contestado". Isso presumivelmente não se refere aos espanhóis — que tinham sido chamados a testemunhar e facilmente objetariam<sup>18</sup> —, porém aos nativos. Mas que significa tal frase? É possível, suponho, imaginá-la seja como um escárnio cínico, seja como um gracejo cético. No primeiro caso, Colombo estaria zombando da impossibilidade de os nativos contestarem algo que fora deliberadamente mantido fora de sua compreensão, ou da sua impotência para se opor à tomada de suas terras mesmo que pudessem entender perfeitamente a proclamação. No segundo caso, Colombo estaria motejando da irremediável ignorância dos nativos; "se o cavalo tivesse alguma coisa a dizer, ele a diria". Mas raro ou nunca em seus escritos Colombo se mostra cínico ou cético, muito menos aqui, quando está narrando o evento crucial de toda a viagem.

16. Após descrever o ritual, o registro do diário diz: "Logo se reuniram ali várias pessoas da ilha" (Diário, p. 65). Dada a timidez dos arauacas, é possível que tenham mantido distância nesse ponto.

17. Michel de Certeau, *The Writing of History*, trad. ingl. Tom Conley, Nova York, Columbia University Press, 1988, p. 212.

18. É notoriamente concebível que a frase tencioneasse inclinar tanto os espanhóis quanto os nativos, já que deveria era possível para Colombo imaginar um espanhol que lhe disputasse a autoridade. Mas a principal referência deve ser aos habitantes da terra cuja posse está sendo reivindicada.

Cumprê-nos admitir que ele está escrevendo com seriedade e que leva a sério o "fato" de não ter sido contestado.

A ausência de "contestação" tinha uma força específica: tal fato seria importante para estabelecer uma reivindicação legal da coroa espanhola sobre as terras recém-descobertas, respaldada pela "escolha voluntária" dos nativos<sup>19</sup>. Ou seja, se estes queriam de fato transferir o título de suas terras e posses para os espanhóis, deviam ter permissão para fazê-lo. A base legal e semelhante transação é encontrada na lei romana, em que, segundo as *Instituições* de Justiniano, "nada é tão natural como fazer cumprir a intenção do proprietário de transferir sua propriedade para outrem"<sup>20</sup>. O *Digesto* de Justiniano reza: "Dizemos que possui sub-repitiamente aquele que entrou na posse sem o conhecimento daquele que, ele suspeito, opor-se-ia à sua tomada [quem *sibi controuersiam facturum suspicabatur*]... Não adquire a posse sub-repitiamente quem toma posse com o conhecimento ou o consentimento [*sciente aut uolente*] do proprietário da coisa"<sup>21</sup>. E, em seu importante comentário a essa passagem, em meados do século XII, Acúrsio acrescenta a frase "*et non contradicente*"<sup>22</sup>. Dessa frase teria Colombo extraído a declaração "e não fui contestado", ou, na tradução latina de sua carta, "*contradicente nemine possessionem accepi*"<sup>23</sup>.

Mas como tal princípio poderia ser considerado aplicável nesse caso? O problema não consiste simplesmente em interesses opostos — o desejo dos nativos de reter a posse de suas terras contra o desejo dos espanhóis de apropriar-se delas —, mas em posições incomensuráveis.<sup>24</sup> Não se nega simples-

19. Uma útil coleção de textos legais relativos à posse das terras dos índios na América do Norte é a obra de Charles M. Huet e Lance Liebman, *Property and Law*, Boston, Little, Brown, 1977.

20. *Institutes* II, 1. 40. Essa passagem é citada por Francisco de Vitoria em sua brilhante análise das reivindicações dos espanhóis (e, de maneira mais geral, dos europeus) às Índias. Ver James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1934, p. xxxiii.

21. *Digest*, 41, 2, 6.

22. Acúrsio, *Glossa ordinaria*, em *Digest* 41, 2, 6. Devo essa referência a Laurent Mayali.

23. *The Letter of Columbus on the Discovery of America*, Nova York, Lenox Library, 1892, p. 19.

24. Este é um exemplo da situação a que Jean-François Lyotard chamou "diferend": "o caso em que o queixoso é despojado dos meios de apresentar suas razões e se torna por isso mesmo uma vítima" (*The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 9). Um *differend* — mais que uma simples diferença — entre duas partes, ocorre, explica Lyotard, "quando a 'regulação do conflito que as opõe é feita no idioma de uma delas, enquanto o dano sofrido pela outra é expresso nesse idioma" (p. 9). Colombo e os arauacas são uma versão extrema de tal caso. Mas não teria sido necessariamente melhor se Colombo houvesse reconhecido a incomensurabilidade das construções culturais da realidade dos espanhóis e dos nativos. Porque esse reconhecimento era no princípio do século XVI extensamente o argumento daqueles que buscavam negar aos nativos qualquer direito de ter direitos. Assim, como sublinha Anthony Pagden, o jurista Palacios Rubios argumentara em 1513 que uma sociedade que não tinha relações de propriedade (e portanto não vivia numa comunidade civil legítima) não podia por essa razão reivindicar em favor de qualquer de seus indivíduos *domínium rerum* quando confrontada por invasores empunhados em file tomar as terras. Noutras palavras, um pleno reconhecimento da profunda disparidade entre a cultura indígena e a dos invasores não levaria necessariamente ao consideramos como equidade: pelo contrário, poderia conduzir a uma justificação do confisco. Ver, simultaneamente, o artigo apresentado em 1550 por Juan Ginés de Sepúlveda, segundo o qual, "como neabuma sociedade de índia tivera uma economia monetária, nenhum índio poderia reivindicar quaisquer direitos sobre

nhuma. O formalismo da proclamação de Colombo decorre não só do fato de representar a escrupulosa observância de uma formalidade preconcebida (daí não ser espontânea ou aleatória), mas também de sua completa indife- rença para com a consciência do outro. As palavras são um sistema fechado, tão fechado como o silêncio daqueles cuja objeção poderia desafiar ou ne- gar a proclamação que formalmente, mas apenas formalmente, considerava a possibilidade de contestação.

Segundo os conceitos medievais de lei natural, os territórios desabitados tornam-se propriedade do primeiro que vier a descobri-los<sup>27</sup>. Poderia- mos dizer que o formalismo de Colombo tenta tornar desabitadas as novas terras — *terrae nullius* — esvaziando a categoria do outro. O outro só existe como um signo vazio, uma cifra. Daí não poder haver contestação à procla- mação por ninguém nas próprias ilhas, porque somente a competência lin- güística, a capacidade de entender e de falar, habilitaria alguém a preencher o signo. Existe, claro está, toda uma cultura multinacional — a Europa de onde Colombo veio — que tem essa competência e poderia tanto compreen- der como contestar a posse reivindicada, mas então essa cultura não está nem no lugar nem no tempo apropriados. Chegado o momento de contestar a proclamação, aqueles que poderiam fazê-lo estavam ausentes, e todas as reivindicações subsequentes serão extemporâneas e, portanto, inválidas. Quando, quase imediatamente após o seu regresso, a carta de Colombo é pu- blicada em várias línguas pela Europa afora, ela efetivamente promulga a reivindicação espanhola e afirma que a hora da contestação passou irrevol- velmente. O ritual de posse, conquanto aparentemente dirigido aos nati- vos, assume seu pleno sentido quando em relação com outras potências eu- ropéias, quando estas vêm a inteirar-se da descoberta. É como se, a partir do momento do desembarque, Colombo imaginasse que tudo quanto vê já é propriedade de uma das monarquias às quais se ofereceu para servir — portu- guesa, inglesa e espanhola — e passe a estabelecer a correta reivindicação mediante o ato discursivo formal apropriado. Afirmei no começo deste capi- tulo que as palavras de Colombo — “E lá achei muitas ilhas povoadas por numerosas gentes, e de todas tomei posse em nome de Suas Altezas” — como que foram escritas para preencher espaços em branco destinados ao desco- nhecido e ao irimaginável. Podemos chamar a essa qualidade das palavras seu *formalismo aberto*, já que é precisamente a sua lacuna formal (uma série de espaços em branco que ainda não foram preenchidos) que torna possível a indeterminação imperial na reivindicação de posse. Mas vemos agora que essa abertura é ela própria, o efeito de um *formalismo fechado* subjacente, visto que o próprio ritual de posse impede a intervenção (ou mesmo a com- preensão) daqueles que, como a cerimônia implicitamente admite, têm mais

mente aos ataques a oportunidade de contestar a reivindicação espanhola; eles não estão no mesmo universo de discurso. Mesmo que se admita a in- compatibilidade de um sistema burocrático baseado no título legal e um modo de vida que não conceba a terra como “imóvel” alienável, o abismo entre as duas partes permanece tão esmagador que a afirmação de Colombo de não ter sido contestado soa absurda<sup>28</sup>. Por que as palavras ditas numa lí- ngua da qual os nativos obviamente nunca tinham ouvido falar deveriam ser vistas como um ato discursivo apto a transferir suas terras para aqueles, cujos signos visuais totalmente incompreensíveis — uma cruz, duas coroas, as letras F e Y — se achavam estampados nas bandeiras espanholas? Por que deveriam os nativos ser considerados capazes, em tais circunstâncias, de aceder ou contestar?<sup>29</sup>

A resposta, quero crer, estaria no extremo formalismo dos atos lin- güísticos de Colombo. Ou seja, Colombo está observando uma formalidade — o diário, cumpre lembrar, fala em fazer as “declarações requeridas” —, e essa formalidade, evidentemente, invoca a possibilidade de uma contradi- ção, uma contradição àquela que reivindica a posse. É essa ocasião formal que deve ser observada, e não a contingência pela qual a ocasião for- mal deve ter sido originariamente concebida. Cumprir as formalidades é o bastante: o que seríamos tentados a descartar como *mera* formalidade é, para Colombo e para os espanhóis a quem ele serve, o cerne da questão. Daí não escrever Colombo “os nativos não me contestaram”, mas “não fui con- testado”. Ele não está preocupado com uma consciência subjetiva particular reagindo à proclamação, e, portanto, com consentimento, como um ato inte- rior de volição, mas com a ausência formal de uma objeção às suas palavras. *Por que* não houve objeção é irrelevante; o que importa é não ter havido ne-

qualquer metal precioso. Este era, pois, ainda uma parte comum do patrimônio de Adão, bem ao qual os espanhóis faziam uma alta reivindicação moral por terem comercializado metais que tinham sido índios no antigo mundo índio em troca de coisas úteis, como ferro, técnicas agrícolas europeias, cavalos, macacos, cebolas, porcos, ovelhas etc.” (Anthony Pagden, “Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians”, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 81, 92).

25. Para uma discussão eschecedora do problema da incompatibilidade cultural, ver Don F. McKenzie, “The Sociology of a Text: Oral Culture, Literacy and Print in Early New England”, *The Social History of Language*, ed. Peter Burke e Roy Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 161-196.

26. A refutação de Vitória à reivindicação nos anos 1530 merece ser citada: “Esse título, também, é insuficien- te. Isso aparece, em primeiro lugar, porque o modo e a ignorância, que visam qualquer escolha, devem estar ausentes. Mas eles são nitidamente ativos nos casos de escolha e aceitação em apreço, porquanto os índios não sabiam o que estavam fazendo; não, eles não podem ter entendido o que os espanhóis estavam procurando. Ademais, encontramos os espanhóis procurando-o armados contra uma multidão pacífica e prifundida. Ademais, na medida em que os aborígenes, como dissemos acima, tinham reis senhores e prínci- pes, a população não poderia obter novos senhores sem outra causa razoável, já que isso seria em detri- mento de seus antigos senhores. Além disso, mesmo esses senhores não poderiam indicar um novo prínci- pe sem o assentimento da população. Vendo, pois, que em casos de escolha e aceitação como esses não estão presentes todos os requisitos de uma escolha válida, o título em exame é totalmente inadequado e ilegal para a tomada e retenção das províncias em apreço.” (pp. xxxiii-xxxiv).

27. Ver Richard Epstein, “Possession as the Root of Title”, *Georgia Law Review*, 13: 1221-1243, 1979; Carol M. Rose, “Possession as the Origin of Property”, *University of Chicago Law Review*, 51: 73 e ss., 1985.

probabilidade de objetar. Assim, o formalismo tem a virtude de ao mesmo tempo convidar e impedir a contestação tanto no presente como no futuro: "Fale agora ou cale-se para sempre"<sup>28</sup>.

O formalismo que descrevi costuma ser importante para o funcionamento de rituais de ordem legal e religiosa, porém não se limita de modo algum a esses discursos. A carta a Santángel não é, afinal de contas, um documento legal, mas uma narrativa<sup>29</sup>. A narrativa é um lar confortável para a estratégia discursiva que estou descrevendo, visto que a pressão dos eventos inteliçados e a suposta coerência da história leva o leitor a passar ao largo do constrangimento de posições incommensuráveis e de vozes silenciadas. Um dos principais poderes da narrativa é acenar em direção ao que não é efetivamente expresso, para criar a ilusão de presenças que na realidade estão ausentes. Por essa razão, o reconhecimento formal de seres que são ao mesmo tempo reduzidos ao silêncio é menos discordante na narrativa de Colombo, menos obviamente anômalo do que no discurso jurídico ou teológico, onde não tardou a provocar um protesto eloquente e decidido.

Se reconhecermos que o formalismo na carta a Santángel funciona como o agente discursivo do poder de Colombo, penso que devemos resistir à noção de que o formalismo encerra uma política necessária e inerente, e de que essa política é colonialista. Pois na geração seguinte um formalismo comparável levou Francisco de Victoria (c. 1492-1546) a sustentar, com base nos princípios da lei natural, que os povos indígenas não tiveram seus direitos respeitadas, e a desafiar os fundamentos da reivindicação espanhola sobre as Índias. Assim, por exemplo, Victoria despacha rapidamente a reivindicação à soberania mediante o direito de descobrimento. Existe um título, escreve ele em *De indiis*,

[...] que pode ser estabelecido, a saber, o direito de descoberta; e nenhum outro título foi originalmente estabelecido, e foi somente em virtude desse título que Colombo, o genovês, se fez à vela. E isso parece ser um título adequado, porque aquelas regiões que são descobertas se tornam, pela lei das nações e pela lei natural, propriedade do primeiro ocupante [Just. 2. 1. 12]. Por isso, como os espanhóis foram os primeiros a descobrir e ocupar as províncias em questão, são os legítimos donos delas, tal como se tivessem descoberto alguma região erma e até então desabitada.

Mas não é preciso estender-se a esse respeito... título nosso, porque, como ficou provado acima, os bárbaros eram os verdadeiros donos tanto do ponto de vista público como priva-

28. O formalismo lechado é de fato um passo além no exame ritual cujas frases formais são antes de mais nada realmente pronunciadas na presença daqueles que poderiam, se quisessem, "falar agora". As declarações requeridas de Colombo são feitas presumivelmente no presente do indicativo, mas sua verdadeira orientação é no futuro perfeito: dirigem-se àqueles que terão ouvido que elas já tinham sido feitas. O futuro perfeito é um instrumento altamente vantajoso, embora amigável não reconhecido, no ritual legal.

29. "A narrativa", escreve Lyotard, "é talvez o gênero de discurso no qual a heterogeneidade dos regimes das frases, e mesmo a heterogeneidade dos gêneros de discurso, quase sempre têm passado despercebido... A função narrativa é redentora em si mesma. Atua como se a ocorrência, com sua potencialidade de *différance*, pudesse chegar à completude, ou como se houvesse uma última palavra." (*The Different*, p. 151).

do. Ora, a regra da lei das nações é que aquilo que não pertence a ninguém é concedido ao primeiro ocupante, conforme está expressamente estabelecido na supramencionada passagem das *Instituições*. E assim, como o objeto em questão não era sem dono, não incide sob o título que estamos discutindo... Em si e por si [esse título] não autoriza a captura dos aborígenes não mais que se tivessem sido eles que nos houvessem descoberto<sup>30</sup>.

Poder-se-ia demonstrar então, em bases meramente formais, que o ritual de posse de Colombo não era válido<sup>31</sup>. Inversamente, uma postura teórica oposta ao formalismo poderia ser usada para justificar a reivindicação espanhola. Assim, da perspectiva de um historicismo antiformalista, Gonzalo Fernández de Oviedo, o cronista oficial de Carlos V, não leva em conta a importância suprema dos atos formais de Colombo. Na verdade, Oviedo celebra a viagem por sua ousadia visionária, seu uso inaudito de instrumentos de navegação, seu significado geopolítico, mas então ele colige cuidadosamente histórias destinadas a mostrar que Colombo aprendeu sua rota graças a um piloto falecido, que outros tinham estado lá, que a suposta descoberta é na verdade uma redescoberta. Sobre tudo, Oviedo prova, ao menos para sua própria satisfação, que as Índias são idênticas às Hespérides. E, com base no princípio de que "províncias e reinos dos dias de antanho receberam o nome dos príncipes ou senhores que os fundaram, conquistaram, colonizaram ou herdaram", conclui que as Hespérides deviam seu nome a Hespero, décimo segundo rei da Espanha na linhagem de Tubal Cain, daí por que "há 3 193 anos os espanhóis e Hespero, seu rei, detêm o domínio sobre essas ilhas". "Assim, graças a esse direito tão antigo", declara ele, "Deus restituiu esse domínio à Espanha depois de tão numerosos séculos"<sup>32</sup>.

O argumento de Oviedo não era uma simples expressão de curiosidade histórica; era, sim, uma sofisticada intervenção na longa batalha legal, o *pleitos de Colón*, entre a coroa e os herdeiros de Colombo a respeito da reivindicação, da parte deste último, de direitos hereditários sobre o Novo Mundo. Tais direitos tinham sido outorgados para qualquer terra que Colombo "descobrisse ou conquistasse"; se não houvesse uma descoberta autêntica, mas apenas uma restauração de direitos, a posição de seus herdeiros ficaria então substancialmente enfraquecida. Outra função da reivindicação historicizante de Oviedo era a de debilitar o vínculo entre a soberania espanhola no Novo Mundo e a "doação" das Índias à Espanha pelo papa Alexandre VI em 1492. As bulas papais concediam a Fernando e Isabel o domínio sobre todas as terras habitadas por não-cristãos que viessem a ser descobertas no Atlântico. Mas, como observa Anthony Pagden, tal doação "repousava sobre as duas rei-

30. Francisco de Victoria, em *The Spanish Origin of International Law*, ed. Scott, pp. xxiv-xxv.

31. Ver Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. O notável livro de Pagden deixa claro que o desafio mais duradouro e intelectualmente coerente para a reivindicação espanhola à posse foi montado sobre princípios formais por juristas e teólogos espanhóis.

32. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *General and Natural History of the Indies*, trad. ingl. Ead. Raymond Hewitt e Theodor Torreres, 2 vols., Madrid: Royal Academy of History, 1551, I, 36-40 [I. 1. iii].

vindicações que juristas e teólogos espanhóis achavam mais difícil de aceitar: as reivindicações de que o papado possuía autoridade tanto temporal quanto espiritual e de que podia exercer essa autoridade tanto sobre os pagãos quanto sobre os cristãos<sup>33</sup>. Além do mais, quando a Igreja Católica começou a desempenhar um papel mais independente nos territórios americanos da Espanha e a contestar algumas de suas diretrizes, especialmente o tratamento dado aos índios, a coroa procurou criar uma certa distância entre a doação papal e seu próprio "direito de posse", que ora se revelava de grande antiguidade. Daí um jurista espanhol do final do século XVII, Diego Andrés Rocha, sustentar que de uma perspectiva teológica a reivindicação da Espanha sobre o Novo Mundo deriva de um designio providencial de Deus no sentido de propagar a verdadeira fé pela mediação dos espanhóis, mas que de uma perspectiva jurídica ela deriva do *derecho de reversión*, o direito de restituição, pelo qual as terras são devolvidas aos seus legítimos donos<sup>34</sup>. Devemos acrescentar que argumentos "históricos" semelhantes — reivindicações de migrações — possuem anteriores por antigos soberanos — foram apresentados por outros povos europeus, incluindo os portugueses, os frisios e os galeses<sup>35</sup>. Claro está, porém, que, quanto mais obtemos graças ao poder de fato, tanto mais ociosas (no sentido de mais "meramente formais") se tornam tais reivindicações: ainda que toda a Europa houvesse livremente admitido que havia uma forte semelhança entre o náutle, a língua asteca, e o galés, a coroa espanhola não estava disposta a ceder suas reivindicações territoriais sobre o México.

Não deveríamos, pois, dizer que as palavras carecem de importância, que as táticas discursivas são intercambiáveis, que a linguagem não passa de um autêntico para a realidade brutal do poder? Existe uma torrente de palavras acerca do Novo Mundo nas gerações posteriores a Colombo, existem sérios debates em Salamanca e outros lugares a respeito da legitimidade do império espanhol, existem denúncias de atrocidades e defesas apaixonadas da necessidade de rigidez militar — mas que diferença tudo isso faz? Não é a miserável história, em sua totalidade, a de uma absoluta negação de consentimento, já escrita no primeiro espírito espanhol, com seus milhões de projeitos invisíveis? Não é o destino dos nativos selado no primeiro sangue inocentemente derramado: "Mostrei-lhes espadas, eles as pegaram pelo gume e por ignorância se cortaram" (*Diário*, p. 67). Essa "ignorância" — o primeiro lampejo de um desequilíbrio na tecnologia militar, cuidadosamente notado

no encontro inicial — condenaria, em conjunção com a vulnerabilidade às doenças europeias, os nativos do Caribe e fatalmente debilitaria os impérios indígenas com que os espanhóis em breve deparariam. Pode-se talvez acrescentar um outro fato físico cruel: o terrível infortúnio de a terra do Novo Mundo abrigar ouro e de muitos dos povos nativos terem transformado esse ouro em ornamentos e havê-lo usado em seus corpos para que os espanhóis os vissem. Claro está que as armas e os micróbios teriam alcançado os povos do Novo Mundo de qualquer jeito, mas sem o ouro as forças destrutivas teriam chegado mais devagar e poderia ter havido tempo para a defesa.

Desse ponto de vista, as palavras assemelham-se a camuflagens para as ações espanholas e as consequências físicas de tais ações. As teias do discurso devem ser reveladas e descartadas a fim de afrontarmos resolutamente o terrível significado do 1492 e suas seqüências: espadas e balas perfuram a carne nua e os micróbios matam os corpos faltos de suficientes imunidades. Como professor de literatura, sou, por educação e impulso, avesso a semelhante argumento, mas acho muito difícil pô-lo de lado. No Novo Mundo as palavras parecem estar sempre na esteira de eventos que encerram uma lógica terrível, muito diferente dos frágeis sentidos que elas constroem.

Mas, se somos assim forçados a abandonar o sonho da onipotência lingüística, a fantasia segundo a qual entender o discurso é entender o evento, não somos ao mesmo tempo obrigados ou sequer autorizados a descartar as palavras por completo. Porque se os micróbios estão fora do alcance do discurso da Renascença, as demais forças que citamos como fatos brutos não devem, sob nenhuma circunstância, ser naturalizadas. A posse de armas e a vontade de usá-las contra gente indefesa são matérias culturais que estão intimamente ligadas ao discurso: com as histórias que uma cultura conta a si mesma, suas concepções do limite e da confiabilidade pessoais, seu inteiro sistema coletivo de regras. E, se o ouro é um fenômeno natural, a avidéz extremada de ouro decerto não o é.

A *desnaturalidade* do desejo de ouro é um dos grandes temas dos séculos XV e XVI, tema incansavelmente retomado por poetas, teólogos e moralistas, e freqüentemente ilustrado pelas histórias do comportamento europeu no Novo Mundo. Uma das mais célebres imagens dos espanhóis na América representa um grupo de índios punindo um *conquistador* por sua insaciável sede de ouro derramando o metal derretido por sua goela abaixo<sup>36</sup>. Em parte tais imagens, que reacenderam velhas polémicas contra a cobiça, refletiam hostilidades sectárias — aqui protestantes contra católicos — mas em parte refletiam um desconforto mais ecumênico em face do crescimento de uma economia monetária e uma incerteza quanto ao *status* do ouro. \*

33. Popple, *The Fall of Natural Man*, p. 30.

34. Giuliano Ginozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La Nascita dell'Antropologia come Ideologia Coloniale: dalla Genesi alle Teorie Ruzicelli (1500-1700)*, Florença, La Nuova Italia editrice, 1976, p. 47. "Ah, a profunda sabedoria e conhecimento de Altissimo", escreve Rocha, "que depois de unidos séculos ordenou que essas ilhas retornassem por Colombo à coroa espanhola!"

35. Ver *idem*, pp. 15-48. A evidência para a reivindicação galesa inclui o testemunho de Montezuma de que ele e seu povo são descendentes de estrangeiros, juntamente com o que parecia a um observador os puratales lingüísticos óbvios. Cf. *New American World. A Documentary History of North America to 1612*, ed. David Beers Quinn, 5 vols., Nova York, Arno Press e Hector Bye, 1979, i, pp. 66-68.)

36. Diz-se que Montezuma perguntou a Cortés por que os estrangeiros tinham tanta fome de dinheiro, e Cortés teria respondido que os espanhóis sofriam de uma doença do coração para a qual o único remédio era o ouro.

Alem disso, se alguns aspectos cruciais do encontro europeu com o Novo Mundo estão além das palavras (e além da compreensão de qualquer dos participantes), os próprios europeus se empenhavam em colocar o máximo possível de sua experiência sob o controle do discurso. Como poderiam eles — ou, quanto a isso, como poderíamos nós — fazer de outro modo?<sup>37</sup> E não é só como uma fútil tentativa de compreender o inimaginável que esse discurso nos pode interessar, mas também como um instrumento de império e uma expressão, embora constrangida e opaca, de resistência.

Aqui, para voltar à proclamação inicial de Colombo, se a declaração de que não foi contestado soa absurda, é também um sinal — um dos poucos sinais que temos dessa primeira viagem — de uma reserva ética, um sentimento de que os desejos dos habitantes nativos deviam ser respeitados. A reserva não é direta, pode não ter sido consciente, e certamente não era efetiva, mas não obstante existe, tão profundamente entrenchada na linguagem do procedimento jurídico que não se pode simplesmente esquecê-la ou eliminá-la. O procedimento se dirigia, como já observei, a outros europeus, a fim de registrar e legitimar a reivindicação espanhola, mas a legitimação incluía necessariamente um reconhecimento da existência dos nativos e de valores outros que não a força superior. E, embora seja importante admitir o vazuo prático desse reconhecimento e compreender como ele se esvaziou, parece-me que nada se tem a ganhar com uma desdenhosa rejeição do discurso no qual o reconhecimento está incrustado. Que mais poderíamos esperar de nossa incômoda consciência de que existe alguma coisa além da força, além de nossa própria sede de justiça? Numa época sombria (ou, no caso, uma época expansiva, preenche de um senso da possibilidade infinita e de uma indiferença para com o custo humano), a consciência de uma "condição" se expressa precisamente nas pequenas resistências textuais — espécie de possibilidade imaginada, um sonho de equidade — que Colombo planejou superar.

A superação, nesse caso, se torna possível pelo formalismo. Se não existe nenhuma necessidade teórica para seu formalismo, nenhuma política para a presença desse formalismo, existem contudo razões estratégicas para a presença desse formalismo como força modeladora em seu discurso. Ele o capacita, como vimos, a encenar um ritual legal que depende da possi-

37. A propensão a colocar a experiência sob o controle discursivo é inseparável da tarefa de justificação e legitimação ética. As desastrosas doenças epidêmicas que afligiram os índios podem em última instância ter provado um fator histórico mais decisivo do que as atrocidades espanholas; porém, a preocupação ética, compulsiva é uma justificação interior daquilo que guia as ações, ou seja, uma justificação das intenções. Acrescente-se que observadores do século XVI tentaram moralizar as doenças epidêmicas de várias maneiras: como castigo de Deus à desobediência pagã, por exemplo, ou como a terrível consequência da emulação espanhola. Essas moralizações podem ser entendidas como tentativas de compreender e, portanto, controlar inimaginavelmente o natural. As estratégias pós-iluministas para alcançar tal controle centram-se antes na ciência que na polêmica religiosa e envolveram caracteristicamente a busca de curas (ou pelo menos das causas médicas), por um lado, e a busca dos meios para infligir a doença (mediante agentes biológicos), por outro.

bilidade formal de contestação, sem de fato permitir tal contestação; ou seja, capacita-o a esvaziar a existência dos nativos, enquanto ao mesmo tempo reconhece oficialmente que eles existem. Mas esse paradoxo simplesmente não esvazia o próprio ritual legal? Não é ele uma zombaria com base na qual Colombo está fundamentando a reivindicação espanhola sobre as Índias? O ato discursivo de Colombo no Novo Mundo é espetacularmente "infeliz", virtualmente em cada um dos sentidos detalhados por Austin em *How to Do Things with Words*: é um tiro infeliz, uma invocação infeliz, uma aplicação infeliz e uma execução infeliz.<sup>38</sup> É difícil acreditar que Colombo não esteja cômico dessas infelicidades, pois ele sabe muito bem que esses territórios não são desabitados; na verdade, nota que há ali uma vasta população — gente *sin número*. Poder-se-ia argumentar que essa gente inumerável era tão bárbara que não tinha direitos — o argumento foi usado repetidamente no século XVI e depois —, mas Colombo não o fez e provavelmente resistiria a semelhante sugestão, já que deseja acreditar que chegou às "Índias" e por isso deve admitir que se acha nas regiões remotas de um grande império, quem sabe sob o controle do Grande Cã?<sup>39</sup> E reconhece quase imediatamente que mesmo ali, naquelas ilhazinhas com seus habitantes nus vivendo em minúsculas aldeias e parecendo compartilhar tudo, há uma ordem política e social de algum tipo.

Em verdade o diário de bordo de Colombo descreve comunidades caracterizadas, não por uma confusão selvagem, mas por uma ordem admirável. Ele admira a "maravilhosa dignidade" do "rei" nativo, a quem todo o "povo obedece maravilhosamente". "Todos esses senhores", continua ele, "são de poucas palavras e de costumes muito atraentes; e suas ordens são na maioria expressas por sinais de mão tão prontamente entendidos que é uma maravilha" (*Diário*, p. 275). Colombo não faz menção alguma a essa ordem indígena nas frases iniciais da carta a Santángel — evidentemente, não a considerou relevante para a cerimônia de posse —, mas posteriormente se refere ao "chefe ou rei" que possui vinte esposas, enquanto os homens comuns só têm uma.<sup>40</sup>

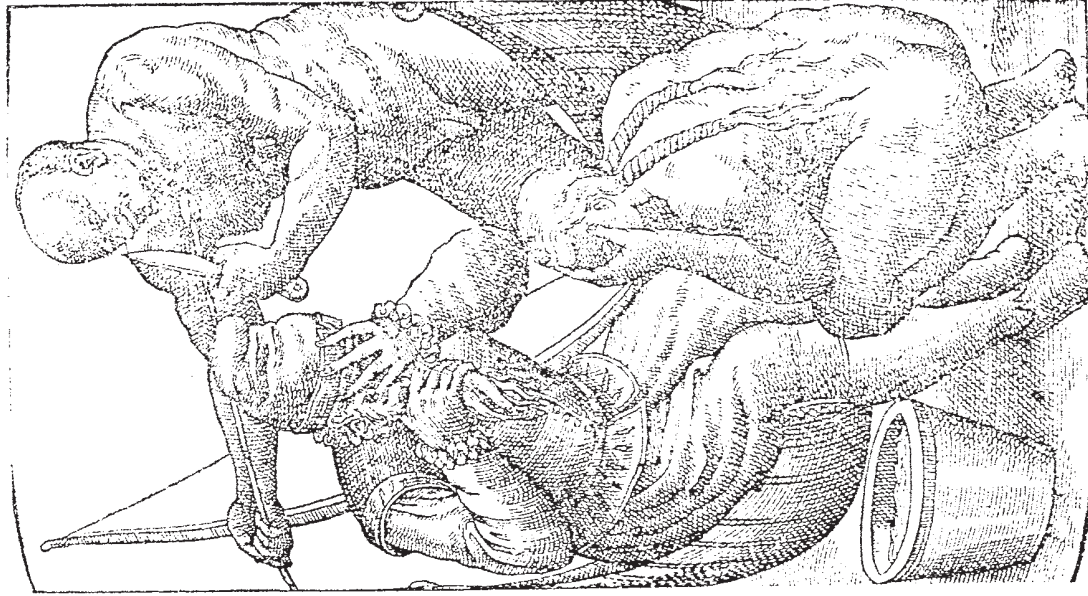
38. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson e Marina Sbisa, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975. Ver também as observações de John Searle sobre os requisitos a serem preenchidos para uma declaração, proclamação ou qualquer ato discursivo que envolva uma "dupla direção de ajustamento" (o mundo da palavra e a palavra do mundo) para ser válido (John Searle e Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 52 e ss.).

39. Não é imediatamente claro quem os espanhóis imaginavam ser o Grande Cã, ou como lhe concebiam o governo, mas é evidente que imaginavam haver algum tipo de império com uma estrutura de autoridade centralizada.

40. *Select Documents*, ed. Janc, i, 14 (*St. nuyvel a rey*). Os homens, escreve Colombo, parecem em geral contentar-se com uma mulher, mas o chefe recebe nada menos que vinte esposas. E essas esposas, insinua ele, têm valor econômico: "parece-me que as mulheres trabalham mais do que os homens". Colombo não sabe no certo, entretanto, se essa ordem social acurra uma noção de propriedade privada: "Não pude saber se eles têm propriedade privada [*hayan propios*]; o que me pareceu foi que aquilo que um indivíduo era partilhado por todos, especialmente as coisas comestíveis" (l. 14).

O reconhecimento de uma sociedade hierárquica leva-nos de volta à pergunta: como é possível “tomar posse” de tal lugar em presença daqueles que o habitam? Para Francisco de Victoria, esse reconhecimento invalida a reivindicação espanhola; os índios são, manifestamente, agentes humanos racionais: porque “existe algum método em seus negócios, eles têm governos; bem estabelecidos, conhecem o casamento e a magistratura, há ali soberanos, leis, oficinas e um sistema de trocas, tudo a exigir o uso da razão”<sup>41</sup>. O território de uma gente que vive com semelhante organização não pode ser com justiça apropriado, ainda que as pessoas sejam pagãs e vivam, portanto, em pecado mortal. O problema jurídico já não aparece quando as terras são desabitadas – pois, segundo a lei das nações e o direito natural, as regiões desertas tornam-se propriedade do primeiro ocupante –, nem, pelo mesmo nos mesmos termos, no caso da conquista de um país sabidamente inimigo. No relato da terceira viagem (1498-1500), respondendo aos que criticavam sua conduta, Colombo tenta refundir seu papel: “Na pátria”, escreve ele a Dona Joana, preceptora do infante Dom João, “consideram-me um governador enviado à Sicília, ou a uma ou outra cidade regularmente administrada, onde as leis podem ser plenamente aplicadas sem receio de que tudo se perca.” Na situação, argumenta Colombo, tal perspectiva é absolutamente imprópria: “Devo ser julgado como um capitão que veio da Espanha às Índias para conquistar um povo aguerrido e numeroso, de costumes e crenças mui diversos dos nossos – um povo que habita serras e montanhas, sem residência fixa, à parte; e uma terra que, pela vontade de Deus, eu coloco aqui sob o domínio do rei e da rainha, nossos soberanos, graças ao qual a Espanha, até então considerada pobre, passou a ser riquíssima”<sup>42</sup>.

A primeira carta é cuidadosa ao informar que os ritos formais da legalidade foram observados; esta, ao contrário, insiste em que tal observância seria inteiramente inadequada, uma espécie de meticulosidade teórica que acaba por detar tudo a perder. Em 1498, tanto a situação pessoal de Colombo quanto o contexto institucional em que ele operava haviam mudado profundamente. No ano de 1493, o papa Alexandre VI publicara a bula *Inter caetera* doando as terras recém-descobertas, por “mera liberalidade, ciência certa e autoridade apostólica”, aos soberanos de Portugal e Espanha<sup>43</sup>. Os índios, no relato de Colombo, podem agora receber a marca de foras-da-lei e rebeldes; são pessoas que vivem à margem – “*sierras y montes, syn pueblo asentado, ni nosotros*”. Essa existência marginal, as vidas daqueles que “não



Comunicação e diferenças culturais: o ritual de saudação dos tupinambás imitado por um francês. Extraído de Jean de Léry, *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil, dite Amériquo*, Genebra, Vignon, 1600. Bancroft Library, University of California, Berkeley.

41. Cited in Étienne Griseid, "The Beginnings of International Law and General Public Law Doctrine: *De Indis Priori* de Francisco de Victoria," in *First Images of America: The Impact of New World on the Old*, ed. Fredi Chiappelli, 2 vols., Berkeley, University of California Press, 1976, I, 509. Ver também Pagden, para uma discussão magistralmente pormenorizada e inteligente das categorias em questão.

42. *Select Documents*, ed. June, II, 66.

43. Para os textos dos dois esboços dessa famosa bula papal, ver *Bullarium Diplomaticum et Privilegiarium Sanctissimi Romanorum Pontificum*, Roma, Franco e Henrico Dalmarzo, 1858.

ção nós" assinalam sua distância da civilização. A "infinitude de aldeolas" mencionada na primeira carta desaparece, e os índios são assimilados a uma concepção de barbarismo nômade antiga, como a da Grécia. São o povo que vive fora da justa ordem, longe das comunidades humanas estabelecidas e, portanto, da própria condição de existência virtuosa. "Aquele que não pode viver em sociedade, ou dela não necessita por ser auto-suficiente, será um animal ou um deus", escreve Aristóteles<sup>44</sup>. Os índios obviamente não eram deuses, sendo feito então tomá-los por animais.

Sua existência errante, na autojustificação de Colombo, não apenas denuncia lhes a natureza bestial como também assinala a dificuldade de pacificá-los ou contê-los. Para os europeus, a autoridade, nos primórdios do período moderno, era a autoridade das planícies, das cidades muradas que podiam em caso de necessidade ser sitiadas e reduzidas pela fome; as autoridades centrais temiam e odiavam as montanhas. Para Colombo, é claro, os nativos do Novó Mundo não lembram simplesmente os indomáveis habitantes das terras bravias da Europa; desde os primeiros dias ele suspeitou de algo pior, suspeita que se consolidou na certeza de que muitas das ilhas eram habitadas por canibais<sup>45</sup>.

Mas, em 1492, Colombo afasta-se de seu caminho para apresentar um retrato bem diferente de todos os nativos com quem realmente se encontrou. Esses nativos certamente que não vivem em cidades e aldeias, e sim em pequenos povoados (*pequeñas poblaciones*), mostrando-se absolutamente inofensivos: "Não têm ferro, nem aço, nem armas, e também não são feitos para usá-las, não porque não tenham um belo talhe e boa estatura, mas por se mostrarem maravilhosamente tímidos [*muy temerosos á maravilla*] (i. 6). O que torna sua timidez maravilhosa? Eles fogem à aproximação dos espanhóis, explica Colombo, "e até o pai deixa o filho para trás" (i. 8). O exemplo presume a existência de uma coragem natural, aquela que instintivamente brota em todos os homens quando se trata de defender sua prole, ou, mais exatamente, sua prole masculina. Ora, esse instinto normal está inexplicavelmente ausente entre os medrosos nativos — inexplicavelmente não apenas em relação ao zelo natural do pai pelo filho, mas em relação também com a conduta absolutamente amistosa e generosa dos espanhóis.

Estranho: Colombo acaba de tomar posse, unilateralmente, de tudo o que vê em nome do rei e da rainha da Espanha; declara, além disso, que "logo ao chegar às Índias, na primeira ilha que descobri, capturei à força alguns dos nativos para forçá-los a aprender e a fornecer-me informações"



44. *Política*, pp. 28-29.

45. Na carta a Santángel, Colombo menciona uma ilha chamada "Quiris", habitada "por um povo considerado em todas as ilhas como muito selvagem e comedor de carne humana" (i. 14). Sobre as percepções que Colombo tinha do canibalismo, ver o notável livro de Peter Heine, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres, Methuen, 1986; Michael Palencia-Koth, "Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th-century European Imagination", *Comparative Civilizations Review*, 12: 1-27, 1985.



mentar posições radicalmente contrárias: se for em nome do Cristianismo, a rainha Isabel autorizará o uso da força contra os índios, “sempre que a conversão à santa Fé Católica e a aliança com a Coroa não forem iminentes”<sup>47</sup>; assim também, em nome do Cristianismo, Bartolomé de Las Casas tem o direito de condenar amargamente todo o empreendimento espanhol.

Desde os primeiros instantes, o contato com o Novo Mundo suscita em Colombo sonhos de poder, posição e fortuna que estabelecem uma relação incômoda com sua religiosidade franciscana, sua ânsia de converter e salvar, seus delírios apocalípticos. Seria errôneo considerar esses desejos simplesmente opostos – o lado espiritual de Colombo em luta contra seu lado carnal –, pois o discurso do imperialismo cristão representa os desejos como *conversáveis* e num processo constante de mudança. Fossem tais desejos realmente idênticos, Colombo não precisaria articular todas as maneiras pelas quais eles se entrecruzam; fossem eles realmente opostos, não poderia trocar um pelo outro. A possibilidade dessa troca, fundada talvez em sua experiência de mercador na Itália, permeia seus escritos: “Genoveses, venezianos e todos quantos têm pérolas, pedras preciosas e outros objetos de valor vão até o fim do mundo para trocá-los, para *convertê-los* em ouro. O ouro é melhor. O ouro constitui um tesouro e quem o possui pode fazer tudo no mundo, até conduzir almas ao Paraíso” (ii, 102-104). Nesse momento de rapsódia tirado do relato da quarta viagem, a conversão de bens em ouro invoca diretamente a conversão e a salvação das almas. Se isso parecer estranho, convém lembrar que na Espanha da Idade Média e da Renascença a Cruzada pela Terra Santa não era chamada *cruzada* – esta palavra se referia às concessões especiais que o papa fazia à coroa espanhola para lutar contra o infiel dentro de seu próprio território –, mas antes *empresa* ou *negocio*, termos em que conceitos mercantis e religiosos estão mesclados<sup>48</sup>.

A tarefa retórica do imperialismo cristão consiste, pois, em aproximar conversão de bens e conversão de almas<sup>49</sup>. Com muita frequência, as duas

47. Ver Bartolomé de Las Casas, *History of the Indies*, trad. ingl. André M. Colhard, Nova York, Harper & Row, 1971, p. 127.

48. Ver Alain Milhou, *Colón y su Mentalidad Mexicana*, p. 289: “El ‘negocio’ o la ‘negociación’ de las Indias tiene, como la palabra ‘empresa’, unas connotaciones dobles: una mercantil, la del mundo de los ‘negocios’ en que se crió Colón, pero también otra religiosa, la del *negotium crucis* de los cruzados al cual equiparaba su ‘negocio’ ultramarino...”

49. Sobre a paradoxalidade do imperialismo cristão, ver a curta relativa à terceira viagem: “Vim com a missão à vossa régia presença, como o mais exultado dos príncipes cristãos e tão ardentemente devotado à Fé e à sua expansão... Para tanto, passei seis ou sete anos em profunda ansiedade, expondo, o melhor que podia, quão grande serviço se poderia prestar ao Senhor, proclamando por toda parte Seu santo nome e Sua Fé para tantos povos, que era tudo uma coisa de tamanha excelência e pela justa fama de grandes príncipes e por um notável monumento em memória deles. Foi preciso igualmente falar do grande tempo que há nisso...” (ii, 1). É possível, claro, ver semelhantes passagens como evidência, não de paradoxo, mas de uma tensão não-resolvida, comparável à tensão de classes, explorada com grande inteligência por David Quint em “The Boat of Romance and Renaissance Epic” (*Romance: Generic Transformation from Chrétiens to Cervantes*, ed. Kevin e Marina Brownlee, Hanover (NH), University Press of New England, 1985, pp. 178-202). Quint afirma que a contradição central era entre uma justificação aristocrática do descobrimento e uma justificação “burguesa”; a primeira aliou-se com

(i, 10)<sup>46</sup>. No entanto, esse invasor armado que toma terras e aprisiona pessoas considera suas intenções impecavelmente generosas: “Onde estive e pode conversar, dei-lhes o que tinha, como roupas e outras coisas, sem nada receber em troca” (i, 8). Uma das características do discurso de Colombo é que ele engloba ações, atitudes ou percepções eticamente incompatíveis, ora arrebatando tudo, ora não negando nada. Os dois atos estão de alguma maneira relacionados, obviamente, mas não se impingem diretamente um ao outro, tal como há uma relação não-expressa e não-reconhecida entre a circunstância de os nativos não compreenderem sua língua e a de nenhum deles contradizer sua proclamação. Penso que talvez fosse possível etiquetar isso de hipocrisia, mas o termo sugere uma encenação de atitudes morais que não são realmente sentidas no âmago do coração, uma consciência teatral que me parece completamente estranha à fé ardente de Colombo. Penso, antes, que estamos às voltas com um aspecto importante da economia discursiva de Colombo, um traço retórico característico daquilo a que poderíamos chamar seu imperialismo cristão.

Essa economia discursiva conjuga estreitamente os opostos e, no entanto, deixa o cerne de sua relação mergulhado em mistério. Colombo toma posse absoluta em nome da coroa espanhola, a fim de fazer um presente abultado; busca lucros terrenos para financiar um propósito divino; os índios devem perder tudo para tudo receberem; os inocentes nativos abrirão mão de seu ouro como se se tratasse de lixo, mas em troca receberão um tesouro muito mais precioso; os nativos iníquos (os “canibais”) serão escravizados a fim de se libertarem de sua própria bestialidade. Nutrir semelhantes paradoxos é antiga retórica cristã que, na Renascença inglesa, encontra sua mais famosa expressão nos *Holy Sonnets* de John Donne:

Para que eu ascenda e me firme, aniquila-me e dirige  
 Tua força para me deter, ferir, queimar e renovar...  
 Toma-me para ti, aprisiona-me, pois  
 A menos que me subjugues, jamais serei livre,  
 Nem casto, se me não deslumbrares.

A versão que Colombo dá a essa retórica é ao mesmo tempo menos histriônica e mais paradoxal, já que não toma a forma nem de uma prece nem de um poema, e sim de um relatório que estabelece a autoridade secular sobre terras e povos recém-descobertos: o imperialismo não constitui de maneira alguma o oposto do Cristianismo, mas nem por isso é idêntico a ele. Pois, como o formalismo legal a que lançamos um olhar, a fé cristã pode ali-

46. Antes, na carta, ele menciona casualmente: “Compreendi suficientemente por outros índios, que eu já havia levado, que esta terra não passava de uma ilha” (i, 4) (grifo nosso). E no registro de 12 de outubro de 1492 ele escreve em seu diário: “Se Deus quiser, no dia de minha partida levarei seis deles daqui para Sua Alteza para que possam aprender a falar” (*Diário*, p. 69). Para uma discussão sobre a política do seqüestro, ver capítulo 3.

coisas são meramente justapostas por Colombo, como se as energias de uma transbordassem naturalmente para a outra; todavia, sendo o caso, o inter-câmbio é articulado mais diretamente: "Tu dirás a Suas Altezas", escreve Colombo a seu agente Antonio de Torres, em 1494,

[...] que o bem-estar das almas dos ditos canibais [os nativos que os espanhóis escravizaram e embarcaram para a Espanha], e também dos daqui, suscitou a idéia de que, quanto mais coisas forem enviadas para cá, melhor, e nisso Suas Altezas podem ser servidas da seguinte maneira. Reconhecendo quão necessários são por estas plagas o gado e as bestas de campo, para as pessoas que devem aqui permanecer e também para todas as ilhas, Suas Altezas devem dar permissão para que um número suficiente de caravelas venha todos os anos trazerem do dito gado e outros suprimentos e objetos para a colonização do país e o desenvolvimento da terra, tudo a preços razoáveis por conta dos transportadores. O pagamento deles pode ser feito em escravos capturados de entre os canibais, povo assaz selvagem e próprio para tal finalidade, bem-constituído e inteligente que é. Acreditamos que eles, depois de renunciar a tal manha de-umanità, serão melhores que quaisquer outros escravos, e perderão a desumanidade tão logo se vejam longe de sua terra natal (t. 90-92).

Bestas de carga em troca de bestas de carga: tantos índios por tantas cabeças de gado. Mas Colombo não pode ficar contente com uma transação puramente mercantil, nem é esse o seu objetivo maior. Não se pode permitir, por razões tanto táticas quanto de profundidade espiritual, dizer sem delongas: "Precisamos de bois; temos escravos; vamos trocá-los uns pelos outros". A troca tem de ser apresentada como interessante para os escravos. Devemos encerrar essa escravização com olhar humano, como uma escravização libertadora. A troca, na visão de Colombo, porá em prática a retórica religioso-econômica, mas um sonho de transformação maravilhosa. Os índios identificados como canibais serão caçados, aprisionados, arrancados de suas terras e de sua cultura, amontoados em navios que ainda recendem aos animais pelos quais estão sendo trocados, e enviados para o cativeiro. Porém, a transação econômica, tal como Colombo a concebe, será feita pelo bem das almas dos escravizados: os índios são permutados por animais para que se convertam em seres humanos. Essa transformação não os alforriará, apenas fará deles excelentes escravos<sup>50</sup>. No entanto, terão alcançado a liberdade espiritual. Não há, na transação, riqueza ou conveniência, embora estas sejam bem-vindas, e sim uma passagem da inumanidade para a humanidade. A coroa, cabe observar, tem lá suas dúvidas na esfera legal e religiosa, hesita quanto à legitimidade da troca proposta. Isabel intervém e proíbe a venda de escravos<sup>51</sup>.

o épico, a segunda com o romance. Colombo me parece combinar ambas com um descaso inconsequente pelo decoro literário.

50. Claude Lévi-Strauss cita (ou parafraseia) a descoberta da comissão dos monges do Ordem de São Jerônimo em 1517: o índio "é muito melhor como escravo no meio de homens, do que como um animal em seu próprio meio" (*Troques Tropiques*, trad. ingl. John Russell, Nova York, Atheneum, 1961, publ. orig. 1955, p. 80).

51. "Porque queremos ser informados por juristas, canonistas e teólogos se podemos, em sua consciência, vender esses índios ou não" (Pagden, *Faith of Natural Man*, p. 31). Pagden observa que um ano depois a

A relação oculta entre opostos aparentes, no discurso cristão de John Donne, arrebatou o leitor para a contemplação da natureza misteriosa da Encarnação; a relação oculta entre opostos aparentes, no discurso cristão imperialista de Colombo, arrebatou o leitor para a contemplação da natureza "maravilhosa" do Novo Mundo e seus habitantes. O espanto provocado pelos canibais é duplo; reside na fantástica conjugação da inteligência e da desumanidade dos nativos, como também no surpreendente poder que a escravização tem de humanizar. Mas, como já vimos, não são apenas os canibais belicosos que causam estupefação. Na carta de 1500, Colombo quer que os leitores imaginem os índios como belicosos; na de 1492, pretendia que fossem julgados timoratos, até mesmo maravilhosamente timoratos<sup>52</sup>. O termo "maravilhoso", que já vimos Colombo utilizar na primeira frase da primeira carta, obviamente tenta suscitar expectativas quanto ao gênero da literatura de viagens. Mas a timidez, nesse contexto, é uma maravilha peculiar, e Colombo intensifica essa peculiaridade revelando que os nativos são "de belo talhe e boa estatura". Não estamos aqui lidando com uma raça de criaturas estranhas que não mostram os braços porque literalmente não têm braços, nem pernas, nem cabeças sobre os ombros. Os leitores de Colombo estavam bem preparados para o monstruoso; o que não poderiam esperar era o maravilhoso na timidez humana. Instando-os a isso, e assim transferindo o maravilhoso do grotesco para o comedido, Colombo induz seus leitores a juntar-se a ele naquilo a que podemos chamar um ato de esquecimento ideológico. Se alguém se figurar detalhadamente as ações que Colombo acaba de descrever — a súbita aparição de guerreiros armados e encouraçados, o rapto, a expropriação de terras —, não achará o medo pântico dos nativos tão maravilhoso assim.

Colombo não se vale do discurso do maravilhoso para criar uma amnésia momentânea quanto às suas ações; ele induz uma amnésia momentânea quanto às suas ações para criar o discurso do maravilhoso. Com efeito, a produção de uma sensação de maravilhoso no Novo Mundo está bem no centro de virtualmente todos os escritos de Colombo sobre suas descobertas, embora o sentido dessa sensação vá se alterando com os anos<sup>53</sup>. Sua insistência no maravilhoso é geralmente considerada um mero registro daquilo que ele e seus companheiros sentiram, como se o discurso de Colombo fosse absolutamente transparente e seus sentimentos "naturalmente" evocados por

rainha "ordenou que todos os escravos índios de Sevilla fossem tirados de seus senhores e mandados de volta aos seus antigos lares".

52. No registro de seu diário de bordo de 12 de outubro, Colombo enfatiza também que os índios eram amigos, tão amigos, em verdade, "que era uma maravilha". *Iguelará tanto no (x?) q era maravilha* (*Diário*, pp. 64-65).

53. Existem evidentemente alguns paralelos entre o papel do maravilhoso na literatura primitiva do descobrimento e o caráter estilístico das obras latino-americanas contemporâneas, conhecido como "real maravilhoso". Ver J. Eduardo Rivera Martínez, "La Literatura Geográfica del Siglo XVI en Francia como Antecedente de lo Real Maravilloso", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 5(9): 7-19, 1979. Meu objetivo, porém, é insistir nos propósitos específicos servidos pelo maravilhoso nas obras do final do século XV e começo do XVI.

suas experiências. (Alternativamente, pode-se argumentar — de modo incorreto, cuido eu — que Colombo tinha um vocabulário tão pobre que não lhe ocorreu nenhuma outra palavra para descrever suas experiências<sup>54</sup>.) No entanto, é possível tomar o próprio Colombo em testemunho da significação especial da experiência do maravilhamento. Em seu relatório oficial a Fernão e Isabel, da terceira viagem, escreve ele que, em resposta “à difamação e desdouro do empreendimento iniciado” no Novo Mundo porque “não mandara imediatamente caravelas abarrotadas de ouro”, decidira “dirigir-se a Vossas Altezas para explicar-lhes o motivo de maravilhar-me com tudo e mostrar-lhes a razão de ter feito o que fiz [y *maravillar-me de todo y mostrarles la razón que em todo avia*]” (ii. 4-6)<sup>55</sup>. Há, por ocasião da terceira viagem, uma razão política e retórica específica para a representação e a produção do maravilhamento: o maravilhoso é precisamente o sentido que confirmará o poder e a validade das reivindicações de Colombo contra aqueles céticos cavilosos que querem indícios mais palpáveis de ganho. Não manifestar nem suscitar maravilhamento é sucumbir às recriminações assanadas contra ele. O maravilhoso substitui as perdidas caravelas pejudicadas de ouro; ele é — como o próprio ritual de posse — uma palavra preta de aquilo que é imaginado, desejado, prometido.

A produção do maravilhamento não é, pois, mera expressão do efeito que a viagem teve sobre Colombo, mas uma estratégia retórica calculada, a evocação de uma resposta estética a serviço de um processo de legitimação. É possível que o cântico *explicito* assinala a sucumbência das antigas esperanças de Colombo e o agravamento de sua situação, e que suas repetidas expressões de perplexidade nas viagens anteriores constituam uma resposta mais espontânea à inocência, à beleza e ao viço das ilhas e dos povos do Caribe. Todavia, devemos lembrar-nos de que a primeira utilização do maravilhoso, em Colombo, refere-se não à terra em si, mas à sua posse — Colombo rende graças à “Divina Majestade que tão maravilhosamente nos propiciou tudo isto”. Se o emprego do maravilhamento como estratégia retórica torna-se *explicito* na terceira viagem, quando um Colombo cada vez mais acuado se vê na contingência de revelar seus propósitos, seu lugar no processo de legitimação já está assegurado, como vimos, na primeira viagem.

54. Colombo parece ter sido fluente em castelhano (todos os seus escritos que chegaram até nós, incluindo entus que escreveu a correspondentes italianos, são em castelhano) e tinha o que por nossos padrões seria considerado como notável talento linguístico. Ver Pauline Watts, “Prophecy and Discovery”: “Colombo não tinha a educação avançada, especializada de um profissional acadêmico. Mas lia e anotava obras escritas em latim (por exemplo, *Imago Mundi* de Ailly e *Historia* de Pio II), castelhano (tradução das *Vidas* de Plutarco por Alfonso de Palencia) e italiano (tradução da *Historia Natural* de Plínio por Cristoforo Landino)”. 75. Ver também V. I. Milani, *The Written Language of Christopher Columbus*, Buffalo, State University of New York at Buffalo (para *Forum Italicum*), 1973, e Paolo Emilio Taviani, *Christopher Columbus: The Grand Design*, trad. ingl. Taviani e William Weaver, Londres, Orbis, 1985. É muito improvável que Colombo não fosse capaz, se o tivesse desejado, de encontrar um sinônimo para “maravilhoso”.

55. A tradução de Jane de “*maravillar-me*” por “*in cause you to wonder*” pode ser enganosa. A frase parece significar “mostrar ou externar meu maravilhamento”.

O maravilhamento, entretanto, não legítima por si só a reivindicação de posse. Com efeito, segundo vimos nas *Viagens de Mandeville*, a experiência das maravilhas parece, na Idade Média, conduzir exatamente a um senso de *desposseção*, de renúncia à certeza dogmática, de auto-alienação em presença da estranheza, diversidade e opacidade do mundo. O sentido medieval do maravilhoso, sugere Jacques Le Goff, exprime percepções da natureza que são potencial ou realmente inimigas do ser transcendental e da autoridade providencial do Deus Cristão e Sua serva, a Igreja<sup>56</sup>. Substitui, pois, tudo o que não podia ser mantido com segurança, tudo o que resistia à apropriação. Por que Colombo, cujos interesses se opunham diametralmente à *desposseção* e à auto-alienação, invocava repetidamente o maravilhoso? Em parte, talvez, porque o maravilhoso se acha estreitamente ligado, na retórica clássica e cristã, à sua empresa heróica. As viagens de Ulisses, em particular, durante séculos deram asas a esperanças filosóficas e estéticas sobre a relação entre o heroísmo e o despertar do assombro através de uma representação das maravilhas. E em parte, talvez, ele o faz para associar suas descobertas a uma “maravilha” especificamente “cristã”, que, em contraste com tudo aquilo que é irregular e heterodoxo na experiência do maravilhamento, identifica a autenticidade espiritual com a correta evocação das maravilhas<sup>57</sup>. No entanto, mais simples e diretamente, Colombo pode desejar suscitar assombro porque as maravilhas estão inseparavelmente ligadas à tradição retórica e pictórica das viagens para as Índias. Afirmar a natureza “maravilhosa” das descobertas e, mesmo sem a carga lucrativa já a bordo, apregoar a chegada aos reinos fabulosos do ouro e das especiarias: tal a significação, a meu ver, da menção que Colombo faz, na primeira carta, de uma província de Cuba a que os índios chamam “Avan” e onde “as pessoas nascem com rabo”<sup>58</sup>, tais prodígios eram virtualmente exigidos dos viajantes às Índias. Que assinala Cuba como o sítio provável das maravilhas autenticadoras do Oriente é provavelmente um reflexo da esperança que Colombo registra no diário de bordo de que aquela ilha — rumo à qual os nativos parecem estar conduzindo-o — fosse o Japão, ou “Cipango”, como a chamara Marco Polo. “E eu acredito nisso”, escreve com a cega convicção nascida de um desejo satisfeito, “porque o fato concorda com os sinais que todos os índios destas ilhas e aqueles que estão comigo me fazem (já que não posso entender-me com eles mediante palavras); trata-se, pois, da ilha de Cipango, da qual se contam coisas maravilhosas [*cosas maravilhosas*]” (*Diário*, p. 113).

56. Jacques Le Goff, *L'Imaginaire Médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 17-39.

57. Ver especialmente Baxter Hathaway, *Marvels and Commonplaces: Renaissance Literary Criticism*, Nova York, Random House, 1968, pp. 133-151. Ver também de Hathaway, *The Age of Criticism: The Late Renaissance in Italy*, Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1962. Le Goff, porém, nega a compatibilidade ítima entre o cristianismo e o maravilhoso: “Si je simplifiais ma réflexion sur le merveilleux dans l'Occident médiéval jusqu'à la caricature, je dirais qu'en définitive il n'y a pas de merveilleux chrétien et que le christianisme, en tout cas le christianisme médiéval, est allérgique au merveilleux” (*L'Imaginaire Médiéval*, p. 37).

58. i. 12; cf. a célebre observação de Andrés Bernaldez, que acredita que esses histórias são contadas por alguns índios para zombar de outros que usam roupa (i. 128).

mem algum deixaria de maravilhar-se e experimentar intenso deleite com sua visão" (*Diário*, pp. 89-91). Como sugerem essas passagens, não é apenas o reconhecimento do inusitado que constitui uma maravilha, mas um certo excesso, uma intensidade hiperbólica, um senso de deleite pasmoso<sup>60</sup>.

O maravilhoso, para Colombo, usualmente envolve uma superação da medida, porém não na direção do monstruoso ou grotesco, e sim de uma elevação das impressões até que elas atinjam uma espécie de perfeição. A Hispaniola, diz na primeira carta, é "ilimitadamente fértil"; seus portos não admitem "comparação com outros que conheço na Cristandade"; há ali muitos e grandes rios "que são uma maravilha" (*que es maravilla*); e suas montanhas estão "além da comparação com a ilha de Tenerife" (i. 4)<sup>61</sup>. Quanto às suas montanhas, elas não são inacessíveis: "todas muito bonitas, de mil formas, todas acessíveis e cobertas de árvores de mil tipos e alturas, que até parecem tocar o céu" (i. 4-6). As árvores, Colombo é informado, jamais perdem suas folhas, e ele acredita nisso porque as viu "verdes e louças como em maio na Espanha... O rouxinol cantava, e com ele outros pássaros de mil espécies, no mês de novembro" (i. 6). Números altos, particularmente "mil", são repetidos como talismãs convencionais do maravilhamento, mas sem exclusão de figuras menores: "Existem seis ou oito espécies de palmeiras e é uma maravilha observá-las [*que es admiración verlas*] devido à sua bela variedade", como também "maravilhosos pinheirais" [*pinares á maravilla*]. O maravilhoso, como se vê, tem pouca ou nenhuma relação com o grotesco ou o exótico. Ele denota, é certo, algum afastamento, deslocamento ou ultrapassagem do normal ou do provável, mas no rumo da deliciosa variedade e graça.

Essa graça se estende, na primeira carta, aos nativos. Depois que superaram sua "maravilhosa timidez", eles trazem todos "algo para comer e beber, que deram com extraordinária afeição [*con un amor maravilloso*]" (i. 10). O registro no diário de bordo é ainda mais explícito: "Trouxeram-nos tudo o que tinham no mundo e sabiam que ao Almirante apetecia; e com tão grande coação [*con un Coraçõem tan largo*] e júbilo que era uma maravilha [*maravilla*]" (*Diário*, p. 255)<sup>62</sup>. É reveladora a resposta de Colombo a essa generosidade: "O Almirante deu-lhes contos de vidro, anéis de cobre e guizos, e não porque lhe houvessem pedido alguma coisa, mas porque lhe pareceu acertado; e acima de tudo, diz o Almirante, porque já os considerava cristãos e mais súditos

No entanto, as observações que ele registra no intuito de suscitar o maravilhamento são, pela maior parte, espantosamente diferentes das maravilhas convencionalmente inseridas nos relatos dos viajantes. Certa feita, ao largo do Haiti, Colombo avistou "três sereias [*sereias*] que se projetaram bem alto da água", mas a descrição feita no diário de bordo desse prodígio — com toda a probabilidade, peixes-boi do Caribe ou vacas-marinhas — sugere uma certa resistência à iconografia tradicional: elas "não são tão bonitas como as pintam, pois no rosto se parecem com homens" (*Diário*, p. 321)<sup>63</sup>. No registro de 4 de novembro de 1492, Colombo nota uma aparente confirmação, por parte dos nativos, das maravilhas sobre as quais deve tê-los inquirido: "Bem longe daqui", informam-no supostamente os nativos, "existem homens de um olho só e outros com focinhos de cachorro; devoram seres humanos, dos quais, logo após a captura, cortam a garganta; bebem o sangue e extirpam os renitais" (*Diário*, p. 133). (A mímica que Colombo deve ter feito para arrancar essa informação talvez explique por que os nativos, conforme ele anota no mesmo registro, eram "tão tímidos"). Todavia, quando escreve a primeira carta, mostra-se bem mais cético: "Nestas ilhas até agora não encontrei monstruosidades humanas como muitos esperavam; ao contrário, toda a população tem boa aparência" (i. 14). Colombo parece distinguir, aqui, entre monstruosidade e maravilha: a primeira é uma vívida violação física das normas universais, a segunda são impressões físicas que geram o assombro. Colombo não pretende descartar a possibilidade do monstruoso, mas limita escrupulosamente suas pretensões de tê-lo contemplado; já o maravilhoso, observa-o em primeira mão repetidas vezes.

Para Colombo, o maravilhoso funciona como o agente da conversão: um mediador fluido entre o exterior e o interior, o espiritual e o carnal, a esfera das coisas e as impressões subjetivas por elas provocadas, a recalculante alteridade de um mundo novo e o efeito emocional causado por essa alteridade. Mais precisamente, observa-se a presença dos medos e desejos de Colombo nos próprios objetos que ele percebe, e, inversamente, a presença em seu discurso de um mundo de objetos que ultrapassa sua compreensão do provável e do familiar. Ele escreve, por exemplo, que viu "muitas árvores bem diferentes das nossas e entre elas algumas cujos galhos são de tipos diversos, todos num só tronco. Um galho é de um tipo, outro de outro, e tão dispartados que constituem a maior maravilha do mundo [*la mayor maravilla del mundo*]" (*Diário*, p. 89). "Por aqui os peixes são tão diferentes dos nossos", anota no mesmo registro de 16 de outubro, "que é uma maravilha. Uns há parecidos com o peixe-de-são-pedro, com as mais delicadas das cores: azuis, amarelos, multicoloridos. E tão belas são as cores que ho-

60. No *Diário*, Colombo usa reiteradamente o termo "maravilha" e suas variantes para caracterizar os aspectos naturais do mundo por ele descoberto: as árvores e os peixes (16 out.), os bosques e o chilrear dos pássaros, a diversidade, o tamanho e a diferença das aves (21 out.), o número de ilhas (14 nov.), as enseadas (26 nov.), os campos e a beleza geral das terras e das árvores (27 nov.), a beleza de uma enseada (6 dez.), a beleza de um rio (7 dez.), os vales, rios e a boa água (16 dez.), as montanhas virentes (21 dez.), as montanhas verdejantes e cultivadas (9 jan.).

61. Em verdade, o pico mais alto de Tenerife é consideravelmente mais elevado do que o de Hispaniola.

62. Colombo (ou, alternativamente, Las Casas) evidentemente acha que vale a pena repetir esse detalhe. No mesmo registro, ele escreve: "Todos os que se todos os índios conseguiram a correr para a cidade, que deve ficar perto para buscar mais alimentos, papagaios e outras coisas que possuíam, com tamanha unanimidade que era uma maravilha" (*Diário*, p. 259).

59. A tradução que Samuel Eliot Morison fez dessa passagem (*Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*, Boston, Little, Brown, 1942, pp. 309-310) é mais lisonjeira para com os habitantes: as sereias "não eram tão belas como quando são pintadas, embora até certo ponto tenham no rosto uma aparência humana".

dos soberanos de Castela que os castelhanos. Afirma ele que nada falta a não ser aprender sua língua e dar-lhes ordens, já que as cumprirão sem discutir [viri contradición alguna] (Diário, p. 259). O espírito de doação, tal como Colombo o entende, não é recíproco: os nativos dão por uma abertura livre de coração, que é uma maravilha; os espanhóis, em contrapartida, dão por um sentimento de correção, de obrigação aliado à certeza de que os índios já se tornaram súditos cristãos dos soberanos de Castela<sup>63</sup>. E são facilmente imaginados como súditos porque também foram facilmente imaginados como subditos, habitantes que eram de ilhas apropriadas sem contestação (y no me fue contradicho) no dia do primeiro contato. "Serão", garante Colombo no registro desse dia, "servos bons e inteligentes" (Diário, pp. 67-69).

Colombo não imagina que os índios possam ter idéias semelhantes a respeito dos espanhóis. A extraordinária afeição deles, aventa Colombo, é alimentada pela convicção de que os homens e seus navios vieram do céu<sup>64</sup>; ou seja, para quem nunca antes vira grandes navios ou gente vestida como os espanhóis, estes eram também uma maravilha. No entanto, o reconhecimento do maravilhamento oposto não qualifica as próprias percepções de Colombo, nem torna o maravilhoso mero sinal de não-familiaridade e *mirre*. Os nativos não cometem seus enganos por serem estúpidos; eles possuem, atesta Colombo, inteligência bastante aguda, "de sorte que é uma maravilha [ex maravilla] como discorrem bem a respeito de tudo" (i. 10)<sup>65</sup>.

63. Há pelo menos uma ironia poética latente nessa passagem que nos autoriza a suspeitar que Las Casas está exercendo uma presença mais ativa, mais determinante na transcrição que ele admite, mas, na ausência do texto original, não há como confirmar tal suspeita.

64. Vários registros do diário de bordo mencionam essa crença dos índios e com isso parecem indicar que Colombo tem certa curiosidade pela visão nativa do encontro. Em 21 de outubro, Colombo anota que "é verdade que qualquer buganga que lhes damos, assim como nessa chegada, é por eles considerada como maravilha; e acreditavam que tinham vindo do céu" (Diário, p. 109). Colombo não relaciona observações e reflete que eles podiam enxotiar até artigos quase desprezíveis — cocos de carimã, panos baratos, pequenos enfiados — se acreditarem que os doutores vêm do céu. Por que não as relações? Talvez porque isso teria levado ao íronico auto-reconhecimento tão característico de Mandeville — assim como colecionamos as relíquias (pedaços de madeira supostamente da cruz, pregos, pedaços de pele enrugada etc.) associadas com as que consideramos santificadas, assim esses povos colecionam nossas relíquias.

Em 5 de novembro, Colombo anota similarmente: "Os índios os tocaram, beijaram-lhes as mãos e os pés, maravilhando-se [maravillándose] e acreditando que os espanhóis tinham vindo do céu, e lhes deram a entender" (Diário, p. 137). A última frase, na transcrição de Las Casas, é ambígua, mas poderia significar que os espanhóis deram a entender aos índios que eles, os espanhóis, tinham vindo do céu; se assim for, estamos diante, não de um ingênuo equívoco da parte dos nativos, senão de uma mentira improvisada. Num importante artigo sobre os *Maufrayés* de Cabeza de Vaca (Representations, 33: 163-199, 1991), Kolenka Adorno sugere que o equívoco era dos espanhóis, e não dos índios. Observa ela que os "intérpretes do texto de Colombo, de Las Casas a Don Hernando Colón e Hernán Pérez de Oliva, afirmam todos que os nativos queriam dizer que os espanhóis 'vieram do céu'". Mas resulta, que numa frase omitida nas últimas edições, Cabeza de Vaca oferece uma interpretação mais plausível; ele escreve que, "entre todos esses povos, tinha-se como certo que nós viemos do céu, porque a respeito de todas as coisas que não entendem nem têm informações acerca de suas origens dizem que tais fenômenos vêm do céu" (p. 183).

65. Colombo não parece muito interessado em desenganar os nativos de suas falsas crenças acerca dos espanhóis, conquanto lhes diga que vem de um outro reino, e não do céu. Quando, na segunda viagem, ele explica a um cacique que serve aos governantes desse reino, o cacique se surpreende: "E o índio, muito maravilhado [muy maravillado], replicou ao intérprete, dizendo: 'Como? Esse altíssimo tem outro senhor

Todas as deliciosas impressões de Colombo são sintetizadas numa única percepção dominante: "La Española es maravilla" (i. 7)<sup>66</sup>.

Nessa frase, o maravilhoso foi destacado da enumeração de portmoures bizarros e ampliado com o fim de caracterizar todo um lugar de surpreendente e intensa beleza. Olhar (*mirar*) esse lugar é maravilhar-se (*maravillar*). Semelhante caracterização associa as descobertas a uma longa tradição de poemas evocativos do *locus amoenus*, a paisagem do deleite. Repetidamente, o diário de bordo de Colombo registra o intenso prazer de contemplar:

[Outubro, 14] Mais tarde observei, perto do dito ilhéu, alguns bosques, os mais belos em que já dei-tei os olhos, com as folhas tão verdes quanto as de Castela nos meses de abril e maio (Diário, pp. 75-77).

[Outubro, 17] Por esse tempo também vagueei por entre aquelas árvores, que eram mais belas de se ver que qualquer outra coisa já vista, contemplando tanta verdura como na Andaluzia em maio (Diário, p. 93).

[Outubro, 19] A filha é a coisa mais bela que jamais vi. Pois, se as outras são muito bonitas, esta o é mais; e meus olhos não se fadavam de apreciar a bela verdura, tão diferente da nossa (Diário, pp. 99-101).

[Outubro, 21] Se as outras ilhas já avistadas são muito bonitas, verdes e férteis, esta ainda o é mais, com grandes e verdejantes bosques. Existem por aqui lagos vastos, em cujas margens as matas crescem maravilhosas. E nesta e nas outras ilhas as árvores são sempre verdes e a verdura tal como a da Andaluzia em abril. O canto dos passarinhos [é tão maravilhoso] que parece que um homem jamais desejaria deixar o lugar. Bandos de papagaios esvoaçam obscurecendo o sol; e há tantas aves, dos mais variados tipos e tamanhos, e tão diferentes dos nossos, que é uma maravilha (Diário, p. 103).

"Parece que um homem jamais desejaria deixar o lugar". Se o sonho da posse maravilhosa, nessas passagens, trai um leve tom de perda, não é só porque Colombo ache urgente passar para outras ilhas — "Não estou me dando ao trabalho de ver as coisas em detalhe, pois nem em cinquenta anos seguiria fazê-lo e desejo ver e explorar quanto possa antes de voltar para junto de Vossas Altezas em abril" (Diário, p. 103) —, mas também porque, na poética cristã, o *locus amoenus*, em sua intensidade máxima, sempre é

e lhe presta obediência? E o intérprete índio disse: 'Ao rei e à rainha de Castela, que são os maiores soberanos do mundo'. E ato contínuo contou ao cacique e ao velho e a todos os outros índios as coisas que viu em Castela, e as maravilhas da Espanha, e lhes falou das grandes cidades e fortalezas e igrejas, e do povo, e dos cavalos, e dos animais, e da grande nobreza e opulência dos soberanos, e dos grandes senhores, e dos tipos de alimentos, e das festas e torções que vira, e das touradas, e do que aprendera sobre as guerras" (i. 154). É possível que Colombo visse o despertar do maravilhamento nos índios como uma fonte potencial de poder. Outros escritores do período antecipam que tal despertar levaria à dominação: ver, por exemplo, a carta de Hieronymus Mintzer a D. João II (1493): "Ah, que glória alcançaríeis se fizésseis o habitável Oriente conhecido do Ocidente, e que ganhos não vos dariam seu comércio, porque fariéis esboçar a vossa soberania!" (in Morrison, *Ancient of the Ocean Sea*, p. 77).

66. Podemos também citar Andrés Bernaldez, com quem Colombo esteve ao retornar da segunda viagem e a quem deu informações sobre os descobrimentos. Bernaldez nota que os espanhóis viram "mais de um milhão e meio de corvos-marujos no céu e ficaram maravilhados [hubieron por maravilla] (i. 148). Ver também a "maravilhosa" cena pastoril junto à fonte (i. 132).

tocado pela lembrança do paraíso perdido. Nos anos seguintes, a localização do Éden interessará cada vez mais a Colombo, de mistura com outros sonhos: o discurso da contemplação extática é moldado por um desejo ao mesmo tempo erótico e infantil, pelo pasmo, encantador e para sempre insatisfeito, da poética amorosa.

O mundo não é perfeitamente redondo, escreve Colombo numa carta despachada da Hispaniola em 1498, quando de sua terceira viagem, mas tem a forma aproximada de uma pêra ou bola da qual se projeta "algo como um mamilo de mulher" (ii. 30). O mamilo do mundo é a terra recém-descoberta e todos os sinais indicam que no seu centro localiza-se o Paraíso Terrestre<sup>67</sup>. E, se esses sinais -- principalmente os grandes rios que brotam do chão -- não apontam para o Éden, se as águas não vêm de lá, isso será, escreve Colombo, "maravilha ainda maior (*parece aut mayor maravilla*), pois não creio que se conheça no mundo um rio tão largo e tão profundo" (ii. 38). A noção de uma maravilha maior que o Paraíso é surpreendente e provém da outra única hipótese que Colombo pode invocar para suas observações: "E digo que, se não for do Paraíso Terrestre que esse rio flui, então ele se origina numa terra vasta localizada ao sul, da qual até agora não se teve notícia" (ii. 42). Confrontado com essa idéia esdrúxula -- na verdade, a da América do Sul --, Colombo logo bate em retirada para o terreno mais firme do Éden: "Mas estou mesmo convencido de que o Paraíso Terrestre está onde eu disse".

Uma verdadeira recuperação do Paraíso Terrestre tocaria o miraculoso, mas Colombo prontamente cala essa reivindicação, como costuma fazer em seus escritos<sup>68</sup>. Com efeito, o maravilhoso toma o lugar do miraculoso, absorvendo um pouco de sua força, mas evitando os problemas teológicos e comprobatórios suscitados pela afirmação direta de um milagre. Ao invés de uma reivindicação teológica, o termo *maravilla*, tal como Colombo o emprega, faz um tipo diferente de assertiva, que combina desejos religiosos e

67. Sobre Colombo e a localização do Paraíso, ver Allan Milhou, *Colón y su Mentalidad Mestizaje*, pp. 407 e ss.  
68. Victoria considera a possibilidade de um direito espanhol às Índias baseado numa "concessão especial de Deus". Conclui ele que "seria arriscado dar crédito a alguém que faz uma profecia contra a lei comum e contra as normas da Escritura, a menos que sua doutrina seja confirmada por milagres". Colombo, como não poderia deixar de ser, declara explicitamente que o descobrimento das Índias foi profetizado por Isaías e outros, mas parece ceterosolvo quanto a uma confirmação miraculosa. Victoria não acredita em ninguém que tenha feito a última afirmação: "Ora, nenhum desses [milagres] é aduzido por profetas desse tipo" (p. xxxiv). Ver Etienne Grisel, "The Beginnings of International Law", *First Images of America*, i. 312.

Las Casas cita, porém, Colombo dizendo, ao propósito do descobrimento de Trinidad, que "o poder exaltado de Deus me guia, e de tal modo que Ele recebe muito serviço e Vossas Altezas muito prazer, pois é certo que o descobrimento desta terra neste lugar foi um milagre tão grande quanto o descobrimento de terra na primeira viagem" (Jara, ii. 13 n.). Nos escritos espanhóis da época, contudo, "maravilla" podia ocasionalmente funcionar como o equivalente de milagre. Ver, por exemplo, a passagem anti-semítica do franciscano Juan de Pinadero: "Llegado a Jerusalén, restaurará el templo de Salomón, en el cual... se sentará bifurcando de la divinidad del Redentor; y con esto se le durán los juicios sus parientes muy obcedientes, y habiendo él destruido los lugares sanctos, donde nuestro Redentor hizo sus maravillas, entrará sus mensajeros por el mundo..." (citado em Milhou, p. 446).

eróticos numa visão de suprema beleza. Essa visão maravilhosa desempenhou desde a Antiguidade remota um papel crucial na estética européia, papel que se intensificou na Idade Média e foi exaustivamente teorizado pelas gerações posteriores a Colombo. "Não pode ser chamado poeta", escreve o destacado crítico italiano Minturno, nos anos 1550, "aquele que não excele no poder de provocar o maravilhamento"<sup>69</sup>. Para os aristotélicos, o maravilhamento está associado ao prazer como finalidade da poesia; na *Poética*, Aristóteles examina as estratégias graças às quais os trágicos e épicos se valem do maravilhoso para desencadear o maravilhamento inefável. Também para os platonistas, o maravilhamento constitui elemento essencial da arte, pois é um dos principais efeitos da beleza. Nas palavras de Plotino, "tal o efeito que a Beleza deve sempre induzir, maravilhamento e agradável espanto, desejo e amor, como também um terror prazeroso"<sup>70</sup>. No século XVI, o neoplatônico Francesco Patrizi define o poeta como um "fazedor do maravilhoso", e esse maravilhoso se revela, salienta ele, quando os homens ficam "espantados, tomados de êxtase". Patrizi vai ao ponto de considerar o maravilhamento uma faculdade especial do espírito, aquela que de fato medeia entre a capacidade de pensar e a capacidade de sentir<sup>71</sup>.

A teoria estética do maravilhoso corre parhas com o miraculoso, mas de forma alguma resolve questões de credibilidade. Com efeito, para o aristotélico Francesco Robortelli, o maravilhoso e o crível acham-se em conflito, o qual tem de ser mascarado por uma série de recursos poéticos, mas não pode ser completamente eliminado<sup>72</sup>. Outros poetas e teóricos, no entanto, acham que ambos trabalham de concerto para gerar prazer. Lodovico Castelvetro escreve que o poeta "deve, acima de tudo, buscar a credibilidade e a verossimilhança em combinação com o maravilhoso: credibilidade para que a audiência sem imaginação acredite, maravilhoso para que ela ache prazer no in comum e no extraordinário"<sup>73</sup>. "Algumas coisas verdadeiras parecem

69. Citado em J. V. Cunningham, *Woe or Wonder: The Emotional Effect of Shakespearean Tragedy*, Denver, Denver University Press, 1931, p. 82.

70. *Enchiridion*, I. 6. 4, citado em Cunningham, p. 67.

71. Halibay, pp. 66-69. A citação de Patrizi por Hathway é tirada em grande parte de Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1961. Ver Francesco Patrizi, *Della Poetica*, ed. Danilo Aguzzi Barbagli, Florença, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1969-71, vol. II. Para Patrizi, o poeta é não só um "fatore del mirabile" como também um "mirabile factore" (Weinberg, ii. 773).

72. Para Robortelli, escreve Weinberg, "em última análise, ao poeta é virtualmente permitido descurar toda preocupação com a credibilidade a fim de explorar todos os meios disponíveis de criar o maravilhoso e o prazer que dele dimana" (Weinberg, i. 397-398).

73. *Poetica d'Aristotele Volgare e Latina* (1570), citado em Weinberg, i. 69. A teoria de Castelvetro, como a de muitos de seus contemporâneos, está essencialmente voltada para a questão de como obter o crédito dos ouvintes -- esse motivo retórico é que torna sua análise tão interessante no contexto do discurso do Novo Mundo, preocupado que estava este último com um problema comparável e desejoso de alterar a verdade para produzir os seus efeitos: "Em todas essas considerações da verdade histórica, ou da probabilidade natural, ou da necessidade, ou da verossimilhança, o objetivo primordial é, não a limitação da natureza com vistas a tornar o poema semelhante à natureza, mas antes a similaridade com a natureza com vistas a obter o crédito dos ouvintes" (*idem*, i. 58).

to de radical formalismo, mas esse formalismo deixa em sua esteira uma lacuna emocional e intelectual, um buraco que ameaça levar o leitor de Colombo às lágrimas ou ao riso, bem como ao questionamento da reivindicação espanhola<sup>74</sup>. Colombo tenta arrastar o leitor para o maravilhoso, para uma sensação de maravilhosamento que de fato preenche o vazio localizado no centro do rito de posse mutilado. Imediatamente depois de descrever esse rito, convém lembrar, Colombo declara que "à primeira ilha que descobri dei o nome de *San Salvador*, em memória da Divina Majestade que tão maravilhosamente concedeu tudo isto". A maravilha do presente divino é aqui, ao mesmo tempo, uma legitimação e uma transcendência do ato legal. Os procedimentos do direito romano ditam o gesto principal de apropriação, mas esse gesto é suplementado por uma incommensurável e esplêndida certeza, a do cumprimento da promessa bíblica: "Se vós, diligentemente, cumprirdes todos os mandamentos que ora vos insto a observar, amando o Senhor vosso Deus, conformando-se a seus caminhos e mantendo-se junto dele, o Senhor varrerá as nações diante de vós e podereis ocupar o território de povos maiores e mais poderosos que vós. Onde quer que assenteis as solhas de vossos pés, esse lugar será vosso" (Deut., 11:22-4).

Por si mesmo, o senso do maravilhoso não confere título; ao contrário, está associado ao desejo e nós só desejamos aquilo que não temos. Toda a vida de Colombo foi marcada pela ânsia de alguma coisa que sempre lhe escapava, pois que o reino, o Paraíso ou a Jerusalém que não conseguia alcançar, bem como suas expressões do maravilhoso, na medida em que articulam a ânsia, dão seqüência à suposição medieval de que maravilha e posse temporal segura se excluem mutuamente. Todavia, algo acontece ao discurso do maravilhoso quando se liga ao discurso da lei: a impropriedade do ritual legal para conferir título e a incapacidade do maravilhoso para conferir posse se anulam uma à outra, e tanto a reivindicação quanto a emoção são intensificadas de concerto. Nenhum dos discursos é livre e autônomo: cada qual — como, de resto, as próprias palavras individuais — extrai sua significação de seu concerto com outros motivos, tropos e atos de fala, bem como da situação em que está inserido. E há outro motivo para o concerto: sob as reais circunstâncias do primeiro contato, inexístia qualquer discurso adequado à ocasião. No estado volátil, sem precedentes, de emergência e urgência em que Colombo se vê, tudo o que disser ou fizer será defeituoso. Sua resposta consiste em jungir o mais retumbante ritual legal que pode invocar à emoção mais espalhafatosa.

Numa passagem notável a que já aludi, o mestre de Tomás de Aquino, Alberto Magno, forceja em seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles* por dar um esboço convincente da dinâmica interna do maravilhosamento:

78. Nos anos que se seguiram, ambos foram de fato provocados; as lágrimas de Las Casas, por um lado; o riso das histórias dos índios declarando que o papa estava bêbado ou louco ao pensar que podia dar o que não lhe pertencia, por outro.

mas maravilhosas que as falsas", argumenta Jacopo Mazzoni, "e não apenas no mundo natural, mas também na história humana"<sup>74</sup>. E Tasso elaborou uma teoria do maravilhoso cristão na qual a verossimilhança é conferida pela fé: "Uma e mesma ação pode, portanto, ser ao mesmo tempo maravilhosa e verdadeira; maravilhosa se a considerarmos em si mesma e presa às limitações naturais; verdadeira se a considerarmos à parte dessas limitações com respeito à sua causa, que é uma força sobrenatural apta e acostuada a produzir tais maravilhas"<sup>75</sup>.

Na Renascença, a teoria estética do maravilhoso surge associada à sutileza de grandes dificuldades e a uma estranha mescla de acaso e intenção humana (Castelvetro); ao espetáculo do inesperado ou extraordinário (Rolandelli); a paixões, reversões e descobertas (Vettori); à reconciliação da unidade e variedade (Tasso); a mudanças súbitas e surpreendentes da narrativa (Denones, Talenti), ou aos efeitos do medo e do assombro associados a sentimentos religiosos e, portanto, à sublimidade e gravidade superiores (Patrizi)<sup>76</sup>. Virtualmente todas essas categorias estéticas estão implicadas no uso insistente que Colombo faz do maravilhoso, não, é claro, porque ele deliberadamente aluda a elas — quase todas só foram plenamente articuladas bem mais tarde —, mas porque emergem da mesma matriz cultural que moldou sua linguagem e suas percepções.

Já agora estamos talvez em posição de compreender por que o termo é tão importante para ele e como se relaciona com o ritual legal graças ao qual reivindica as Índias para a Espanha<sup>77</sup>. Esse ritual encerra, como vimos, um defeito, um absurdo, uma trágica invocação da possibilidade de uma recusa que, de fato, não se pode conceber que ocorra: *y no me fué contrario*. A declaração legal poderia ter acontecido dentro de um espírito

74. *Discorso in Difesa della "Commedia" del Divino Poeta Dante* (1572), in Allan H. Gilbert, *Literary Criticism: Plato to Dryden*, Detroit, Wayne State University Press, 1962, p. 371. Cf. Lorenzo Giacomini: a hipótese "agrada pelo maravilhoso, pelo demonstrar que uma coisa não acreditada pode vir prontamente a ocorrer" (*Sopra la Purcazione della Tragédia* [1586], in Weinberg, I, 628).

75. *Discorsi del Poema Heronico* (c. 1575-80), in Weinberg, I, 341. Tasso, escreve Weinberg, "pensa no maravilhoso como consistindo nos eventos que não entram na probabilidade natural. Como, então, podem ser críveis e aceitáveis no poema? A resposta está nas crenças, e mesmo na fé, dos ouvintes. Pois os cristãos acreditam nos milagres da Bíblia, sabem que são verdadeiros, embora sejam improváveis. É esse o único tipo de credibilidade que o poeta busca" (I, 630). Vejete-se para um precedente pitagórico, a observação de Aristóteles de que "há uma probabilidade de as coisas acontecerem também contra a probabilidade" (*Metafísica* 25, 1461<sup>a</sup>15).

76. Todas essas posições podem ser encontradas em Hatthaway, *passim*.  
77. É importante reconhecer que esse uso do termo "maravilhoso" não é assintótico individual de Colombo; é a marca de um efeito emocional compartilhado e de uma retórica comum. Dêi, por exemplo, o dr. Chancu que acompanhou Colombo na segunda viagem, notar que os nativos "têm muitos utensílios, tais como machadinhos e machados, feitos de pedra, tão bonitos e bem-feitos que é maravilhoso ver como são capazes de produzi-los sem ferro" (I, 68). Mesmo quando Chancu exprime aversão pelos nativos, fá-lo no idioma do maravilhoso. "Esse povo", escreve ele, "é tão degradado [*tan bestial*] que não têm inteligência bastante para procurar outro lugar adequado onde viver. Quanto aos que vivem na praia, é maravilhoso que tão barbaramente eles constroem [*tan maravillosa e tan bestialmente edifican*]." É notável, contudo, quão infreqüentemente Colombo usa a linguagem do maravilhoso para exprimir, como faz Chancu-aqui, sua desaprovacão ou desprezo.

A sensação de maravilhamento é delimitada como uma colubrificação e suspensão do coração causada pela estupefação ante a aparência singular de algo portentoso, tão grande e tão inusitado que o coração sente uma titubação. Assim, o maravilhamento lembra o modo em seu efeito sobre o coração. Logo, efeito do maravilhamento, então, que é a construção e a sistole do coração, brota de um desceio não satisfeito, não concreto, para conhecer a causa daquilo que parece portentoso e imitado. Assim foi no começo, quando os homens então ainda indóveis começavam a filosofar. Ora, o homem que fica perplexo e se maravilha aparentemente não conhece. Portanto, o maravilhamento é o movimento do homem que não sabe por si mesmo descobrir o fundamento daquilo que o espanta, nem determinar sua causa... Tal a origem da filosofia?<sup>79</sup>

O maravilhamento não é um estado sólido; é, por natureza, instável, movido, e não apenas o signo, mas o principal instigador do movimento. Para Alberto Magno o movimento executado pelo maravilhoso oscila entre o vazio da ignorância e a plenitude da compreensão filosófica<sup>80</sup>. Obviamente, o maravilhamento não conduz Colombo à filosofia, mas, em resposta ao dom portentoso e inusitado de Deus, arrasta-o para um ato que está estreitamente ligado, na Idade Média e na Renascença, à filosofia: o ato de nomear. Essa nomeação tem certamente muito a ver com a manifestação do poder através de títulos epônimos — daí Fernandina, Isabela, Ilha Joana (por príncipe João), já que tradicionalmente as ilhas têm terminações femininas). Além disso, o ato legal de posse envolvia costumeiramente a nomeação, pois os juristas da coroa “acreditavam que ninguém poderia reivindicar apropriadamente uma cidade sem nome e que uma província sem nome mal poderia ser considerada uma província”<sup>81</sup>. Todavia, há mais coisas envolvi-

das aqui do que formalidade legal. Os primeiros dois nomes — San Salvador e Isla de Santa María de Concepción — sugerem de novo que a afirmação da posse está relacionada, no imperialismo cristão, com a oferta de um presente valioso. E essa oferta, por seu turno, relaciona-se com um conhecimento superior, o conhecimento da verdade.

Quando, em Gênesis 2: 19, Adão dá nomes aos animais, os comentários medievais interpretam o gesto como um ato de *compreensão* maravilhosa. Martinho Lutero segue uma longa tradição exegética quando glosa assim o versículo:

Aqui, novamente, somos lembrados do conhecimento superior e da sabedoria de Adão, que foi criado em inocência e probidade. Sem nenhuma iluminação nova, somente devido à excelência de sua natureza, ele contempla todos os animais e chega assim a tamanho conhecimento de sua natureza que consegue dar a cada um um nome condizente, que se harmoniza com sua natureza<sup>82</sup>.

Tal compreensão, prossegue Lutero, está ligada ao poder: “Dessa iluminação também se seguiu, é claro, o domínio sobre todos os animais, algo que igualmente se depreende aqui, pois foram nomeados de acordo com a vontade de Adão. Assim, graças a uma simples palavra, ele pôde compelir leões, ursos, javalis, tigres e o que mais havia entre os mais notáveis animais a fazer o que convinha à sua natureza” (pp. 119-120). Segundo Francis Bacon, quando o homem “é capaz de chamar as criaturas por seus verdadeiros nomes, é também capaz de mandar nelas”<sup>83</sup>.

Talvez Colombo tenha imaginado estar nas imediações do Paraíso, mas sabia igualmente ser o herdeiro do pecado de Adão devido ao qual, observa Lutero, perdemos o Paraíso juntamente com o poder de aplicar nomes primais e coagir por meio da nomeação. Em sua carta, além disso, Colombo torna claro que está encontrando, não um mundo que nunca antes fora nomeado, mas um mundo de nomes estrangeiros: “Os índios chamam-na ‘Guanahani’”. Seu ato consiste, pois, em cancelar um nome já existente<sup>84</sup>. Mas por que Colombo, diferentemente de Marco Polo ou Mandeville, insiste em renomear as terras que encontra? Para que deveria conferir a cada ilha “*una nombre nuevo*”? Para, segundo ele próprio, comemorar o maravilhoso presente do Salvador. O ato fundador do imperialismo cristão é um batismo<sup>85</sup>. Semelhante

79. Alberto Magno, trad. ingl., em J. V. Cunningham, *Wise and Wonder*, Denver, Denver University Press, 1951, pp. 79-80. Muito devo à tese de Cunningham sobre o maravilhamento. A intensidade da experiência que Alberto Magno está tentando definir parece-me um pouco maior no original:

*Nam omnes homines qui nunc in nostro tempore et primam ante nostra tempora philosophati sunt, non sunt nisi ad philosophandum nisi admittive. Admittentem autem vocamus agoniam et suspensionem cordis in stuporem prodigii magis in sensum apparentis, ita quod eor. syvolem patitur. Propter quod etiam admiratio aliquid simile habet timori in motus cordis, qui est ex suspensione. Hujus igitur motus administrationis in agonia et systole cordis est ex suspensione desiderii ad cognoscendam causam: entis quod apparet prodigiis: et tunc a principio cum adhuc radices philosophandi inceperunt, mirantes erant quaedam dubitationibus que paratiora erant ad solvendum, sicut Pythagorici de numerorum passionibus, est de pari et impari, et perfecto et abundanti et diminuto numero... Qui autem dubitant et administrant, ignorans videntur est enim admiratio motus ignorantis procedentis ad inquirendum, ut sciant causam ejus de quo mirantur: ejusque signum est, quia ipse Philonites secundum hunc modum Philosophus est: quia fabula sua construat ab ipso ex mirandis (vi, 30).*

(In Alberto Magno, *Opera Omnia*, ed. Augustus Borgnet, 20 vols., Paris, Ludovici Vives, 1890, vi, 30 [1 Metaphysicorum, tract. II, caput vi].)

80. Numa exposição à versão desse capítulo que apresentei na Universidade de Chicago, o professor Arnold Davidson sugeriu que é importante não confundir a teologia do maravilhoso de Alberto Magno com a estética do maravilhoso que discuti anteriormente. Para o poeta, despertar o maravilhamento é uma das finalidades da arte; para Alberto, o maravilhamento se esgota e desaparece quando a mente vem de fato a compreender os fenômenos com que deparou. A distinção parece-me significativa, mas afirmo aqui que ela é desconstituída pelas circunstâncias históricas reais em que Colombo se encontrava. Podemos, com efeito, tomar a desparição do maravilhamento como um modelo para o modo com que o título legal absorve o poder potencialmente destrutivo do maravilhoso, poder que nessas circunstâncias extrinsecas a formalidade legal não obstante necessita, a fim de compensar a deficiência em seu centro.

81. George R. Stewart, *Names on the Land: A Historical Account of Place-Naming in the United States*, ed. rev. (Boston, Houghton Mifflin, 1958), 12. Stewart cita a “Instrução dada por el Rey à Pedrafra

Dávila”: “Ali chegando por boa providência, primeiro que tudo deveis dar um nome à região como um todo, bem assim as cidades, aldeias e lugares”.

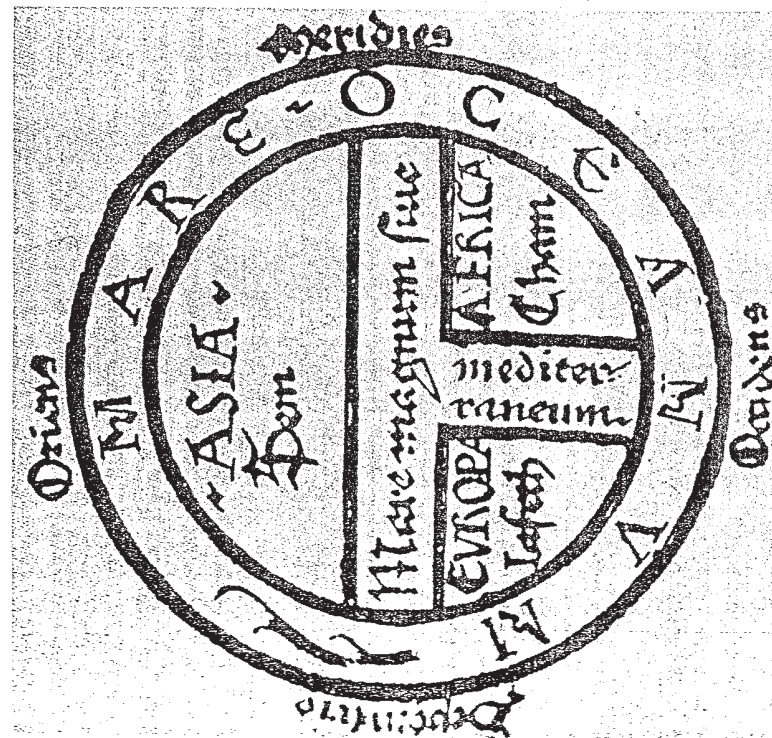
82. *Lutero's Works*, vol. I: “Lectures on Genesis”, caps. 1-5, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis, Concordia Publishing House, 1958, p. 119.

83. Francis Bacon, in *A Selection of His Works*, ed. Sidney Warhaft, Nova York, Odyssey, 1965, p. 21.

84. Trata-se pois de uma renomeação, como a renomeação de Jacó depois de sua luta com o homem misterioso. “Perguntou-lhe então: ‘Como te chamas?’ Ele respondeu: ‘Jacó’. Então disse: ‘Já não te chamarás Jacó, e sim Israel, pois lutaste com Deus e com os homens, e prevaleceste’” (Gên. 32: 27-9). Esse contexto colocaria Colombo na posição do mensageiro de Deus.

85. Ver Rudolf Schmeckeburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, trad. ingl. G. R. Beasley-Murray, Nova York, Herder & Herder, 1964, p. 20: “Dur nome a uma pessoa tem o significado de ligar o batizado a



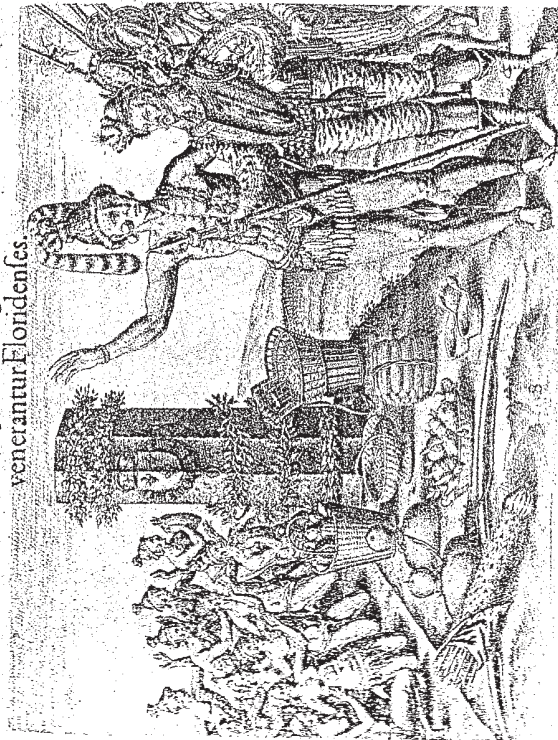


1. Um mundo com centro em Jerusalém: mapa "T em O" de Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, Augsburg, 1472. Primeiro mapa-múndi saído das tipografias européias. Newberry Library.



2. As maravilhas do Oriente: de uma edição espanhola das *Viagens de Mandeville (Libro de las Maravillas del Mundo Llornado Seba Dei)*, 1547. Houghton Library, Harvard University.

Columnam à Praefecto prima navigatione locatam VIII.  
venerantur Floridenses.



3. Marcos de posse: Athore mostra a Laudonnère o padirão erigido por Ribault e ora adorado pelos índios. Extratido de Theodor de Bry, *America*, parte I (1591), grav. VIII. Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Indi Hispaniarum srientibus, aurum lique. XX.  
facum infundunt.



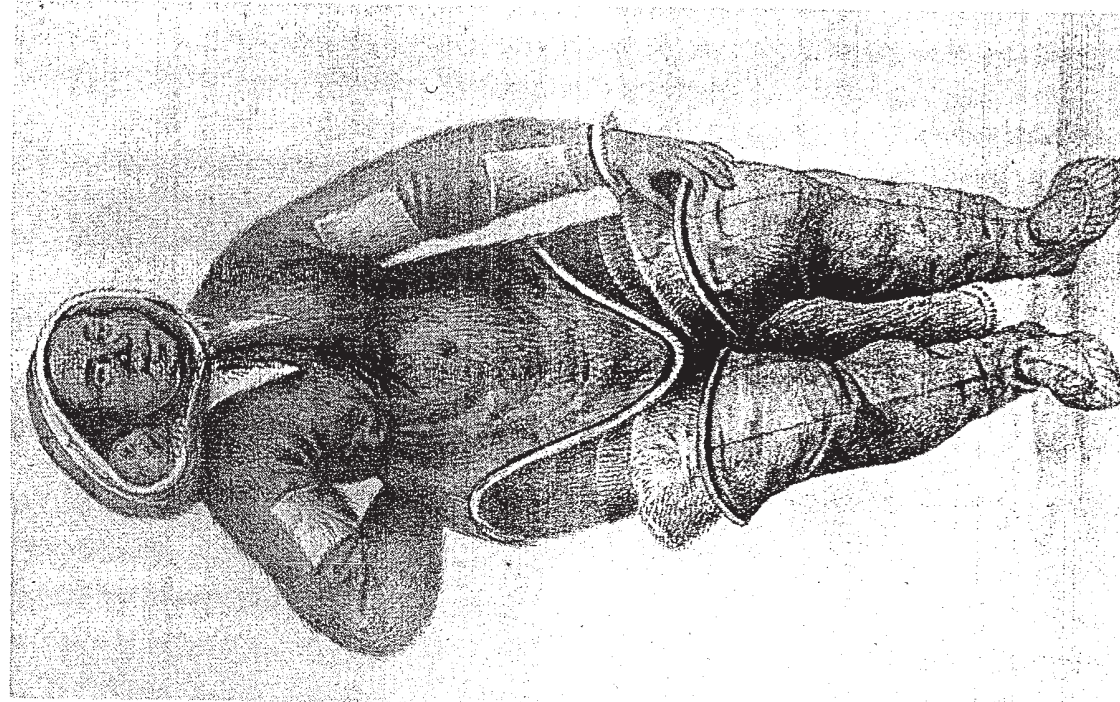
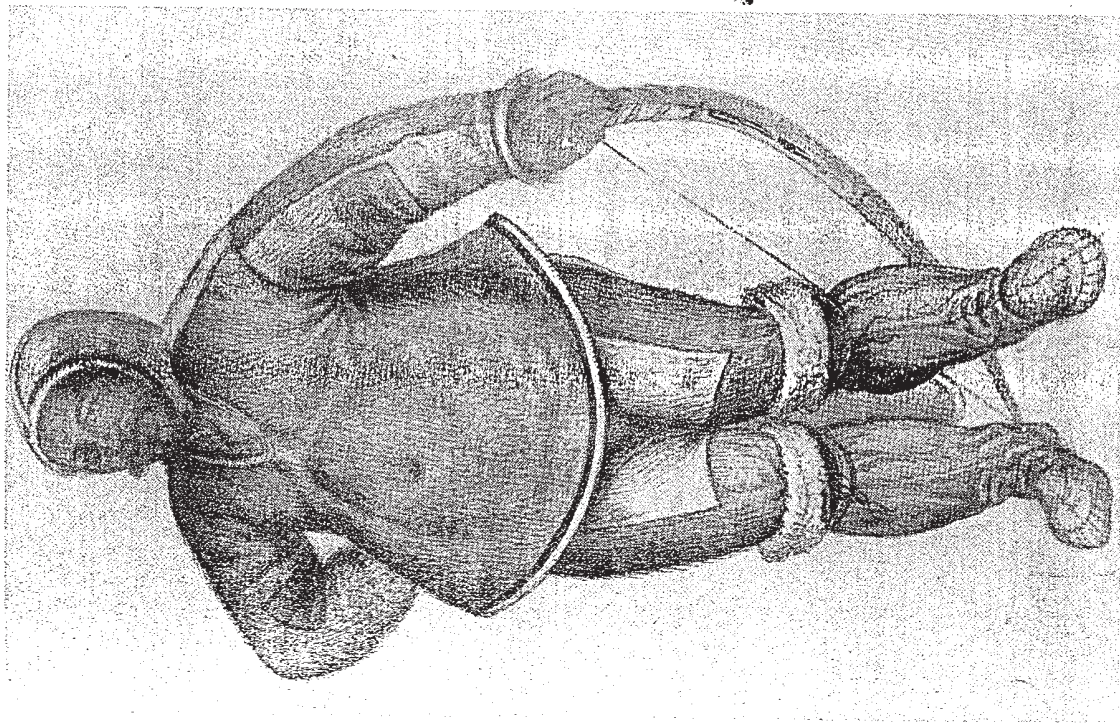
4. A "sede" de ouro dos espanhóis aplacada: índios despejam ouro derretido na boca de um cativo. Extratido de Theodor de Bry, *America*, parte IV, grav. XX. Bancroft Library, University of California, Berkeley.



5. Bupiraugas de presente: criança algonquina com boneca de fabricação inglesa. Aquidreia de John White. British Library.



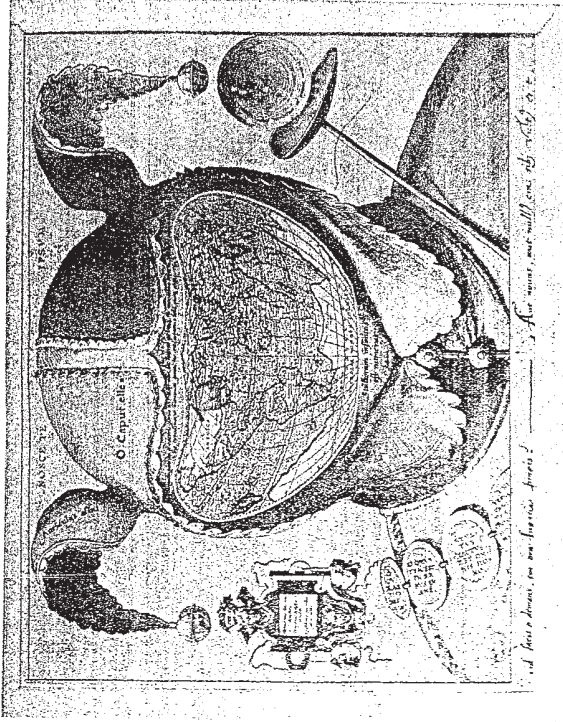
6. Presente de artigos necessários: habitantes da Guiana trazem alimentos para Sir Walter Raleigh. Extrato de Theodor de Bry, *America*, partes VII e VIII (1599). Bancroft Library, University of California, Berkeley.



718. Nativos pintados por europeus: homem, mulher e bebê esquimó. Cópia de desenhos de John White, 1577. Curadores do British Museum.



9. Escaramuça entre ingleses e esquimós. Cópia de um desenho de John White. Curadores do British Museum.



10. Viagem como loucura. Mapa anônimo baseado em original de Ortélio, emoldurado na viseira do chapéu de um bufão, c. 1600. Douce Portfolio 142 (92). Bodleian Library, Oxford.

Batismo acurta o cancelamento do nome nativo – o apagamento de uma identidade estranha, talvez demoníaca – e, portanto, uma espécie de renovação: ele é, ao mesmo tempo, um exorcismo, uma apropriação e uma dádiva. O batismo é, então, a instância culminante do maravilhoso ato da fala: no enlevo do próprio nome, o movimento da ignorância para o conhecimento, a tomada de posse e a atribuição de identidade são fundidos num momento de puro formalismo lingüístico.

No primeiro contato, Colombo apanhou vários nativos a fim de utilizá-los como informantes e intérpretes. Seis sobreviveram à viagem de volta à Espanha e, numa cerimônia pomposa, foram batizados, com Fernando, Isabel e o Infante atuando como padrinhos<sup>86</sup>. O nativo mais esperto, o mais serviçal para com os espanhóis, recebeu o sobrenome do próprio Colombo e o nome cristão de seu primeiro filho: Don Diego Colón. A magia da renomeação estendeu-se ao próprio Colombo: depois da Descoberta, em lugar de "Cristóbal", ele passou a assinar suas cartas com "Christoferens", "aquele que carrega Cristo"<sup>87</sup>. E, de acordo com o cosmógrafo Sebastian Münster, o rei da Espanha sugeriu que Colombo fosse chamado, não *Almirante*, mas *Admirans*, "aquele que se maravilha"<sup>88</sup>. Esse alegre batizado sintetiza a trajetória que vinimos seguindo: do ritual legal, através da experiência do maravilhoso, à compreensão mística e ao poder apropriador do ato de nomear. A reivindicação de posse estriba-se no poder de maravilhar-se.

À medida que a visão de Colombo ia decrescendo com os anos, ele parece ter investido mais e mais suas esperanças de posse no maravilhoso poder do nome. Recuando o olhar para os tempos da busca infrutífera de apoio real, declara que jamais perdera a esperança porque "Deus falara claramente daquelas terras pela boca de Isaías, em diversos passos de seu Livro, assegurando que da Espanha o Seu sagrado nome deveria ser proclamado nelas" (ii, 4). Portanto, o primeiro ato de nomeação de Colombo – San Salvador, para Guanahani – é a realização de uma profecia bíblica<sup>89</sup>. Renomeação é, paradoxalmente, realização do velho. Se o ato de nomear conforma

essa pessoa de modo que o batizado lhe pertença. Isso é confirmado por exegese; pois a consequência e o efeito do batismo "em nome" de Cristo pode ser inferida de um exame da asserção de Paulo "você pertence a Cristo". (Devo essa referência a Michael Ruggissis.)

86. Morrison, *Admirals*, p. 360.

87. Ver Paolo Emilio Taviani, *Christopher Columbus*, Paris, 1980, pp. 38-40.

O filho de Colombo, Fernando, escreveu sobre o "mistério" do nome de seu pai e vinculou esse mistério ao batismo original: "Se considerarmos o sobrenome comum de seus ascendentes, poderemos dizer que ele era realmente Colombo, ou Pombó, porque levou a graça do Espírito Santo a esse Novo Mundo que descobriu, mostrando às gentes que não O conheciam. Quem era o arrado filho de Deus, como o fez o Espírito Santo na figura do pombo quando São João batizou Cristo; e porque sobre as águas do oceano, como o pombo da arca de Noé, ele conduziu o ramo de oliveira e o óleo do batismo para mostrar que as gentes que tinham estado encerradas na arca dos trevas e da confusão levavam gozar de paz e união com a Igreja" (citado em Pauline Moffitt Watts, "Prophecy and Discovery", p. 101).

88. *First Images*, ii, 619.

89. Ver, de Colombo, *Libro de las Profecías*, in *Recallata di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana pel quarto centenario dalla scoperta dell'America*, Roma, Ministero Della Pubblica Istruzione, 1894, pt. I, vol. II, *Scritti di Cristoforo Colombo*, ed. C. de Lollis, pp. 76-160. Na



Fig. 1. O batizado de um nativo por Colombo. (Cópia de uma gravura em madeira de 1492, atribuída a Martin Schongauer. O original encontra-se no Museu de História da Arte, Viena, Áustria.)

Tupinambás das costas brasileiras (antiquíssima xilografia alemã, Augsburgo ou Nuremberg, c. 1505). Notar a conjunção de domesticidade e horror. The Spence Collection, New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundation.

o mundo à palavra, Colombo acredita, ao mesmo tempo, que finalmente a palavra se conforma ao mundo<sup>90</sup>. No dizer da Escritura, "o que significa o seu nome, isso ele é" (Samuel, I, 25:25).

Em sua derradeira viagem ao Novo Mundo, já desesperado, cercado de nativos hostis, "completamente só, com febre alta e num estado de grande exaustão", Colombo adormece e ouve uma "voz piedosa" que lhe fala de seu próprio nome:

O louco e tardo em crer no teu Deus, o Deus de todas as coisas, e em servi-lo! Que nome fez Ele por Moisés ou seu servo Davi? Desde que nasceste, Ele te teve em Seu mais ex-tremoso cuidado. Quando chegaste à idade adequada, Ele fez teu nome soar maravilhosamen-te na terra *maravilhosamente lizo sonar tu nome en la tierra*.

Já agora não é o nome divino, mas o do próprio Colombo que está no âmago da maravilha. E agora, na mente e no texto de Colombo, a conjugação da terra, do maravilhoso e do nome produz uma posse absoluta, não para o rei e a rainha da Espanha, mas apenas para ele. "Os índios, que são tão rica parte do mundo", continua a voz misteriosa,

Ele te deu por coisa própria; tu os dividiste como quiseste e Ele te habitou a fazê-lo. Das barreiras do Mar Oceano, fechadas com tão poderosas cadeias, Ele te deu as chaves; e foste obedecido em muitas terras, e entre cristãos ganhaste fama honrosa. Terá feito Ele mais pelo povo de Israel, ao tirá-lo do Egito? Ou por Davi, a quem de pastor fez rei da Judéa?<sup>91</sup>

Ao menos por um momento — de perfeita maravilha e loucura posses-siva — Colombo se tornou rei da Terra Prometida.

certa inebriada aos monarcas católicos com que tencionava introduzir o *Libro das Profecias*, Colombo diz que seu decurso de navegar para ocidente foi inspirada pelo Espírito Santo: "Animado por um fogo celestial, recorri a Vossa Alteza: todos os que ouviram falar de minha empresa zombaram dela: todas as crenças que adquiri de nada me serviram: sete anos passei em vossa real corte, discutindo o caso com pessoas de stábilida autoridade e versadas em todas as artes, e no fim ellas se persuadiram de que tudo era vão. Só em Vossa Alteza permaneceram a fé e a constância. Quem duvidará que essa luz provinha das Sagradas Escrituras, iluminando assim a vós como a mim com raios de maravilhoso esplendor? [*em rays of charity maravillosos*]. Trad. ingl. in John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª ed. rev., Berkeley, University of California Press, 1970, p. 20. Para o original, ver *Raccolta di documenti*, pp. 79-80.

Sobre Colombo e profecia, ver Pauline Moffitt Watts, "Prophecy and Discovery", pp. 73-102; Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Londres, SPCK, 1976, pp. 128-129. No leito de morte, Colombo vestiu o hábito de franciscano.

90. Para a noção da terra "conformado-se" ao nome, ver o relato que Colombo fez de sua terceira viagem: "Chamei a esse lugar *Jardines*, porque correspondia a esse nome [*porque así conforman por el nombre*] (Jane II, 24). Ver igualmente o nome de Trindade (ii, 12). Há, evidentemente, em tal nome um elemento tanto de esperança mágica como de sagacidade tática. Para um cético vislumbra de última, ver López Váz (1586), in Puchas XII, 292: "O descobridor dessas ilhas chamou-lhes Ilhas de Salomão, para que os espanhóis, supondo fossem os filhos onde Salomão mandava buscar Ouro para adornar o Templo em Jerusalém, pudessem achar mais desejável ir habitá-las".

91. A referência às chaves é parafraseada da *Medéia* de Séneca. Sobre Colombo e a figura de Davi há uma literatura substancial, incluindo um longo debate acerca do lugar do judaísmo no pensamento de Colombo. Ver Alain Milhou, *Colón y su Mentalidad Mesiánica*, especialmente pp. 230-251; Juan Gil, *Colón y la Casa Santa*, "Historiografía y Bibliografía Americanistas", E.E.H.A., 21: 125-135, 1977.

Em sua terceira viagem ao Novo Mundo, Colombo ancorou numa ilha a que deu o nome de Trindade<sup>1</sup>. Uma grande canoa com vinte e quatro homens armados de arcos e flechas, empunhando escudos de madeira, acercou-se do navio. A visão impressionou Colombo; os índios, escreve ele, eram "bem-proporcionados, não negros, mas mais brancos que outros que avistamos nas Índias, bastante graciosos e de belos corpos, cabelos compridos e lisos, cortados à moda de Castela" (ii, 14). Observou algo mais: "Trazem a cabeça envolta em mantilhas de algodão, coloridas e finamente trabalhadas que eram, creio eu, *almatazes*". *Almatazes* eram véus ou mantilhas usadas pelos mouros da Espanha, quase sempre como cobertura, e lembravam os turbantes das Índias Orientais pintados em iluminuras de Mandeville e Marco Polo. Mas os nativos de Trindade faziam outro uso deles: "Apresentam-se com outros desses panos em volta do corpo, em substituição aos calções".

Como bem notou Tzvetan Todorov, Colombo era menos um observador infatigável que um infatigável leitor de signos, e os detalhes que ele registra aqui e em outros lugares não constituem tentativas de captar o mundo tal qual este se apresentava a seus olhos, e sim compilações de sinais

1. Las Casas cita Colombo: "Aproouve a Nosso Senhor, por Sua exultada majestade, que primeiro se avistasse sem três montanhas, digo três montanhas, todas ao mesmo tempo e de um só relance. De Sua bondade. Seu exultado poder me guia, e de tal modo que Ele recebe muito serviço e Vossas Altezas muito prazer, visto ser certo que o descobrimento dessa terra neste lugar foi tão grande milagre quanto o descobrimento de terra na primeira viagem" (*Select Documents*, ed. Jane, II, 13).

significativos". A idéia da descoberta acarretando um ato de representação narrativa sustentada e altamente particularizada das diferenças era totalmente estranha a ele; tinha pouco ou nenhum interesse em levar de volta uma descrição rica e circunstanciada das terras que havia descoberto. Antes de seu embarque em 1492, passara anos coletando sinais, e semelhante atividade estabeleceu o padrão básico de suas observações posteriores.

Assim, por exemplo, vemo-lo anotar à margem de seus livros que, nos Açores, o mar lançara à praia os corpos de dois homens mortos que "pareciam grosseiros de rosto, com aparência diferente da dos cristãos"; ou ainda: "Em Galway, na Irlanda, um homem e uma mulher de aparência extraordinária chegaram à terra em dois troncos de árvore"; mais: 450 léguas a oeste do cabo de São Vicente, um piloto português recolheu a bordo "um pedaço de madeira artificialmente trabalhado, mas não, conforme ele julgou, com ferramenta de ferro". O diário de bordo de Colombo que cobre sua grande viagem de 1492 sugere uma espécie de obsessão com tais sinais, aliás bastante compreensíveis nas circunstâncias:

[Setembro, 17] Avistaram muita erva, com frequência, vegetação proveniente de rochas, vindida de oeste; julgaram então estar próximos de terra.

[...] Avistaram mais vegetação ainda, que parecia originária de rios, onde descobriram um ranquejo vivo que o Almirante recolheu proclamando que aqueles eram sinais inequívocos de terra... Perceberam inúmeros delfins e os homens da *Niña* mataram um. O Almirante então afirmou que aqueles indícios vinham do oeste, e espero em Deus Todo-Poderoso, em cujas mãos estão todas as vitórias, que logo Ele nos dê terra (*Diário*, pp. 33-35).

[Setembro, 18] Surgiu ao norte uma grande massa de nuvens, sinal de terra próxima (*Diário*, p. 35).

[Setembro, 19] Caíram algumas gotas de chuva sem vento, sinal seguro de terra próxima (*Diário*, p. 37).

[Setembro, 20] Dois atobás sobrevoaram o navio, e mais tarde outro, sinal de terra próxima (*Diário*, p. 37).

Três semanas mais tarde, Colombo e seus marinheiros ainda notavam sinais:

[Outubro, 11] Avistaram procelárias e um junco verde perto do navio. Os marujos da *Pinta* perceberam uma vara e um bastão, e recolheram a bordo outro pequeno bastão que parecia ter sido trabalhado com ferro, e um pedaço de vara, e mais vegetação originária de terra, e uma pequena tábua. Os homens da *Niña* também perceberam sinais de terra e um pequeno bastão cravejado de cristais. Graças a esses sinais, todos respiraram mais aliviados e se alegraram (*Diário*, pp. 57-59)<sup>4</sup>.

2. Ver Tudorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trad. ingl. Richard Howard, Nova York, Harper & Row, 1984, orig. ed. francesa, 1982, pp. 14-50.

3. In David B. Quinn (ed.), *New American World: A Documentary History of North America to 1612*, 5 vols., Nova York, Arno Press & Hecior Bye, 1973, I, 77, 134, 76.

4. Existem interessantes diferenças entre os sinais que Colombo reuniu nos anos anteriores à sua viagem e os que reuniu na própria viagem, sinais codificados no lugar onde são encontrados: o pedaço de madeira colhido no cabo de São Vicente era interessante porque não parecia ter sido trabalhado pelo ferro e por-

Esses sinais, os últimos dos quais foram coletados literalmente na véspera da descoberta, servem de confirmação e promessa: confirmação de uma teoria, promessa da realização de um desejo. Podemos vislumbrar, em cada anotação, uma pausa, uma cesura que assinala a tensão entre o visual e o verbal, entre o ver e o ler. O visual parece inerentemente particularizador: *este* fragmento de vegetação marinha, *este* pássaro; o verbal inerentemente generalizador e abstrativo: vegetação marinha e pássaro são registrados como sinais de uma terra ainda invisível e vaga, mas teoricamente necessária. A tensão não revela uma diferença estável ou absoluta entre visão particular e linguagem geral: as observações de Colombo não apenas chegaram até nós inteiramente por escrito, como seu próprio ato de escrevê-las – e talvez o de vê-las em primeiro lugar – depende de uma estrutura de expectativa e percepção na qual o mundo está pelo menos tão comprometido quanto o olho. Mais: a forma do registro do diário apresenta primeiro, caracteristicamente, a visão material e só depois seu significado; o espaço entre ambos – aquilo a que chamei cesura – é o local da descoberta, onde o poder explanatório da escrita repetidamente subjugava a opacidade dos objetos visuais tornando-os signos transparentes.

Ou seja, as visões são importantes unicamente em relação ao que Colombo já conhece e ao que ele pode escrever sobre elas com base nesse conhecimento. Se não cumprem a promessa, são apeadas de sua condição de signos e não mais consideradas. Afinal de contas, Colombo saiu a descobrir o mundo do *conhecimento*, ainda que por uma rota desconhecida, depois de ler Marco Polo e Mandeville. Como escreve Tudorov, Colombo "sabe de antemão o que vai achar; a experiência concreta af está para ilustrar uma verdade já possuída, não para ser interrogada segundo regras preestabelecidas a fim de se buscar a verdade"<sup>5</sup>.

O paradoxo do signo pleno de significação – ou deveríamos dizer, simplesmente, pleno? – é que ele é vazio no sentido do oco ou transparente: um vidro através do qual Colombo olha para encontrar o que espera encontrar, ou, mais acuradamente quem sabe, uma palavra estrangeira que ele quer construir gramaticalmente e incorporar à sua própria língua. No final do século XVI, Richard Mulcaster chamou espiritualmente essa incorporação – o processo de adaptar as "estranhezas" de outras línguas "às regras de nossa escrita" – de *enfranchisement* (franquia)<sup>6</sup>. O signo que Colombo não pode franquear, que se mostra irredutivelmente estranho ou opaco, está em vias de perder sua con-

tinto sugeria uma cultura distinta da europeia; o pedaço de madeira colhido em 11 de outubro era interessante porque parecia ter sido trabalhado pelo ferro e portanto sugeria a proximidade das Índias.

5. Tudorov, *Conquest of America*, p. 17. Devo sublinhar que Tudorov está descrevendo uma tendência, mais que um hábito invariável da mente. Às vezes Colombo era de fato capaz de usar sinais inesperados para formular novas hipóteses. Diz, por exemplo, na face de uma leitura aparentemente anômala nos bússolas magnéticas dos navios, Colombo ter proposto que era a estrela Polar que se mexia, e não as agulhas.

6. Richard Mulcaster, *The First Part of the Elementarie* [1582], Menston, Scolar Press, 1970, cap. 22. Para uma notável leitura desconstrutiva dos *Elementarie* de Mulcaster, ver Jonathan Goldberg, *Writing Matters: From the Hands of the English Renaissance*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1990, pp. 28-55.



dicação de signo. É, que, aqui, a opacidade só pode assinalar um obstáculo no caminho do cobijado acesso ao conhecido.

Assim, num certo sentido, a melhor viagem será aquela em que se aprende de quase nada: a maior parte dos sinais simplesmente confirmarão o que já se sabe! Colombo escreveu, sem dúvida, que "quanto mais longe se vai, mais se aprende" (*andando más, más se sabe*) (iii, 43). Mas o contexto em que ele insere esse provérbio absolutamente banal é revelador: argumenta que a superfície do globo tem mais terra seca do que os geógrafos gregos e árabes, ou o "vulgo", supõem. O apelo de Colombo à experiência apenas, conforma o Livro de Fedras e uma multidão de autoridades para quem, "das sete partes do mundo, seis são descobertas e outra submersa" (ii, 40-42). A experiência é indicio de que Colombo — como Petrus Comester, Nicolau de Lira, Santo Agostinho, Santo Anbrosio e o cardeal Pedro de Aliaco, entre outros — estava absolutamente certo. O ponto importante não é que essa visão acabou se revelando irremediavelmente errada, mas que o conhecimento prático, as observações reais e os acontecimentos registrados confirmaram aquilo em que Colombo já acreditava. A não ser assim, não servem de base para hipóteses novas, radicalmente diferentes. Somente quando esses rebaixamentos se tornam constantes e a pressão para articular o conhecido no local da diferença geográfica e cultural se faz esmagadora é que o próprio sistema representacional muda significativamente. Ora, até Colombo resistia violentamente a semelhante mudança.

Há também outro sentido no qual a leitura que Colombo faz dos sinais tende a confirmar aquilo que ele já conhece. Em seu apontamento de 12 de outubro de 1492, no diário de bordo, ele volta a atenção para os corpos nus dos nativos e tenta decifrar o que vê:

Notrei que alguns apresentavam marcas de ferimentos no corpo e perguntei-lhes, por sinais, do que se tratava; mostraram-me como os habitantes das outras ilhas chegaram e quiseram capturá-los, e como se defenderam; supus, e ainda supombo, que aquela gente veio para cá de terra firme para escravizá-los [por *captivos*] (*Diário*, p. 67)<sup>8</sup>.

7. Se tal visão da viagem parece implausível, considere-se o epigrama de Ben Jonson a William Roe:

Roe (priz-me chamá-lo assim), viés conhecer agora  
Países e climas, costumes e homens,  
Extrair e escolher o melhor desse conhecimento,  
Converzá-lo em sangue e fazê-lo teu.

Possam os ventos ser tão brandos como o hábito de um beijo;  
Os amigos o esperam aqui, e que todos os seus fins,  
Como no princípio aqui, sejam puramente amenos.

É, perfetos num círculo que sempre se fecha.  
Assim quando, felizes com teu regresso, te vimos  
Com teus primeiros pensamentos, de volta ao lar,  
Que cada qual inspire ao outro esta voz:

Esse é o bom Enéias, que atravessou o fogo,  
Os mares, as borrascas, os tormentos; e, tendo embarcado para o inferno,  
Regressou são e salvo. Esse homem trabalhou bem.

8. Talvez, tomado de excitação ou exaustão, Colombo registrou o dia 12 de outubro com a data de 11 de outubro.

Aquele foi, convém lembrar, o primeiro dia de contato entre europeus e nativos, e seremos sensatos mostrando-nos céticos quanto à troca de sinais que Colombo reporta. Suponho que devamos imaginar Colombo tocando ou indigando as feridas e então gesticulando a pergunta "por quê?" ou "quem fez isto?"; os nativos, por seu turno, acenaram para uma das outras ilhas visíveis à distância e então dramatizaram a invasão, a resistência, a captura. No entanto, charadas e pantomimas dependem de uma linguagem gestual compartilhada, capaz de substituir a fala; como sabe muito bem a pessoa que tentou fazer a pergunta mais simples numa cultura dotada de linguagem gestual diferente, o intercâmbio do tipo descrito por Colombo mostra-se cheio de dificuldades. Colombo ainda vai além do próprio intercâmbio declarando que acredita (*yo crey, e crey*) não terem os invasores vindo das ilhas apontadas pelos nativos, mas do continente que ainda não viu, e que o propósito das invasões fora a captura.

Se perguntarmos por que chegou a tal conclusão a partir de cicatrizes e uns poucos gestos — por que seu discurso (precursor de muitos outros que se seguirão) é uma representação fantasmagórica da certeza peremptória em face da ignorância espetacular —, a resposta residirá em parte em sua convicção de estar perto do interior da China. Mas, para além dessa convicção, existe talvez uma fonte de certeza mais profunda: ao olhar os corpos dos nativos, ele lhes percebe a literal vulnerabilidade (algo que vivia oculto por baixo das armaduras dos europeus). Imediatamente depois de consignar sua crença de que os habitantes do continente vieram para levar aqueles nativos em cativo, ele prossegue:

Podem dar servos bons e inteligentes, pois noto que respondem prontamente ao que lhes é perguntado; creio igualmente que se tornariam cristãos com muita facilidade, porquanto, segundo me pareceu, não têm religião alguma. Se Deus quiser, ao tempo de minha partida, levarei uns seis deles à presença de Vossa Alteza, a fim de que aprendam a falar. Quanto a animais, por estas plagas só o que vi foram papagaios. (*Diário*, pp. 67-69).

É, pois, Colombo quem vem do continente para fazer cativos. O povo que vê diante de si e admira pelas habilidades similares às dos papagaios que saltam de galho em galho quase não apresenta opacidade. Tudo o que vê quando lê os sinais e alonga a vista para a China é ele mesmo.

Mas voltemos a Trinidad e à tentativa de Colombo de ler os sinais. Na busca do interior do continente, ele encontra povos que parecem diferentes dos insulares até então avistados; aqueles viviam nus e tinham pele relativamente escura; estes são de cor mais clara e vestem, senão roupas, pelo menos uns trapos de algodão finamente trabalhados. Esses trapos têm de ser lidos: são, ao que ele diz, *almizazares*, mantilhas mouras. O fato lhe sugere que está às voltas não com membros virtualmente transparentes de tribos toscas e arrasadas, mas com uma civilização diferente — aparentada à cultura do Oriente, que havia tanto tempo ele vinha procurando — com a qual, naturalmente, deseja fazer contato<sup>9</sup>.

9. Há freqüentemente menções em Marco Polo do uso de algodão finamente trabalhado ou de tiras de seda, tanto como cutchicol quanto como lã. Ver, por exemplo, a descrição do povo de Mabar, na Índia (Marco Polo, *The Travels*, trad. ingl., Ronald Latham, Baltimore, Penguin, 1958, p. 262).

Os próprios índios, num primeiro momento, parecem compartilhar desse desejo. Critaram aos europeus algo que nem Colombo, nem ninguém mais, poderia entender; Colombo, de seu lado, ordenou que se fizessem sinais para que eles se aproximassem. Todavia, essa primeira tentativa de comunicação falhou; duas horas se passaram e lá estavam os índios à distância. Colombo mandou que se agitassem caçarolas e outros objetos brilhantes, mas, embora os nativos se aproximassem um pouco, não subiram ao navio, onde ele esperava ansiosamente, conforme diz, para falar-lhes. O almirante teve então uma brilhante idéia: "Mandei que se tocasse pandeiro no castelo de popa e alguns jovens dançassem, acreditando que os nativos se acercariam para espí-ri- se a festança". Esperava atrair os índios não pela oferta de objetos ou por dirigir-se a eles — ambos esses honrosos expedientes da época haviam falhado —, mas alardeando uma forma de arte, encenando um evento cultural, representando uma festa<sup>10</sup>. O efeito foi imediato, mas não exatamente aquele que Colombo tinha em mente: "Logo que observaram a música e a dança, largaram os remos, apanharam os arcos, esticaram-nos, empunharam os escudos e começaram a disparar setas". A dança, que para Colombo era um símbolo cultural de paz — lembremo-nos dos graciosos dançarinos no *Buon Governo* de Lorenzetti —, não passava evidentemente, para os nativos de Trindade, de uma óbvia declaração de guerra. Colombo ordenou que a festa cessasse e que as bestas disparassem: "Nunca mais vi a eles ou a outros habitantes daquela ilha" (ii. 14-16).

Esse pequeno fiasco pode ser considerado uma introdução a uma série de perguntas que tocam de perto tanto aos europeus quanto aos nativos do Novo Mundo: de que maneira um lê os sinais do outro? Como um faz sinais para o outro? Como se reconcilia o desejo de sinais transparentes com a opacidade de uma cultura desconhecida? De que modo se passa do maravilhamento silencioso à comunicação? Tais perguntas nos conduzirão, da exibição e interpretação dos sinais, à troca de presentes e de objetos, pois os gestos manuais e as expressões faciais, bem como as falas mutuamente incompreensíveis ensaiadas nos primeiros momentos do contato, abrem caminho quase que imediatamente à oferta de objetos materiais: comida, peças de vestuário, artefatos de metal, pedra ou vidro, petes de animais. A permuta e a doação, por seu turno, vão nos conduzir ao aprendizado da língua. Os três modos de comunicação — mímica, permuta de objetos e língua — estão por sua vez su-

10. Cf. a cena da dança mítica na África, referida no *Roteiro* de Vasco da Gama (1497-8): os habitantes do que é hoje Port Elizabeth, África do Sul, "logo entraram u tocar quatro ou cinco flautas, umas produzindo notas altas, outras, notas baixas, fazendo assim uma bela harmonia para negros dos quais não se espera serem músicos; e dançaram no estilo dos negros. O capitão-mor [i.e., Vasco da Gama] ordenou que se soassem as trombetas e nós, nós burcos, dançamos, e o capitão-mor fez o mesmo quando se juntou a nós (A *Journal of the First Voyage of Vasco da Gama 1497-99*, trad. e ed. ingl. E. G. Ravenstein, Hakluyt Soc. 99, Londres, Hakluyt Society, 1898, p. 11).

jeitos a uma pergunta mais ampla: como será possível, para um determinado sistema de representação, fazer contato com um sistema diferente? Semelhante pergunta nos leva a refletir sobre certas características do sistema europeu de representação nos primórdios do período moderno: sua mobilidade, sua dependência da improvisação e, acima de tudo, seu equilíbrio paradoxal entre vazio e cheio, desprezível e válido, simulado e real.

É característico de Mandeville jamais registrar o problema da comunicação entre culturas diferentes. Alega conversar com sarracenos, judeus, armênios, coptas, caldeus, índios, tibetanos e outros com uma fluência que não exige mediação. Reconhece a existência de diferenças linguísticas, mas apenas no nível dos alfabetos que reproduz no mesmo espírito com que narra costumes e crenças estranhas. Esses alfabetos — coloridos, espantosamente imperfeitos e imprestáveis — são significantes desgarrados, símbolos materiais de pretensas viagens e despojoamento. Todavia, os diálogos de Mandeville só são possíveis com interlocutores imaginários; nos primeiros tempos dos contatos com os nativos do Novo Mundo, os viajantes frequentemente não escondem sua frustração ante a dificuldade de entender o outro, e, com o tempo, a consciência dessa dificuldade antes se aguça que arrefece. "As duas partes se aborreciam por não entender uma à outra", escreve Colombo em 1500, "eles tentando saber de nosso país, nossos homens tentando obter informações sobre a terra deles" (ii. 22).

Em sua primeira viagem, levado talvez pela nudez uniforme dos povos que encontrava, Colombo concluiu que não havia diferença substancial de línguas nas terras que descobrira; essa uniformidade aparente causou-lhe surpresa e agrado, porque ia tornar mais fácil a tarefa da conversação: "Em todas estas ilhas não percebi grande diversidade na aparência das gentes, em suas maneiras e línguas. Ao contrário, eles se entendem todos entre si, o que é uma coisa muito curiosa e razão pela qual espero que Suas Altezas determinarão sua conversão à nossa santa fé, para a qual eles se mostram muito inclinados" (i. 10-12)<sup>11</sup>. Por ocasião da segunda viagem, ele reconheceu que havia maior diversidade linguística do que a princípio supusera: "Na verdade, dado que entre este povo os habitantes de uma ilha têm pouco contato com os de outra, nas línguas existem algumas diferenças entre eles" (i. 88). Na quarta viagem, as diferenças aumentaram, tornando-se um problema sério: "De todas essas terras e daquilo que há nelas, devido à falta de intérpretes, não podem saber muita coisa. As aldeias, embora bastante próximas, têm cada

11. Colombo parece estar suprimindo aqui, para aliciar o apoio régio, a diversidade linguística que ele próprio anotou nos registros de seus diários para o fim de sua primeira viagem: "Ele diz que entendeu algumas palavras e por elas diz ter descoberto outras coisas, e que os índios que trouxe consigo entenderam mais, embora tenham achado diferenças entre as línguas, por causa da grande distância entre as terras" (*Diário*, p. 331 [13 jan.]). "Ali", diz, "há um homem negro outro metal que tenha sido visto, embora em poucos dias não se possa aprender muita coisa sobre um país, tanto por causa da dificuldade da língua, que o Almirante não entendeu, senão adivinhando, como porque os índios não sabem, em poucos dias, o que ele estava pensando fazer" (*Diário*, p. 339 [15 jan.]).

qual a sua língua, de modo que não se entendem umas às outras melhor do que nós entendemos os árabes" (ii, 102).

O primitivo discurso do Novo Mundo é, pois, eivado de perguntas que não podem ser respondidas ou de respostas que não podem ser compreendidas. "Devido à falta de linguagem", queixa-se Verrazano, "não pudemos descobrir por gestos e sinais quanta fé religiosa cultivavam aqueles povos que encontramos."<sup>12</sup> Canoas de índios, escreve Cartier, "apareceram depois de nossa dança na chalupa, mostrando sinais de alegria e de seu desejo de travar amizade, dizendo-nos em sua língua: *Napou tou dman assurtat* e outras palavras que não logramos entender... E, vendo que apesar de todos os gestos que lhes fazíamos eles não iriam embora, disparamos acima de suas cabeças dois canhões de pequeno calibre"<sup>13</sup>. Dionise Settle fala soturnamente das desoladas ilhas do norte a que os ingleses chegaram: "Deixei intactos os nomes dos Países... Por não entender a língua dos povos"<sup>14</sup>. E Sir Richard Hawkins narra um encontro com dois ou três nativos nus que "falaram conosco e fizeram diversos sinais, ora apontando para o ancoradouro de onde fulamnos vindo, ora para as bocas dos Estreitos; nós, porém, não entendemos palavra, renunciando idéias disparatadas na cabeça". Aquilo com que os ingleses não afinaram até refletirem mais tarde sobre o encontro era que os índios, provavelmente, os estavam advertindo da aproximação de uma tempestade, "pois prevêem com muita precisão a mudança do tempo", observa Hawkins, "e, além disso, têm um pacto secreto com o Príncipe das Trevas, que muitas vezes lhes comunicam o que está por acontecer"<sup>15</sup>.

A falta de uma língua comum, europeus e nativos tentavam, como tantas vezes já vimos, comunicar-se por intermédio de sinais. Em que pese a experiência de Colombo ao largo de Trinidad, vários dos primeiros viajantes parecem no mínimo ávidos por compartilhar a convicção de Santo Agostinho de que "existe uma espécie de linguagem universal consistente em expressões da face e dos olhos, gestos e tons de voz que podem mostrar se uma pessoa quer pedir alguma coisa e apanhá-la ou recusá-la e nada ter a ver com ela"<sup>16</sup>. Santo Agostinho articula opiniões estreitamente ligadas à cultura retórica da Antiguidade tardia. Quintiliano escreveu sobre uma "norma do gesto" — uma *quironomia* — e esboçou uma série de movimentos corporais e expressões que poderiam ser utilizados com grande efeito "mesmo sem a ajuda de palavras". Porque "não só um movimento de mão, como um aceno de ca-

beça, podem exprimir o que queremos dizer", observou ele, "e tais gestos são a fala do mudo" (*Inst.*, 11.3. 65-66). Quintiliano nota com especial atenção a força expressiva da dança — prenúncio remoto da experiência comunicativa de Colombo —, mas o que acima de tudo lhe parecia eloquente eram as mãos, "pois as outras partes do corpo assistem o falante, mas estas eu quase diria que falam por si mesmas... De sorte que, entre a grande diversidade de línguas adotadas por povos e nações, a linguagem das mãos parece ser a linguagem comum a todos os homens" (*Inst.*, 11.3. 85-87)<sup>17</sup>.

Alguns gestos dos indígenas — principalmente a saudação chorosa tão corrente entre algumas tribos da América do Sul e do Norte — parecem inquestionavelmente estranhos aos europeus, mas o que assombra mais é a confiança que os primeiros viajantes tinham, a despeito de desapontamentos e frustrações, em sua capacidade de se fazerem entender e de compreenderem sinais não-familiares<sup>18</sup>. Assim, por exemplo, Amadas e Barlowe contam que na primeira viagem dos ingleses à Virgínia, em 1584, eles fizeram o contato inicial com um homem que "falava de muitas coisas para nós incompreensíveis". Pouco depois, eram saudados por um personagem importante — o "irmão do rei" — que os convidou a sentar-se a seu lado, o que fizemos; e estando ali sentados, ele fez todos os gestos de alegria e boas-vindas, batendo na cabeça e no peito, e depois tocando-nos para dizer que éramos todos um só, sorridente e alardeando o melhor que podia seu amor e familiaridade". O homem, então, "arengou longamente para nós"<sup>19</sup>. Quando os ingleses responderam oferecendo presentes ao chefe e a seu séquito, aquele deu por sinais o que os ingleses interpretaram como uma lição sucinta sobre a estrutura social local: "Prontamente se levantou e, tomando tudo aos outros, encheu seu próprio cesto, mostrando por gestos e símbolos que nada lhe deveria ser negado, pois o resto das pessoas eram apenas seus criados e acompanhantes"<sup>20</sup>. Que o sorriso daquele "fidalgo" denotava "amor e familiaridade" parece pouco plausível ou demasiado otimista; que seus gestos queriam dizer "que éramos todos um só" é uma interpretação ainda mais arriscada; que sua maneira de receber presentes explica um conjunto de relações sociais (com um "rei", "criados" e "acompanhantes") parece uma arrojada presunção, fruto da aplicação precipitada de um modelo europeu.

17. Ver também Cicero, *De Oratore*, 3. 59. 223. Para uma versão do século XV, ver Guillaume Tardif, *Rhetoricæ Artis ac Oratoricæ Facultatis Compendium* (com outros trabalhos de G. Tardif), Paris, 1475, fo. 165<sup>o</sup>. Num artigo ricamente documentado, "Ideas on Gesture and Universal Languages c. 1550-c. 1650", Páwlyn Knox, a quem devo estas referências, afirma que o conceito de gesto como linguagem universal só foi desenvolvido teoricamente e metodologicamente, na esteira do racionalismo, no final do século XVI (*In New Perspectives on Renaissance Thought: Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, ed. John Henry e Sarah Hutton, Londres, Duckworth, 1990, pp. 101-136).

18. Ver meu "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century", *First Images of America*, ii, 561-580; Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*, esp. pp. 25-33.

19. Os algonquinos, como tantos povos da América do Norte e do Sul, parecem ter sido devotados à oratória. Sobre "o dever de falar", ver Pierre Clastres, *Society against the State*, trad. Ingl. Robert Hurley, Nova York, Zone Books, 1987, orig. francês publ. Paris, Minuit, 1974, esp. pp. 151-155.

20. In Richard Hakluyt, *Principal Navigations*, viii, 300-301.

12. *New American World*, i, 287.

13. "Jacques Cartier's First Account of the New Land, Cutled New France, Discovered in the Year 1534", *New American World*, i, 299.

14. Dionise Settle, in Richard Hakluyt, *Principal Navigations*, vii, 230.

15. "Por esse meio e outras bruxarias, que lhes ensinou", continua Hawkins, "ele os possui e lhes faz fazer o que lhe apraz". Ver Sir Richard Hawkins (1593-4), in Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*, trad. R. S. Pine-Coffin, Baltimore, 1961, xvii, 117-118.

16. *Confessions* (Penguin), p. 29. Sobre o uso de gestos na comunicação com os índios, ver a útil colação de passagens em Emma Martinell Gifre, *Aspectos Lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, pp. 21-42.

Amadas e Barlowe tinham sido enviados por Sir Walter Raleigh para atender um promissor território onde se estabeleceria uma colônia inglesa. Sem compreender uma palavra do que lhes fora dito, eles supõem (ou pelo menos alegam que supõem) que o país por eles “descoberto” — “chamado outrora ‘Wingandacoa’ e ora Virgínia, em homenagem a Sua Majestade” — é habitado por “pessoas bastante gentis, amáveis e de confiança, isentas de artimanhas e perfídias, como se vivesses ainda na Idade do Ouro” (p. 305). Em consonância, todos os sinais são lidos à mais favorável das luzes, que desde logo põe a nu uma tranquilizadora confirmação da estrutura social familiar e de radical inocência. A consequência gratificante dessa combinação um tanto paradoxal de qualidades é mostrada pela taxa de câmbio favorável: “Trocamos nosso prato de estanho por vinte peles que valem vinte coraas ou vinte *nobites*”, e uma chaleira de cobre por cinquenta peles que valem cinquenta coraas. Fizemos-nos boas propostas pelos machados, machadinhas e facas, e dariam tudo pelas espadas; mas nós não iríamos partir sem essas coisas” (p. 302). Um vívido interesse por espadas não casa bem com uma vida à moda da Idade do Ouro. Mas então se trata de uma Idade do Ouro bizarra, com reis e servos. Na *Tempestade*, de Shakespeare, o velho Gonzalo é ridicularizado por confusões desse gênero: “O final de sua riqueza esquece o começo” (II, i, 158). Não fica claro se semelhantes contradições perturbariam Amadas e Barlowe — ou sequer se eles deram por elas. Não havia razão para que elaborassem um relato coerente, internamente consistente da Virgínia; seu relatório é um prospecto para eventuais investidores em viagens futuras e, conseqüentemente, amealham indícios auspiciosos.

Não convém subestimar o cálculo cínico tantas vezes observável nos velhos textos de viagem, mas o cálculo não pode, adequadamente, explicar o incansável otimismo — tanto epistemológico quanto estratégico — que eles freqüentemente veiculam. Não é apenas uma compreensão rudimentar que deve ser lida pacientemente, mas também um reconhecimento da opacidade: os europeus achavam extremamente difícil reconhecer como eram penosas, distorcidas e irregulares essas tentativas iniciais de comunicação entre culturas diferentes. Como já vimos no caso de Colombo, grande era a tentativa para postular a transparência, passar do maravilhamento — a experiência de uma surpresa atordoante — para a posse ou, pelo menos, para a ilusão da posse. Daí que os momentos de desconcerto — “não pudemos entender...”, “não sabemos...”, “não saberíamos explicar...” — surjam estranhamente misturados com a certeza inabalável de que não existia obstáculo de peso à comunicação e à aproximação: “Ouvimos muitas e diferentes línguas. Nosso Senhor nos favoreceu junto aos povos que as falam porque eles sempre nos entendem e nós a eles. Fazemos-lhes perguntas e nos respondem por sinais, tal qual se falássemos sua língua e eles a nossa”<sup>21</sup>.

\* Antiga moeda inglesa de valor equivalente a seis xelins e oito pence (N.T.).

21. Cabeza de Yaca, in *New American World*, II, 51. É nessa mesma passagem que Cabeza de Yaca observa que, se ele e seus companheiros tivessem sido capazes de explicar-se perfeitamente, teriam convertido

Essa certeza é alimentada em parte pela impossibilidade repetida de compreender a resistente alteridade cultural dos povos do Novo Mundo. Por um lado, existe a tendência a imaginar os índios como nulidades virtuais — criaturas selvagens e informes, tão nus de cultura quanto de corpo. Por outro, a tendência a ver nos índios “duplos” virtuais, plenamente inteirados da língua e cultura dos europeus. Essas tendências parecem opostas, mas são no fundo versões uma da outra, conforme podemos vislumbrar numa observação do cronista Pedro Mártir: “Pois, como tábuas toscas e sem pintura podem receber a forma imaginada pela mão do pintor, assim também esse povo nu e singelo pode logo inteirar-se das leis de nossa Religião, e conversar com nossos homens para livrar-se de sua selvageria e barbárie nativa”<sup>22</sup>. Num momento, os índios não têm nenhuma cultura; no outro, têm a nossa.

A suposição da transparência cultural era tentadora, mas, como pelo menos uns poucos europeus reconheceram, também perigosa e potencialmente injusta. Las Casas condena enraivecida a pretensão de que negociações complicadas possam ser conduzidas através de intérpretes que na realidade “se comunicam por umas poucas frases como ‘dá pão’, ‘dá comida’, ‘toma isto, dá aquilo’ e no mais se safam gesticulando”<sup>23</sup>. Narrativas onde índios e espanhóis aparecem travando sofisticados diálogos não passam quase sempre, denuncia ele, de falsificações intencionais destinadas a fazer com que ações violentas e arbitrárias dos conquistadores pareçam mais justas do que de fato foram. Sem dúvida, Las Casas estava certo — os relatórios oficiais revelam um insondável cinismo —, mas parece ter havido muito daquilo a que chamamos “preencher as lacunas”. Os europeus e os próprios intérpretes traziam esses fragmentos conforme os entendiam, ou pensavam entender, numa história coerente, acabando por acreditar que a história era mesmo o que haviam escutado. Era fácil concluir que a incompreensão aparente não passava de não-bondescendência proposital; podia haver, e houve de fato segundo Las Casas, resultados sangrentos<sup>24</sup>.

Fonte de picante satisfação — e sinal da inevitável reciprocidade da linguagem — é concluir que a presunção de transparência cultural não se limitava aos europeus e que, conseqüentemente, o perigo não existia apenas para os nativos. Consideremos o testemunho de Fernando de Escalante Fontaneda,

todos os índios. O reconhecimento da distância lingüística e a supressão dessa distância existem lado a lado, sem nenhuma consciência manifiesta de contradição.

22. Peter Martyr, *The Decades of the Newe World (De-orbe novo)*, trad. ingl. Richard Eden, década 3, IV, 9, in *The First Three English Books on America*, ed. Edward Arber, Birmingham, Turnbull & Spears, 1885, p. 117.

23. Bartolomé de Las Casas, *History of the Indies*, trad. e ed. ingl. André Colquhoun, Nova York, Harper & Row, 1971, p. 241.

24. Cf. Las Casas, pp. 50-52 e 130-131. Ver também minha discussão ampliada (da qual tirei vários excertos neste trabalho) em “Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century”; e Inga Clendinnen, “Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico”, in A. Grafton e A. Blair (eds.), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 84-130.

que naufragou ao largo da Flórida e viveu prisioneiro dos índios: *carlos (catalão)* por cerca de dezessete anos. Escalante, que falava quatro línguas, por vezes servia de intérprete para outros espanhóis vítimas de naufrágios e ajudava a salvar-lhes a vida. "Os nativos que os pegavam", relata ele num "memorial" transcrito por volta de 1575, "ordenavam que dançassem e cantassem; não sendo compreendidos, os índios, que são extremamente capciosos (e mais que todos os povos da Flórida), supunham que os cristãos eram obstinados e não queriam obedecer. Decidiam-se então a matá-los e a explicar ao cacique que eles haviam perecido por sua teimosia e desobediência, não aceitando a fazer o que lhes era ordenado"<sup>25</sup>.

Numa fantástica revisão da história com a qual começamos, os marinhos espanhóis são instados novamente a montar uma *fiesta*, mas agora a ordem emana de seus captos nativos numa língua que eles não conseguem compreender. Não bastasse isso, os prisioneiros mostram-se incapazes de explicar que não compreendem. Teriam tais cenas realmente acontecido? Impossível saber — Escalante tem interesse pessoal em enfatizar a importância de sua inusitada maestria das línguas —, mas pelo menos em seu relato o elemento principal é o reconhecimento da existência de uma opacidade linguística. Para sobreviver, os espanhóis devem de alguma forma provar que não podem compreender as palavras que lhes são dirigidas, e, em face da presunção de seus captos de que são esquivos e desobedientes, a prova exige alguma engenhosidade. Daí Escalante descrever a estranheza de uma ocasião em que, na companhia de um cativo negro, tentou demonstrar a um poderoso cacique que era a diferença de língua, e não a obstinação, o verdadeiro problema. O cacique espanta-se com o bizarro comportamento de seus prisioneiros e volta-se para Escalante a fim de obter uma explicação:

"Escalante, contra-nos lá a verdade, pois bem sabes que te estimo muito: quando ordenamos que tens companheiros dançarem e cantarem, por que dissimulam tanto e se obstinam em não fazer-las? Ou será porque não temem a morte, ou não querem submeter-se a um povo diferente nos costumes? Anda, responde-me; e se não sabes a razão, pergunta-a aos recém-capturados, que por seus erros são agora prisioneiros, gente que outrora tomei por deuses descidos dos céus". E eu, respondendo a meu senhor e dono, expliquei-lhe a verdade: "Senhor, pelo que sei eles não são teimosos nem se comportam mal de propósito; sucede que não conseguem entender-vos, por mais que o tentem". Replicou que não era verdade; que às vezes lhes ordenava fazerem coisas e eles obedeciam, outras vezes não, apesar da insistência. Eu lhe disse: "Apesar de tudo, senhor, eles não se comportam assim intencionalmente, nem por maldade, mas apenas por não compreenderem. Falai-lhes em minha presença e na de teu libertado". O cacique, rindo, tartamudeou: "Se-le-te-ga", voltando-se para os recém-chegados; e eles perguntaram o que ele queria dizer. O negro, que estava perto deles, riu e disse ao cacique: "Senhor, vou ser franco: eles não entenderam nada e estão perguntando a Escalante o que estais dizendo, mas Escalante nada quer comunicar-lhes antes que o ordenais". Então o cacique acreditou e disse-me: "Explica-lhes, Escalante, pois agora realmente acredito em ti". Informei-os da significação daquele Se-le-te-ga, que quer dizer: "Corram até o posto de observação a ver se vem gen-

25. "Memorial of Hernando de Escalante Fontaneda on the Florida Indians", *New American World*, v. 11-12.

te" (o povo da Flórida abrevia as palavras bem mais que nós). O cacique, depois de saber a verdade, ordenou a seus vassallos que, quando dessem com cristãos desgarrados e os apanhassem, nada lhes pedissem para fazer antes de noticiar o fato, para que alguém conhecedor de sua língua fosse até eles (p. 12).

Escalante está transmitindo uma espécie de lição elementar de linguística: não o aprendizado de uma nova língua, mas o reconhecimento de discrepâncias linguísticas que deve preceder tal aprendizado. Sem isso, nossa própria língua pareceria tão natural e inevitável como o ato de respirar e, em face de estrangeiros, simplesmente começaríamos a falar (e, sendo chefes, a dar ordens). Tal, no conceito de Escalante, o problema encontrado na Flórida: ele pinta o cacique não como um bruto malévolo, mas como um soberano genioso ignorante, um poderoso senhor feudal acostumado à obediência. Com a ajuda de Escalante, o cacique dá com a verdade da diferença — os cativos cristãos não são perversos, apenas "outros" — e profere normas que asseguram um tratamento adequado. A lição linguística é, pois, pré-condição da invenção da justiça processual.

Recordemos que Colombo toma posse do Novo Munco segundo um ritual legal seguido na Espanha e que, depois de 1513, exigia-se dos *conquistadores* que lessem para todos os povos que fossem encontrando o *Requerimiento*, documento escrito em espanhol que punha esses povos ao corrente de seus direitos e deveres enquanto vassallos do rei e da rainha da Espanha. A obediência pronta, reza o texto, será recompensada; a recusa ou a protelação maliciosa receberão pesado castigo:

E declaramos que as mortes e perdas provocadas por isso vos serão creditadas, e não a Suas Altezas ou a nós e os cavaleiros que conosco vieram. E que de tais coisas vos informamos e fizemos a presente Requirição, pedindo ao notário aqui presente que o testemunhasse por escrito e após demais que aqui se encontram que também fossem testemunhas desta Requirição.<sup>26</sup>

Extravagante mistura de ritual, cinismo, ficção legal e idealismo perverso, o *Requerimiento* contém em seu cerne a convicção de que não existe nenhum obstáculo sério de ordem linguística entre índios e europeus. Para um observador sensato e bem-informado como Las Casas, o perigoso disparate dessa convicção era mais que óbvio: ele escreve que não sabe "se ri ou chorou" à vista do *Requerimiento*<sup>27</sup>.

Da perspectiva fornecida por Las Casas, a história de Escalante parece uma armadilha e deslocada crítica do colonialismo linguístico espanhol, uma crítica tornada possível pela sua longa convivência com os nativos da Flórida. A norma imposta pelo cacique — de que todas as exigências devem ser feitas

26. Texto em Sir Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America and its Relation to the History of Slavery and to the Government of Colonies*, ed. M. Oppenheim, 4 vols., Londres, 1855-1861; rpt. Nova York, AMS Press, 1966, 1. 269.

27. Bartolomé de Las Casas, *History of the Indies*, p. 196. Para uma discussão da transparência linguística, ver meu "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century", ii, 561-80.

na língua do outro — é contrastada com uma injustiça que começou a 12 de outubro de 1492 e recebeu plena confirmação institucional depois de 1513. Todavia, embora tudo no relato de Escalante possa parecer reclamar semelhança crítica, o mais provável é que ela não lhe tenha ocorrido. Ao contrário, em seu memorial ele aconselha os espanhóis a não buscarem a paz com os nativos, que são, segundo escreve, “muito pérfidos”. Por isso, “que sejam atraídos gentilmente, com propostas de paz; em seguida, ponham-nos no porto do navio, maridos e mulheres juntos, vendam-nos nas Ilhas e mesmo na Terra Firme, tal como em Espanha alguns velhos nobres compram vassallos do rei. Dessa forma se pode controlá-los e seu número diminuir” (p. 12)<sup>28</sup>. Um processo de duplicação e projeção mimética — a representação dos nativos como deslocadas auto-representações europeias — não conduz à identificação com o outro, mas a uma vontade implacável de possuir.

Os núfragos espanhóis, no relato de Escalante, tentam obedecer às ordens de seus captores mesmo sem entendê-las, mas tais esforços só fazem piorar as coisas, já que seus momentos de transigência acidental ou de intuição simplesmente persuadem o cacique de que em outros momentos eles agem com perversa contumácia. Na verdade, eles estão descobrindo os limites da improvisação, a habilidade para inserir o eu no sistema de signos dos outros. Não é comum encontrar o reconhecimento desses limites; o mais das vezes, o discurso do Novo Mundo celebra o poder não apenas de sobreviver por meio da improvisação, mas de aproveitar bem a correta manipulação de signos estranhos. Mesmo a saudade chorosa não estava além da imitação: Jean de Léry descreve a cerimônia brasileira de boas-vindas — “Então as mulheres vieram e rodearam a cama, sentando-se no chão com as mãos nos olhos; nessa posição, choramingando as boas-vindas ao visitante, vão dizendo milhares de coisas em seu louvor” — e nota que os franceses logo se acomodaram ao costume: “Se o hóspede recém-chegado, sentado na cama, deseja retribuir, deve assumir a expressão apropriada e, caso não consiga chegar às lágrimas (vi alguns de nossa nação que, depois de escutar os lamentos dessas mulheres a seu lado, chegaram eles próprios às lágrimas, quais crianças), pelo menos ao responder-lhes devem fingir que choram”<sup>29</sup>. O calvinista Léry, nada teatral, sente-se pouco à vontade na presença de improvisadores mais desbragados que choram com seus anfitriões brasileiros, mas capta o princípio essencial: “assumir a expressão apropriada”. E esse princípio é encontrado também, repetidas vezes, entre os nativos.

Tzvetan Todorov argumentou que os índios eram incapazes da consciência improvisadora tão marcante nos europeus, mas tal argumento me parece dificilmente sustentável diante da substancial evidência do domínio que

28. Escalante está reiterando a política do comandante sob cujas ordens serviu, Pedro Menéndez de Avilés.  
29. Jean de Léry, *History of a Voyage*, trad. ingl. Janet Whalley, p. 164.

os nativos tinham dos signos europeus (domínio confirmado até no rebaixamento desdenhoso dos nativos à condição de “papagaios”, promovido pelos europeus)<sup>30</sup>. Tal improvisação, tanto da parte dos europeus quanto da dos nativos, não deve ser considerada o equivalente da compreensão simpática: ela é, antes, aquilo a que chamaríamos mimese apropriativa, imitação no interesse da aquisição. Como tal, não deve ter provocado nenhuma apreensão da realidade cultural do outro, apenas uma boa vontade em fazer contato e praticar algum tipo de troca. No entanto, a própria existência de tais trocas — que começaram já nos instantes iniciais do contato, em situações de extraordinária distância cultural e mútua estranheza — é por si mesma notável. Não podemos elaborar um princípio universal a partir desse desejo de possuir um símbolo de alteridade, pois povos houve que resistiram a todos os contatos e não mostraram nenhum interesse em trocas econômicas<sup>31</sup>, mas ele está suficientemente espalhado para garantir uma presunção com respeito ao comportamento da maioria dos seres humanos (exatamente a que Colombo demonstrou agitando o pênelas e caçarolas no tombadilho). E é nessas primeiras trocas que vislumbramos com mais clareza alguns dos atos fundadores da imaginação prática na apreensão europeia do Novo Mundo.

Um relatório do século XVII de uma expedição inglesa à Terra Nova, sob a chefia do mercador de Bristol John Guy, fornece-nos um panorama inusitadamente pormenorizado (e assombrosamente modesto) de uma tentativa de estabelecimento de relações comerciais através da manipulação e interpretação de sinais. Em novembro de 1612, um pequeno grupo de ingleses apareceu de noite junto a umas casas desertas de índios *beothuck*, à margem de um lago (os moradores tinham ido para uma ilha próxima):

Ali encontramos um caldeirão de cobre muito brilhante, uma roupa de pele, algumas peles de foca, uma vela velha e um molinete de pesca. Foi dada ordem de não roubar nada, e para que os selvagens soubessem que havia passado gente por lá, tudo foi tirado de seu lugar e colocado numa das cabanas, dispendo-se regularmente os objetos uns sobre os outros, com o caldeirão suspenso sobre eles, onde deixamos alguns biscoitos e três ou quatro contos de âmbar. Isso foi feito para atraí-los desde o início com boas manetras<sup>32</sup>.

30. Um dos advogados dos índios, Bernardino de Minaya, lembra que em seu regresso à Espanha “fui a pé, mendigando, até Valladolid, onde visitei o cardeal e o informei de que frei Domingo [de Betanzos, defensor da teoria de que os índios eram bichos] não conhecia nem a língua dos índios nem a natureza deles. Fui-lhe de sua habilidade e do direito que tinham a tornar-se cristãos. Ele replicou que eu estava muito enganado, pois sabia que os índios não passavam de papagaios”. (citado em Lewis Hanke, “Pope Paul III and the American Indians”, *Harvard Theological Review*, 30: 84, 1937).

31. Para um povo que parecia desprevido de um conceito de valor econômico ou de um interesse na troca, ver Joseph Banks, *The Endeavour Journal of Joseph Banks, 1768-1771*, ed. J. C. Beaglehole, Sydney, Angus & Robertson, 1962, II, 125: “Esses povos [no rio Endeavour, costa leste da Austrália] parecem não ter a mínima idéia de tráfico, nem nos era possível-lhes ensinar: de fato, parecia que não tinham nenhuma coisa a que dessem um valor igual para indutá-los a se desfazer da mais pequena bagatela; exceto um peixe que pesava cerca de 200 gramas e que eles nos trouxeram como uma espécie de símbolo de paz, ninguém no navio, quero crer, obteve deles o menor artigo. Recebiam prontamente as coisas que lhes dávamos, mas nunca entendiam os nossos sinais quando pedíamos retribuição”.

32. “Discoverie Made by John Guy [of Bristol] in Newfoundland in Anno 1612”, British Library MS, fos. 54-5; uma versão está publicada em Purchas, xix, 410-424.



Índios em fuga à aproximação das caravelas de Colombo. Exatidão de *De Inventis Inventis Epistola Cristóferi Coloni, Basiléna*, 1493, British Library.

“Atraf-los” – aqui, o propósito não é a vitória militar ou o estabelecimento de soberania, mas de relações comerciais; o que se quer obter é apenas confiança e crédito. Para tanto, os ingleses deixam sinais inequívocos de sua presença: esta teria, presumivelmente, sido detectada de qualquer maneira, mas, ao remover cuidadosamente os bens dos nativos e deixar pequenos presentes, em alimento e contas, os ingleses indicam que *querem* ter sua presença conhecida e que vieram como amigos. O ato os leva a refletir em qual será a resposta dos *beathuck* ao voltar à aldeia, em como interpretarão aqueles sinais – pois que o fato manifesto de os intrusos terem contato com uma resposta está implícito num dos sinais que deixaram.

O gesto inicial foi recompensado:

Dois canoas apareceram e um homem sozinho avançou em nossa direção empunhando uma bandeira de couro de lobo, agitando-a e emitindo sons que tomamos por uma tentativa de parlamentar; nisso, hasteamos uma bandeira branca, e o barco e a chalupa remaram na direção deles: os nativos não apreciaram isso, de modo que voltaram para suas canoas e se afastaram. O barco, então, avançou ostentando a bandeira de tréguia e ancorou, o que lhes agradou, e então ficaram.

Um movimento-chave interpretativo é feito quando os ingleses encaram a “bandeira” de pele de lobo e os sons emitidos como tentativa de “parlamentar” (ao invés, por exemplo, de tomá-los por uma ameaça)<sup>33</sup>, e num ato posterior de sensibilidade interpretativa eles compreendem, após um passo em falso, que não devem dar a impressão de estar perseguindo os nativos, mas sim ancorando. A essa altura, as duas partes podem realmente fazer contato:

Pouco depois, a chalupa desembarcou Mr. Whittington com a bandeira de tréguia, o qual caminhou para eles. Os nativos remaram para a praia numa das canoas, a outra permanecendo à distância, e desembarcaram dois homens, um deles o da bandeira de pele branca. Avançando para Mr. Whittington, o selvagem pôs-se a falar e a agitar a pele. Ao que Mr. Whittington respondeu da mesma maneira; o selvagem, já próximo, jogou ao chão a pele branca, e Mr. Whittington o imitou. Então os dois selvagens cruzaram um regato e caminharam na direção de Mr. Whittington dançando, saltando e cantando. O da frente apresentou-lhe uma fita de couro toda enfeitada de conchas, uma faca de pedra e uma pluma que trazia na orelha. O outro deu-lhe uma flecha sem ponta. O primeiro foi apresentado com um gorro e uma toalha (pôs imediatamente o gorro na cabeça), o segundo com uma faca. Então, de mãos dadas, os três se puseram a cantar e a dançar. Nisso um dos marinheiros, chamado Frances Tipton, desembarcou, e um dos selvagens correu para ele dando-lhe uma fita de couro como aquela de que já falamos, o que foi recompensado por Frances Tipton com uma faca e um pedaço de bronze. Os quatro, então, começaram a dançar, rindo e dando sinais de alegria e satisfação, com os selvagens ora tocando o peito dos nossos, ora o deles mesmos (pp. 57-58).

33. O fato de que os sinais dos índios não eram manifestamente pacíficos é indicado pelo vestígio de uma autoconsciência hermética na frase “tomamos por ...”. Ao mesmo tempo, no começo do século XVII houve uma história de contato entre mercadores de Bristol e os nativos de Newfoundland.

Por um instante — dois índios e dois europeus imitando-se uns aos outros, trocando mimos e dançando na praia — houve algo como uma comunhão acurular.

John Cury está interessado principalmente em mercadejar, e graças à paciência e deduções cautelosas — elementos essenciais do “comércio silencioso” já referido em Heródoto<sup>34</sup> — consegue realizar algumas trocas. Os índios vão embora, mas deixam certo número de peles dependuradas em postes; depois de alguns dias, os ingleses concluem que lá estão como bens destinados ao comércio:

Ficamos contentes ao perceber que tencionavam comerciar conosco e se sentiram satisfeitos com o que lhes dêssemos, confiando em nossa honestidade. Todavia, como não dispuséramos de objetos adequados para permuta, apanhamos somente uma pele de castor, uma de zibulina e outra de pássaro, deixando-lhes em troca uma machadinha, uma faca e quatro apulhas. Mr. Whittington deixou um par de tesouras por uma pequena pele de castor e o resto permaneceu intocado. À noite, voltamos para o ancoradouro onde estivéramos ao chegar, ao qual demos o nome de Flagstaff Harbour (Porto do Mastro), porque encontramos o mastro da bandeira destruído pelos selvagens (pp. 60-61)<sup>35</sup>.

O relato dos ingleses é insólito por não fazer grandes reivindicações — nenhuma visão de vastas riquezas, nenhuma promessa de pronta conversão, nenhuma dedução elaborada com respeito a crença religiosa ou ordem social. Mas, por isso mesmo, ele proporciona um modelo elementar muito útil — contato inicial, troca material e nomeação — para as centenas, e mesmo milhares, de encontros mais complicados que sobreviveram no discurso de viagem do período. Consideremos, à guisa de exemplo, o testemunho de Jacques Cartier. Quando Cartier vê os índios agitando couros amarrados a bastões, presume que estejam propondo troca, embora não se disponha des-

34. Heródoto escreve a propósito do comércio dos cartagineses na África ocidental que, quando eles “ali chegam e desembarcam seu carregamento, dispõem-no ao longo da praia e voltam aos seus barcos e ficam a sinal de fumaça. Os nativos, tão logo vêem a fumaça, dirigem-se à praia e ali depositam outro para pagar a mercadoria e tornam a se retirar para longe dos bens. Os cartagineses desembarcam e olham; se acham que o preço depositado é justo para a mercadoria, apunham-no e voltam para casa. Se não, voltam aos seus barcos e ali permanecem. Os nativos se aproximam e trazem mais outro em adição ao que já haviam deixado ali, até que os cartagineses se persuadam de aceitar o que é oferecido. Dizem eles que assistem nenhuma parte é prejudicada; pois os cartagineses não pegam o ouro enquanto não recebem o valor de sua mercadoria, nem os nativos tocam a mercadoria enquanto os cartagineses não tiverem pagado o ouro”. (*In The History*, trad. ingl. David Grene, Chicago, Chicago University Press, 1967, pp. 352-353.) Esse modo de troca — sem contato pessoal, sem intermediários, sem a necessidade de aprender a língua — é, no contexto das trocas que desejevi, uma espécie de modelo utópico. Para sua continuação no período moderno, ver Lars Smedström, “The Trade of Guinea”, *Swedish Ethnographica Upsalensis*, 24: 22-31, 1965.

35. Este não foi, devemos acrescentar, o começo de uma história intercultural modelar. Os índios e os ingleses combinaram encontrar-se no prazo de um ano, mas no dia marcado, quando os índios estavam esperando, um pescador dirigiu-se ao local e, alarmado ante a vista dos índios, atirou neles — os índios fugiram, pensando que o tiro tivesse vindo de um dos navios de Guy, e em seguida recusaram o comércio. O conservador de manuscritos da Biblioteca Britânica, C. R. Dодwell, nota que o relato de Cury é “o único registro de relações amistáveis entre ingleses e os *beaults*”.

de jogo a “acreditar em seus sinais”<sup>36</sup>. No dia seguinte, aventura-se a fazer alguns sinais em resposta — “Demos-lhes a entender, por sinais, que não os queríamos molestar” — e manda dois homens à praia para “oferecer-lhes algumas facas e outros produtos de ferro, bem como um gorro vermelho destinado a seu chefe”. Assim, é como se os primeiros e tateantes gestos se materializassem em presentes, os quais conduzem a novos sinais: “Os selvagens mostraram uma satisfação maravilhosamente intensa em obter e possuir os objetos de ferro e outros bens, dançando e executando diversas cerimônias, jogando água salgada na cabeça”. E esses sinais de extrema alegria conduzem, por seu turno, ao que podemos chamar um extremo intercâmbio: “Trocaram tudo o que tinham, de sorte que voltaram nus, sem nada sobre o corpo” (i. 300).

Quando a cena se repetiu alguns dias depois, e com manifestações ainda mais vividas de contentamento, Cartier arriscou-se a uma nova leitura dos sinais. Outra vez os nativos “ofereceram tudo o que possuíam”, ficando apenas “com seus corpos nus”. Disso o francês conclui que seriam “gente fácil de converter”. A conclusão talvez se baseasse na naturalidade dos nativos em presença dos europeus e em sua aparente disposição para desnudar-se, como se se despiassem alegremente de suas creanças tão bem quanto de seus pertences. Cartier descreve aquele contentamento evidente como se se tratasse já de um ato de homenagem ao Deus cristão: “Então juntaram as mãos e ergueram-nas aos céus, dando mostras de júbilo”. Perlustrando o golfo de São Lourenço num dia quente de julho, Cartier tira outras conclusões otimistas a respeito da terra que descobriu: “Seu país é mais temperado que a Espanha e o mais belo que se possa contemplar”. Depois de fazer o inventário de seus recursos, retorna aos habitantes e prossegue a leitura dos sinais: “Mais que nunca, é minha opinião que esse povo pode ser facilmente convertido à nossa santa fé. Em sua língua, chamam à machadinha ‘*cochy*’ e à faca ‘*bacan*’. Demos a esta baía o nome de Chaleur Bay [Baía do Calor]” (i. 300).

Essas três sentenças denunciam a recusa de conectivos lógicos tão característica de muitos dos antigos escritos de viagem, mas há aí uma lógica oculta: a leitura que Cartier faz da resposta dos nativos à proposta de comércio leva-o à conclusão de que eles poderiam ser facilmente convertidos; a tarefa da conversão exigiria o conhecimento de sua língua, que ele enceta com o registro das palavras correspondentes às dos dois artigos que tanto parecem apreciar; e a abominação de palavras indígenas em cartas de europeus constitui, paradoxalmente, um passo para a renomeação, para a apropriação linguística da terra. Talvez devêssemos dizer “nomeação incorreta” da terra, já que a convicção de que o Canadá apresenta o mesmo clima da Costa del Sol leva a erros fatais (a encada da península Gaspee, no entanto, continua a ser chamada Chaleur Bay).



Um Cartier, como em quase todos os antigos relatos europeus, a língua dos índios é consignada não para revelar a especificidade cultural, mas para facilitar a troca, o movimento e a assimilação por meio da conversão. E em hora, como vimos, os exploradores freqüentemente exprimam frustração por sua incapacidade de compreender os nativos, eles não fazem, via de regra, nenhuma tentativa séria para superar a barreira lingüística com o real aprendizado dos idiomas nativos. Não se dá isso unicamente porque os exploradores, por ofício e inclinação, não podem ser facilmente confundidos com lingüistas (ou, o que é mais relevante, com missionários), mas também porque um pouco interesse prático, e nenhum desejo, de mergulhar na cultura nativa. Aprender uma língua talvez seja um passo na direção do domínio, mas estudar essa língua é pôr-se em situação de dependência, de submissão.<sup>37</sup> Além disso, não entender a fala indígena permite uma liberdade até certo ponto agradável de interpretar os sinais do outro. "Quando os espanhóis descobriram esta terra", anota Antonio de Ciudad Real em 1588, "seu chefe perguntou aos índios que nome lhe davam; não o compreendendo, disseram *ititacatlan*, que significa 'o que dizes?', 'o que queres dizer que te não entendemos?' Os espanhóis, então, determinaram que a terra fosse chamada *Yucattán*."<sup>38</sup> A expressão maia para a incompreensão torna-se o nome colonial da terra arrebatada.

Já citei a confissão de Verrazzano segundo a qual "devido à falta de linguagem não pudemos averiguar por sinais ou gestos que grau de religiosidade professava esse povo que encontramos".

A passagem prossegue assim:

Pensamos que não têm nem religião nem leis, que nada sabem de uma Causa Primeira ou Autor, que não adoram o céu, as estrelas, o sol, a lua ou outros planetas, nem praticam qualquer tipo de idolatria; ignoramos se oferecem sacrifícios e oram, pois que não há entre eles templos ou casas de oração. Consideramos que não possuem religião e que vivem em absoluta liberdade, fazendo tudo como fruto da ignorância; é que são facilmente persuadidos e imitam tudo o que vêem os cristãos fazendo quando cultuam a divindade, com o mesmo fervor e entusiasmo com que o fazemos (I, 287).

Obviamente, é Verrazzano quem procede a partir da ignorância, que ele mesmo reconhece, ignorância que não o impede de elaborar um modelo promissor do outro. O modelo lembra o esboçado por Colombo no primeiro dia; toma o índio como tela ou lacuna — um estado de "absoluta liberdade" — e supõe que essa lacuna há de ser preenchida pela imitação.

Tal idéia dos índios assimila-os, em parte, a crianças, e devemos relacionar essa assimilação ao senso de infantilização que muitas pessoas expe-

37. Eis por que é singularmente apropriado que os missionários comecem por aprender línguas, mas todo o *ethos* cristão envolve a proposta de que nos devemos submeter a fim de transcender ou, melhor dizendo, dominar.

38. Usado como epígrafe para Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

rimentam quando se encontram num país cuja língua ignoram. Que esse senso não seja coisa exclusivamente moderna, di-lo a extravagante resposta de Mowbray no *Ricardo III*, de Shakespeare, ao saber de sua condenação ao exílio na França:

Sou velho demais para bajular uma ama-seca,  
Muito entrado em anos para voltar a ser aluno.  
(I.iii. 170-1)

No caso dos viajantes do Novo Mundo, é claro, o que mais espanta é o fato de, embora em terras estrangeiras, os europeus não se sentirem eles próprios infantilizados; ao contrário, é aos nativos que vêem como crianças em relação às línguas europeias.

É talvez devido a essa inversão que os exploradores e conquistadores se permitem, de um modo geral, admirar a facilidade com que o índio consegue aprender suas línguas. Já vimos Colombo aludir à habilidade mímica dos nativos. Similarmemente, o conde de Cumberland conta que os habitantes de Dominica "têm grande desejo de entender a língua inglesa; alguns deles apontam as partes do corpo e, após dizer-lhes os nomes na algarvia de Dominica, não sossegam enquanto não lhes dizem em inglês. Mal os escutam, repetem-nos até poder pronunciá-los corretamente, ou pelo menos julgar que os pronunciam corretamente; e quase sempre é assim, exceto que a todas as palavras terminadas por consoante eles sempre acrescentam uma duplicação da vogal anterior: por exemplo, *chiti* [queixo] eles transformam em *chiti-ni*, tornando dissílabos a maioria dos monossílabos"<sup>39</sup>. Em 1602, John Breton escreve que os índios "pronunciam nossa língua com grande facilidade; um dia desses, eu disse por brincadeira as seguintes palavras a um deles, que se assentara perto de mim: *how now, sirrha, are you so sawey with my tobacco?* Pois essas palavras (sem mais repetição ulterior), ele as reproduziu tão chá e distintamente como se de há muito fosse estudioso da língua"<sup>40</sup>.

É tentador ver nesses momentos de admiração genial um alívio das miseráveis crônicas da violência e exploração colonial, e os europeus que consideram os índios crianças dotadas são certamente preferíveis aos que os tratam como bestas demoníacas. Mas devemos ao menos observar o lúgubre subtexto do intercâmbio entre John Breton e seu interlocutor índio: a política da dominação e apropriação, as gritantes desigualdades nas relações econômicas, de *status* e de poder são copiadas — imitadas — em forma tão reduzida que o colonizador sequer dá por elas, não mais talvez que o colonizado ao repetir as palavras: *how now, sirrha, are you so sawey with my tobacco?* A distribuição radicalmente desigual de poder implícita em quase todo o apre-

39. Pirellus, xvi, 56.

40. Pirellus, xviii, 317-318.

dizado de línguas no Novo Mundo materializa-se à perfeição no método praticado pelos exploradores para o trato do problema da linguagem, um expediente que maximiza a rapidez de acesso e evita o reconhecimento das coerções obscuras da alteridade. Desde o primeiro dia, em 1492, o principal meio recolhido pelos europeus para estabelecer o contato lingüístico foi o rapto — ou, segundo Mulcaister, deveríamos dizer “franquia”? Já citei o registro no diário de bordo de Colombo, que anunciava sua intenção de apanhar vários nativos que tinham vindo saudá-lo para levá-los à Espanha, “de modo a que ajudaram a falar”. A 15 de outubro, apenas três dias depois do desembarque, o Almirante relata a fuga de dois desses cativos: um parece ter saltado a nado para a praia, o outro conseguiu escapar numa das “pirogas” nativas que Colombo tanto admirara — “elas deslizam maravilhosamente”, escrevera a 13 de outubro (*Diário*, p. 69)<sup>41</sup>. Agora a maravilha que era a velocidade da canoa (“pois não havia navio que pudesse vencê-la, ainda que com boa dianteira”) (*Diário*, p. 81) é apresentada como uma instância estranha, um dos poucos triunfos tecnológicos de que os nativos dispõem. Assim, a fuga que Colombo considera vergonhosa — quando os espanhóis se põem a perseguir os fugitivos, eles “se safam como galinhas” (*Diário*, p. 81) — é de fato uma forma de política, naquelas circunstâncias praticamente a única racional ao alcance dos nativos<sup>42</sup>.

Até Colombo parece reconhecer que existe uma dimensão estratégica na fuga dos cativos, dimensão que requer uma resposta para além da perseguição. Pouco depois do acontecimento, um índio remou em direção ao navio, na esperança de vender uma bola de algodão e foi agarrado pelos marinheiros espanhóis. Colombo escreve que mandou procurar por ele, deu-lhe alguns pequenos presentes — um gorro vermelho, contas de vidro e dois guizos — e ordenou que fosse solto:

Mais tarde constarei, em terra, quando da chegada do outro homem — aquele a quem dei as coisas mencionadas e cuja bola de algodão eu não quis aceitar, embora ele me quisesse dar —, que os demais iam até ele. Ele considerou o episódio uma grande maravilha, e de fato parecia-lhe que éramos boa gente, que o outro fugitivo nos molestara e por isso o queríamos conosco. A razão de ter-me comportado daquela maneira para com ele, mandando libertá-lo e dando-lhe os presentes mencionados, foi que desejava preservar-lhes a estima para que, quando aprouvesse a Vossa Alteza mandar mais gente para cá, os nativos a recebessem bem. E tudo que dei a ele não valia quatro maravedis (*Diário*, pp. 81-83).

Temos de reconhecer, penso eu, que isso não passa de uma fantasia de astúcia improvisação: como podia Colombo saber o que o homem pensava

dos espanhóis ou do cativo que escapara? A fantasia, porém, é muito significativa. Revela que Colombo vê a oferta de presentes não apenas em termos de política de conversão, mas também em termos de política de império. Ele forceja por dar à história do cativo fugitivo — de que, sem qualquer aviso, os estrangeiros se apossaram dele e levaram-no de sua ilha à força — tinturas de mentira. Apalando para uma generosidade não-retribuída, Colombo intenta criar — e imagina que consegue — uma sensação de maravilhosamento nos nativos que porá em dúvida a história do fugitivo. E ainda observa que a tal generosidade sequer custou caro: menos de quatro maravedis. Já em 15 de outubro de 1492, pois, o maravilhosamento constitui uma estratégia para Colombo — de impostura deliberada, uma distorção oportunística da desastrosa e potencialmente perigosa realidade de seqüestrar nativos para servirem de intérpretes.

Em sua segunda viagem, Colombo capturou mais nativos — “canibais”, segundo pensava, “homens, mulheres, meninos e meninas”. Sugere ao rei e à rainha da Espanha que eles sejam “postos sob a custódia de pessoas, de modo que possam melhor aprender a língua e prestar serviços aos amos, sendo cada vez mais bem tratados do que os outros escravos a fim de que uns vão aprendendo com os outros”. O passo crucial, tal como ele o encara, é removê-los o mais completamente possível de sua própria cultura lingüística — até mesmo mandando-os para Castela ou, pelo menos, mantendo-os isolados a bordo. Em Castela, adverte ele, convém também que sejam apartados dos companheiros: “Se não conversarem entre si e deixarem de se ver por algum tempo, lá aprenderão mais depressa que aqui e darão bons intérpretes, apesar de por estas bandas não ter havido insucesso em quanto se pôde fazer”<sup>43</sup>.

A grande esperança de Colombo era que a língua espanhola como que veiculasse a religião espanhola: “Em Castela, aprendendo a língua, com muito mais presteza receberão o batismo e garantirão a salvação de suas almas” (i. 88). Essa, no entanto, é a visão de um explorador, não de um missionário; os frades que chegaram na esteira da descoberta e da conquista estudaram laboriosamente as línguas nativas e, como observa Inga Clendinnen, “mostraram pouco entusiasmo em ensinar o espanhol a seus catecúmenos, pois o conhecimento do espanhol abria caminho a influências perniciosas ameaçando seu próprio papel de mediadores entre espanhóis e índios”<sup>44</sup>. Descobridores como Colombo enfrentam uma necessidade imediata de intérpretes, e a maneira de obtê-los é, para ele e quase todos os outros europeus, a captura. O ato surge descrito com extraordinária frequência e indiferença. Um índio foi pego, explica Ponce de León, “para aprender a língua” (*New American World*, i. 236). Quando seu aliado índio, Taingony, sugere a Cartier que seqüestre e leve para a França um de seus inimigos, Cartier se recusa, alegando que o rei “seu senhor proi-

41. Colombo menciona casualmente que a *Niña* estava rebocando uma canoa à sua popa (*Diário*, p. 81), o que evidenciaria ter eles ordenado pegar vários boques. Os primeiros registros do diário de bordo chamam aos nativos *almadías*, termo que designa as canoas da África ocidental; Colombo só aprendeu o termo nativo *canoa* a 6 de outubro. Notou também que os botes maiores eram “maravilhosamente trabalhados” à maneira da terra” (*Diário*, p. 69).

42. Mais tarde, após a partida de Colombo, eles adotaram outra política, a admitirmos que a morte de todos os espanhóis deixados por Colombo não ocorreu exatamente como foi relatado.

43. *Seifer Documentis*, ed. Jane, i. 88.

44. Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests*, 52.

hãa lhe levar para lá homens ou mulheres, mas apenas dois ou três meninos para aprenderem a língua" (*New American World*, i, 325). Seja como for, Cartier levou embora o chefe, Donnacona, e outros nove homens. Carlos V instruíu na véspera, na Flórida, para que não capture ninguém, "exceto uns dois ou três, não mais, em cada viagem de descoberta, para a tarefa de intérpretes e outras necessarias nessas viagens" (*New American World*, ii, 9). De Soto aprisiona cem índios e os mantém

[...] acantonados pelo pescoco, utilizando-os no carregamento da bagagem e na moagem do milho, bem como em outros serviços que eles, agraçados dessa maneira, podem executar... Logo que as mulheres e crianças chegaram a cem léguas de distância de sua terra, já não nos cansamos preocupação, foram desacompanhadas e passaram a servir assim. Em pouquíssimo tempo aprenderam a língua dos cristãos (*New American World*, ii, 109).

Os índios que aprendiam a língua serviam de intermediários, informantes e guias, mas nem sempre se podia contar com eles quando se tratava de servir aos interesses colonialistas. É que havia a possibilidade — já vislumbrada no momento em que o índio simplesmente repete a frase do inglês: "*how now, sirrha, are you so sawcy with my tobacco?*" — de o aprendizado linguístico solapar a relação de exploração. Em que ponto os nativos, iniciados na língua e no sistema de troca europeu, começariam a perceber que estavam sendo esbulhados? Quando recomendariam a seu povo que exigisse mais por seus produtos e serviços? Quando deixariam de maravilhar-se e passariam a analfitear? Cartier apanhou dois índios, levou-os para a França e depois os devolveu ao Canadá no ano seguinte a fim de que servissem como intérpretes. A princípio, sua presença foi extremamente útil, não só porque traduziam bem, mas porque contaram ao chefe que haviam sido tratados às direitas na França. Mas logo ficou claro para Cartier que seus intérpretes não esposavam os interesses dele. Quando os índios vieram até os navios para trocar alimento por "facas, sovelas, contas e outras quinquilharias... nós percebemos", registra o escriptivo, "que os dois patifes que havíamos trazido conosco estavam dizendo a eles, e fazendo-os compreender, que o que lhes dávamos em troca não valia nada e que o que nos ofereciam bem poderia ser permutado por facas e machadinhas" (*New American World*, p. 310). Daí por diante, as relações com os nativos se deteriorarão rapidamente<sup>45</sup>.

Os europeus, portanto, oscilavam contrafeitos entre motivos de exploração e motivos de conversão: tinham um interesse simultâneo em preservar a diferença — mantendo com isso a possibilidade de uma troca econômica amplamente favorável — e apagá-la — podendo com isso cristianizar os nativos.

45. Para outro exemplo dos cristãos forçados a confiar em índios não-confiáveis como intérpretes e guias, ver o relato de De Soto na Flórida, no qual um menino índio, que pediu para ser batizado e recebeu o nome de Pedro, se revela um mentiroso mas não obstante é conservado devido ao seu conhecimento de vários dialetos: "Nenhum crédito lhe foi dado por causa das mentiras em que foi apanhado; mas tudo nele era tolerado devido à necessidade de que interpretasse o que os índios diziam" (*New American World*, ii, 116).

vos e obter intérpretes competentes. Querem que os nativos sejam concomitantemente diferentes e iguais, outros e irmãos. Embora mais difícil de obter, o intérprete mais confiável, nas circunstâncias, seria um dos próprios europeus, algum infeliz capturado pelos índios e depois recuperado ou, mais frequentemente, uma criatura de baixa condição deixada de propósito para viver entre os índios durante meses ou anos a fio. A meio de uma acidentada viagem de De Soto, morreu Juan Ortiz, um espanhol que fora aprisionado pelos índios e aprendera a sua língua. Sua falta foi bastante sentida:

Depois disso, quem serviu de intérprete foi um rapaz que havia sido capturado em Cutifachiqui e aprendera alguma coisa da língua dos cristãos. Tamanho infortúnio foi a morte de Juan Ortiz, com respeito à tentativa dos exploradores de deixarem a terra, que, para entender o que os índios diziam e ele traduzia em quatro palavras, o rapaz às vezes levava um dia inteiro. E não raro ele entendia exatamente o contrário do que era perguntado, de modo que muitas vezes sucedeu terem de refazer um caminho seguido durante um, dois ou mesmo três dias. Andavam como que às cegas de um lugar para outro, no meio da selva (*New American World*, ii, 137).

Ao contrário, ter um intérprete confiável e atilado constituía imensa vantagem; é bem possível que Cortés houvesse fracassado na conquista do império asteca se não contasse com os impressionantes serviços da formidável Dona Marina.

No próximo capítulo voltarei a essas figuras cruciais, não raro portentosas, apanhadas entre mundos mutuamente incomprensíveis. No momento, porém, desejo equacionar as consequências da representação, troca e cativo considerando um empreendimento único, marginal até: as três tentativas que nos anos 1570 Martin Frobisher fez para localizar a passagem do Noroeste. O encontro inicial entre ingleses e habitantes da grande ilha que eles descobriram (agora chamada ilha de Baffin) foi marcado por mútua precaução: um único esquimó subiu a bordo do navio inglês, o *Gabriel*, enquanto um único inglês se aventurou em terra. O esquimó fez o que pareceu serem sinais de "grande maravilhamento com tudo o que via": o navio deve ter mesmo parecido inimaginavelmente estranho para ele, que foi apresentado com algumas "bagatelas" das quais muito se agradou<sup>46</sup>. (Somente a comida inglesa que lhe deram a provar não o impressionou.) Após esse breve reconhecimento mútuo, os homens voltaram para seus respectivos povos, mas o próprio Frobisher evidentemente conservava suspeitas. Os nativos fizeram o que os ingleses interpretaram como gestos de amizade — "apoiando a cabeça nas mãos" —, mas os ingleses se recusaram a desembarcar mais homens. Ao invés disso, receberam outro esquimó a bordo e o apresentaram com ninharias, decerto pelas de roupa.

46. Michael Lok, in Richard Collinson (ed.), *The Three Voyages of Martin Frobisher*, Londres, Hakluyt Society, 1867, p. 82.

O uso repetido da palavra *trifles* (bagatelas, ninharias) é digno de nota, também a fascinante perspectiva de lucro fácil e rápido. O sonho europeu, infundavelmente reiterado na literatura de exploração, é o sonho de um intercâmbio amplamente favorável: dou-te uma conta de vidro e tu me dás uma pérola que vale metade de tua tribo<sup>47</sup>. O conceito de valor econômico relativo — a noção de que contas de vidro ou guizos seriam preciosas raridades no Novo Mundo — falta à maioria dos europeus; julgam eles que os selvagens simplesmente não compreendem o valor natural das coisas e podem, por isso, ser ludibriados trocando tesouros por bagatelas, signos plenos por signos vazios<sup>48</sup>. Onde deveriam ver troca ou transação econômica mutuamente satisfatória, os europeus tendem a imaginar um intercâmbio de signos vazios, contrafações sedutoras por abundância esmagadora. Objetos de pouco valor dão acesso a objetos de valor imenso; em verdade, quanto mais desprezível e falsa for a bagatela, maior o lucro obtido na troca.

Os habitantes do Novo Mundo são particularmente vulneráveis, dizem os antigos viajantes, ao atrativo das superfícies brilhantes, como se seu vazio interior os compelsse a responder às aparências exteriores<sup>49</sup>. Os europeus, em contrapartida, se congratulam por sua mais aguda perspicácia, mas ao mesmo tempo seus relatórios sobre trocas desiguais frequentemente implicam a consciência da má-fé — expressa pelo próprio termo “bagatela” —, de que estão se aproveitando da inocência dos nativos. Obviamente, essa má-fé é parte do prazer decorrente de uma transação lucrativa, porém se irata de um prazer contrafeito: a ansiedade que ele provoca reflete-se na frequência com que as primeiras narrativas associam trocas desiguais com desastres subsequentes.

Os esquimós não usavam ornamentos de ouro, mas deviam possuir alguns objetos de valor: “Trocavam casacos de pele de foca, peles de urso e coisas assim com nossos homens”, escreve um dos membros da primeira expedição de Frobisher, “e recebiam guizos, espelhos e outros brinquedos como recompensa”<sup>50</sup>.

47. Para citar um único exemplo dentre centenas: “O Rei desses orientais deu ao nosso Capitão quatro Placas de ouro, e quatro Anéis de prata, que eles colocaram sobre suas armas: mas os índios usavam as Placas de ouro na cabeça como ornamento, tal como os nossos Nobres usam suas Correntes ou Colares pendurados ao pescoço. Por essas coisas nosso Capitão deu ao Rei dos índios uma Mochadinhã, Faveis e Contas, ou Rosários, Tesouros bárbaros e coisas que tais” (Huldertke Schmidt [1534-1554], *in* Purchas, xvii, 35-36).

48. Ver o Conde de Cumberland sobre os nativos dominicanos: “Homens totalmente nus, salvo que tinham correntes e braceletes e brinco nas orelhas... a cunha de sua viridão foi trocar seus Tabacos, Pinhões, Plantas, Batatas e Pimentas por qualquer bugiganga, desde que fosse vistosa” (*in* Purchas, xvi, 52).

49. Um inglês, Sir Humphrey Gilbert, chegou a propor o uso desse gosto selvagem por quinquilharias como um meio de dar emprego a ingleses desempregados; as viagens ao Novo Mundo, sugere ele, propiciam a ocasião de “fazer os filhos dos pobres aprenderem ofícios manuais e portanto a fazer bugigangas e coisas que tais, que os índios... muito estimam; razão pela qual não deve haver nenhuma ociosidade de se ter um país povoado de vadios, vagabundos, ociosos e quejandos”. (Devo esta referência, assim como as reflexões sobre as “quinquilharias” inglesas, a Jeffrey Knapp, *Island Empire*, Berkeley, University of California Press [a publicar].) Na verdade, é óbvio, as trocas não eram controladas pelo interesse público, mas pela avidez dos marujos e aventureiros.

50. George Best, *in* Collinson (ed.), *Three Voyages*, p. 73.

Foi evidentemente o atrativo de tais pechinchas que levou cinco marinheiros ingleses, que estavam conduzindo um esquimó de volta à costa, a tentar, contra as ordens de Frobisher, praticar mais algumas “transações” com um grupo de nativos; os cinco foram imediatamente subjugados e levados. Agora a situação costumera — os europeus tranquilamente subjugados e levados. Agora a situação estava invertida e os ingleses temeram o pior. O medo, moldado por uma poderosa fantasia cultural operante em virtualmente todos os primeiros encontros, era o canibalismo, suposição fortalecida pelo que os ingleses já tinham observado dos hábitos alimentares dos esquimós: “Considerando, também, sua voracidade e forte disposição para devorar todo tipo de carne crua e carniça, apesar da fedentina”, escreve George Best, era bem provável que os prisioneiros ingleses lhes parecessem excelentes petiscos<sup>51</sup>. Mais tarde os ingleses souberam que os esquimós, talvez professando idêntica opinião a respeito da comida inglesa, achavam provável que os estranhos fossem, eles sim, canibais<sup>52</sup>.

Frustrado na tentativa de recuperar seus homens, Frobisher determinou que, pelo menos, “fosse levada alguma lembrança de sua estada no local”, como registra Best (Collinson, p. 74). A lembrança era um nativo atraído por intermédio de bagatelas:

Pois, sabendo bem como eles se deliciavam com nossos brinquedos, especialmente guizos, mostrou-lhes alguns muito bonitos, dizendo que os daria a quem viesse apanhá-los. E como se mantivessem reciosamente à distância, aironou um em sua direção, mas de modo a que caísse no mar e se perdesse. Para deixá-los ainda mais cobiçosos, exibiu mais guizos, de sorte que ao fim um deles se aproximou do navio para recebê-lo; e supondo que o ia apanhar das mãos do capitão, foi ele próprio apanhado: pois o capitão, num gesto rápido, deixou cair o guizo e agarrou o homem, puxando-o com força para bordo e depois fazendo o mesmo com sua canoa (Collinson, p. 74).

Se Frobisher tinha esperança de arrancar do prisioneiro alguma informação sobre os ingleses raptados, logo se decepcionou: vendo-se apanhado, o esquimó, escreve Best, “por cólera e desdém, partiu a língua em duas com os dentes”. Ainda assim sobreviveu à viagem e fez sensação quando do retorno, do *Gabriel* à Inglaterra, uma “testemunha viva”, escreve Best, “da viagem longa e tediosa do capitão rumo às partes desconhecidas do mundo, como beta se podia avaliar por aquele esquisito infiel, de um tipo nunca antes vis-

51. Cf. Dionise Suttle: “Quant seja o conhecimento que eles têm de Deus, ou qual seja o ídolo que adoram, não sabemos ao certo, mas penso que são Antropófagos, ou devoradores de carne humana: porque não há carne no peixe que encontrem morto (chegar no obscenamente) que não comam, tal como o encontram, sem nenhum tempero. Uma coisa repelente, tanto para quem vê como para quem ouve” (*in* Hakluyt, *Principale Navigations*, vii, 227). Isso combina estranhamente com a outra observação, segundo a qual seus cativos não conseguiam digerir alimento inglês (vii, 223).

52. Best relata que os esquimós feridos em escaramuças com os ingleses preferiam afogar-se a render-se: “E quando estavam mortalmente feridos, ignorando o significado da miseriórdia, com fúria mortal lançavam-se de cabeça do alto das rochas para o mar, talvez para que seus inimigos não recebessem glória ou se apossassem de suas carcaças mortas; pois supunham que éramos canibais, ou comedores de carne humana” (*in* Collinson [ed.], *Three Voyages*, p. 142).

to, lido ou ouvido, com sua língua ignorada por todos e de ninguém conhecida" (Collinson, p. 74)<sup>53</sup>. O nativo interessou particularmente o público porque suas feições mongólicas foram interpretadas como prova de que Frobisher de fato descobrira a fugidia passagem para Oriente, mas o espetáculo logo foi encerrado da maneira usual pela morte do infeliz. Por razões que ignora, a princípio se decidiu embalsamar o cadáver e devolvê-lo à ilha de origem, plano logo abandonado. Ao invés disso, o sócio e protetor de Frobisher, Michael Lok, contratou um gravador holandês, William Cure, para modelar a máscara mortuária, e um pintor também holandês, Cornelius Ketel, para fazer uma série de retratos.

O esquimó é considerado uma "lembraça" — mesmo não sabendo inglês, mesmo falante de uma língua "ignorada por todos e de ninguém conhecida" — ele constitui um símbolo valioso — e transformado numa "testemunha" do exótico. Vivo, é mostrado juntamente com sua canoa como um prodígio, "também maravilhosa para a cidade e o resto do reino que dela ouvira falar que parecia fato nunca antes verificado ou do conhecimento dos homens" (Lok, *in* Collinson, p. 87). Morto, querem primeiro transformá-lo numa congelada imagem de si mesmo e depois, falhado o expediente, imortalizam seus traços numa série de figuras que suplementam as descrições verbais já em circulação<sup>54</sup>. O cativo é, pois, apanhado numa espécie de engrenagem representacional que, no mínimo, produz as seguintes imagens: numerosas "pinturas", como diz Lok, "em tinta e papel", a máscara mortuária, dois retratos em tamanho natural com canoa e roupas nativas (um para a rainha, o outro para a Muscovy Company), um retrato mostrando-o com trajes ingleses, mais um representando-o nu e dois outros, pequenos, somente da cabeça.

Os retratos pequenos, presumivelmente, chamam a atenção para as feições mongólicas do modelo, mas os pintados em tamanho natural parecem refletir uma série de hipóteses antagônicas e mais amplas quanto ao significado do selvagem de Frobisher. Os trajes nativos acusam o interesse pela estranheza dos povos remotos, pelas fisionomias, vestimentas e insignias tribais que atestam a diferença, ao passo que a inclusão do caiaque sugere tanto o interesse na apa-

53. O esboço da viagem foi sugerido por um globo trazido por Michael Lok e exibido no gurgupé da embarcação de Frobisher quando ela entrava em Londres. (Ver Kenneth Andrews, *Trade, Plunder and Settlement: Maritime Enterprise and the Genesis of the British Empire, 1480-1630*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 173). Sobre a língua esquimó como símbolo de extrema alteridade, ver o meu "I canning to Curse", *First Images of America*, II, 563; sobre a "investigação acerca da distância cultural", ver a interessante discussão em Mary Helms, *Ulysses's Sail*, especialmente pp. 66-130.

54. Ver, por exemplo, o relato em manuscrito, provavelmente de Lok, da primeira viagem: "E, porque tive-se ouvido a narrativa de muitas histórias estranhas e contos de fatos relativos à personagem e às maneiras desse estranho homem, pareceu-me acertado declarar toda a verdade a seu respeito para satisfazer ao mundo e também pintar o seu retrato tão bem quanto o permitem a tinta e o papel. Ele é um [...] de boa aparência [...] e fortemente obtundido [...] cara larga e corpo muito gordo e cheio. Mas as pernas mais curtas e tuenones [do que a proporção de seu corpo requerida, e as mãos [...] o cubito [encaracolado] preto e longo e atado [em nó] acima da testa. Os olhos, pequenos e uma barbicha preta encaracolada. A cor da pele por todo o corpo e face de póldo escuro, muito semelhante aos mouros trigueiros, [por] anjos da nação tártara, de onde ele me parece ter vindo. [Seu] semblante tucturno, rude e astuto" (Collinson, p. 87).

rência quanto na tecnologia adaptativa. Nessa representação, o cativo constitui símbolo da alteridade cultural. O retrato com roupas inglesas, em contraste, destina-se a cancelar a diferença e dá testemunho do poder de metamorfose das roupas<sup>55</sup>. Sugere que a estranheza do esquimó pode ser totalmente erradicada, que sua selvageria é produto de aparências facilmente modificáveis. Nessa representação, o cativo constitui símbolo da alteridade assimilável.

Um retrato implica, pois, uma arte que é o registro da diferença, uma técnica mimética que habilita quem a domina a trocar ninharias por tesouros; o outro, convertendo o estrangeiro em europeu, implica uma arte que é o registro da equivalência, uma técnica mimética que habilita quem a domina a transformar os outros em irmãos. Finalmente, o terceiro retrato, onde o esquimó aparece despojado de suas roupas, sugere uma nudez ao mesmo tempo resistente e absoluta, específica, única, intraduzível — e uma animalidade manifesta, bípede, que é a condição comum de todos os homens e mulheres. Nessa representação ambivalente, o cativo não passa de um corpo opaco e ilegível — e de um símbolo da humanidade universal, *desapercebida*<sup>56</sup>.

Frobisher também trouxe outro tipo de tembrança de sua ilha, uma amostra de minério que provocou igualmente interpretações antagônicas. Os três primeiros peritos ensaiadores consideraram o minério sem valor, mas o fracasso — um signo vazio — não era aceitável, e acabou-se por descobrir um perito que declarou o material rico em ouro. Seu relatório possibilitou a Lok levantar capital suficiente para mandar Frobisher numa segunda viagem, já não, principalmente, com vistas à descoberta da passagem do Noroeste, mas à mineração e, se possível, à recuperação dos cinco homens perdidos. Frobisher recebeu também instruções para levar à Inglaterra "três, quatro, oito ou dez" nativos, inclusive algumas crianças. E ele próprio planejou capturar pelo menos um nativo imediatamente, para servir de intérprete. Depois que as incômodas relações de comércio e as ofertas de presentes foram reatadas, ele vislumbrou sua chance. Tendo Frobisher mostrado alguns "broches e agulhas, e outras bagatelas do tipo" a um esquimó, "um dos selvagens, à falta de melhor, cortou a aba de seu casaco (que é ornamento de chefes, entre eles) e deu-a a nosso general de presente" (Collinson, pp. 130-131). Nesse momento de intercâmbio, o inglês tentou agarrar sua presa; o nativo conseguiu esquivar-se ferindo Frobisher nas nádegas, mas acabou apanhado.

Os ingleses aparentemente nunca souberam, ou pelo menos nunca se preocuparam em registrar, o nome do cativo; chamam-no essa "estranha e

55. Daí, por exemplo, o cronista notar que os selvagens trazidos de Newfoundland por Cubot estavam "vestidos com pele de animais, e comiam carne crua, e falavam tal discurso que ninguém conseguia entendê-los, e se comportavam como animais brutos". Dois anos depois, relata ele, viu-os "vestidos à maneira de ingleses no palácio de Westminster, os quais nessa época eu não lograra discernir dos ingleses" (*in* Hakluyt, *Principal Navigations*, VII, 155).

56. Existem, é claro, outros motivos que podem ser servidos por cada um desses retratos. O retrato nu, por exemplo, poderia satisfazer à curiosidade pelo que está debaixo da roupa do esquimó; ou, alternativamente, poderia refletir a convicção de que os selvagens podem ser mais bem representados sem roupa, em sua nudez "essencial".

nova presa", "nosso prisioneiro selvagem" ou simplesmente um dos "habitantes do país" (Collinson, pp. 131, 145). Não parece ter aprendido o inglês ou ensinado aos captivos sua própria língua. Mas, até certo ponto, teve utilidade de como intérprete e informante. Conta Best que, em resposta a perguntas que os ingleses lhe faziam por meio de sinais, ele negou que seu povo fosse catibual: os ossos encontrados pelos ingleses não eram, segundo ele, indício de uma festa antropofágica, mas os despojos de um homem devorado pelos lobos. E quando os ingleses descobriram um esconderijo cheio de objetos — "trênós, rédeas, caldeirões, facas de osso e coisas que tais" — "nosso selvagem explicou-nos o uso de todas" simulando as práticas nativas: "E tomando uma de suas rédeas, pegou um de nossos cachorros, embridou-o levemente como fazemos aos cavalos, e, de chicote em punho, ensinou o animal a tomar seu posto no trenó como nós ensinamos os cavalos a tomar seu posto na carruagem, fazendo-se ele próprio de guia. Até onde pudemos ver, usam cães para essa finalidade, como nós usamos cavalos" (Collinson, pp. 136-137).

O que significa, para o esquimó, representar sua própria cultura numa espécie de simulação teatral ante os olhos dos captivos? Significa tornar compreensíveis os signos opacos de um mundo estranho; sugerir aos ingleses alguns paralelos entre aquilo que eles consideram uma cultura bizarra e selvagem e a sua própria. Significa apaziguar os piores medos dos captivos, sobretudo o do canibalismo, esvaziando certos signos de sua significação aparente. Envolve uma cooperação que é também cooptação, porquanto a cooperação nada tem de recíproco e o pobre-diabo permanece aquilo mesmo, um prisioneiro em sua própria terra, a encenar as técnicas de sobrevivência de sua cultura para pessoas que falam uma língua desconhecida, que vêm de um país remoto, que já raptaram outro membro de sua tribo e não mostram interesse algum em sua própria sobrevivência.

Numa ocasião em que os ingleses levaram o "prisioneiro selvagem" à praia para que "apontasse o uso das coisas que víamos", algo estranho aconteceu. O cativo afastou-se um pouco da companhia de seus captivos — evidentemente, não o mantinham em vigiância estreita — e, nas palavras de Best, "dispôs cinco varetas em círculo, uma por uma, e no centro um pedaço de osso" (Collinson, p. 138). O ato era claramente proposital, mas não uma tentativa de comunicar, declarar ou explicar algo aos ingleses. O primeiro homem que viu aquilo julgou que pudesse tratar-se de um encantamento ou de um ato de bruxaria — possibilidade que não constitua para os ingleses uma instância invulgar da superstição nativa, já que os europeus do século XVI de modo algum se sentiam invulneráveis a semelhantes encantamentos<sup>57</sup>. Todavia, após discutirem, os ingleses chegaram à conclusão de que o esquimó estava montando uma representação simbólica, um sinal para seu próprio povo: "A melhor conjectura que poderíamos extrair do fato era que ele tentava avisar a seus patrícios que, devido à captura de nossos cinco homens no ano

57. Sobre a quarta viagem de Colombo, seus homens pensavam ter sido encantados.

anterior (representados pelas cinco varetas), fora apanhado e era mantido como prisioneiro (representado pelo osso colocado no centro)".

Mas tal conjectura será mesmo válida? Como podem saber os ingleses que não estão sendo enfeitados ou que a representação não significa outra coisa? Afinal de contas, o símbolo é altamente abstrato; não sugere prontamente sua própria interpretação, e, se as varetas representam mesmo os ingleses, decerto podem também significar que o esquimó é mantido prisioneiro não em troca de um grupo de ingleses, mas, mais simplesmente, por um grupo de ingleses<sup>58</sup>. A hipótese destes é confirmada, para sua satisfação, quando o cativo aparentemente confessa que sabe alguma coisa a respeito dos cinco marinheiros raptados, embora o que saiba não fique de forma alguma muito claro.

"A confissão", ou o que os ingleses tomaram por confissão, não brota espontaneamente; é provocada por um signo inglês, uma contra-representação mostrada ao nativo. Eis aqui o relato de Best, retomado imediatamente após a conjectura quanto ao significado das varetas e do osso:

Pouco depois, quando lhe apresentamos o retrato de seu patrício, levado no ano passado à Inglaterra... ele de repente ficou muito assombrado e, olhando-o em silêncio durante algum tempo, como se por cortesia esperasse que o retrato falasse em primeiro lugar (pois sem dúvida o considerava uma criatura viva), afinal passou a questioná-lo como a um companheiro; e, encontrando-o surdo e mudo, pareceu suspeitar que o estava desdenhando e por pouco não se encolerizou. Ao fim, sentindo-o e manuseando-o, concluiu que se tratava de uma contração enganosa. Com grandes brados caiu em estupor, supondo que pudéssemos criar e matar homens a nosso talento.

Então, recorrendo à memória, deu-nos a entender claramente por sinais que sabia do rapto dos cinco homens no ano anterior e, recorrendo a imitações, contou os cinco homens com os dedos da mão e apontou para um dos escaninhos do navio, igual àquela em que se achavam os marinheiros quando da captura. E quando lhe perguntamos por gestos se haviam sido mortos e devorados, ele o negou resolutamente, fazendo sinais em contrário (Collinson, pp. 138-139)<sup>59</sup>.

58. Norman Graburn, da Universidade da Califórnia, Berkeley, Departamento de Antropologia, informa-me que os ossos do punho de uma foca são usados amígdala pelos habitantes da Terra de Baffin como representações de pessoas; de fato, a palavra Inuit que designa esses ossos significa "imitação de gente", e cada osso representa (de acordo com o tamanho) um homem, uma mulher ou uma criança.

59. Num importante ensaio que usa essa passagem num discurso sobre *O Mercador de Veneza* de Shakespeare, Steven Mullaney sugere que pensamos nessa cena à luz do "expediente dramático" da Retórica: "de espelhar a natureza". Mas temos, diz ele, que completar nosso senso usual da teoria da *feedback* cultural que poderia ser descrito, na teoria da informação, como oposta à reflexão... Sua conclusão em cativo muda diante de seus olhos, transformado numa imagem do Outro, visto que essa trajetória é primeiro projetada sobre seu "descendente" companheiro e depois reproduzida e representada pelo próprio nativo, numa esfera dirigida não contra seus captivos, mas contra um emblema de sua própria identidade cultural... O que de fato viveu e morreu, para ganhar desses elisabetanos... é nada, menos que a consciência que o nativo tem de si mesmo, daqueles localidades tribais que o tinham, até esse momento, definido e produzido nele certa consciência do seu eu. Longe de ser ingênuo, o passo incessante é de fato o sinal permanente de sua alienação; produzido no momento em que ele compreende o seu erro, marca a distância entre sua anterior ingenuidade e uma nova perspectiva que decorre de ele ver a si mesmo, equivocadamente, pelos olhos de seus captivos". (*In Cannibals, Witches, and Divorce: Estranging*

A resposta inicial ao esquiço ao retrato de seu patricio, segundo somos informados, é governada por um código de maneiras — ao que Best chama “cortesia”; e, como numa história infantil, encoloriza-se quando o companheiro permanece “surdo e mudo”. Imagina ser alvo de uma afronta social até que, “sentindo-o e manuseando-o”, compreende não estar lidando com uma “criatura viva”, mas sim com uma “contrafação enganosa”. Num esforço comparável ao dos ingleses para entenderem as varetas e o pedaço de osso, o cativo pareceria então afastar-se do literalismo ingênuo — tomar o retrato por uma pessoa real — rumo à apreensão da representação simbólica. E a etapa crucial nesse movimento é o reconhecimento do engano, uma percepção da contrafação ou da vacuidade que se acha ambivalentemente mesclada ao poder mágico da pintura ocidental. O retrato, diferentemente das varetas e do osso não naturalistas, como que se dispõe a falar, mas permanece “surdo e mudo”.

Mas justamente no ponto da narrativa de Best em que o nativo compreende estar às voltas com um signo vazio, uma frioleira, uma contrafação, observa-se um movimento na direção oposta: da desilusão provocada pelo entendimento de que a representação europeia fundamenta-se em signos vazios à submissão ao poder mágico revelado por essa vacuidade: “Com grandes braços caiu em estupor, supondo que pudéssemos criar e matar homens a nosso talento”. Os ingleses transitaram entre o medo da feitiçaria nativa e a compreensão conjectural da representação nativa; o cativo evoluiu da compreensão da representação inglesa para o medo conjectural da feitiçaria inglesa.

Por que o nativo passa da credulidade (o retrato como pessoa viva) para a desilusão (o retrato como contrafação) e finalmente para o assombro (os ingleses como mágicos poderosos)? Dois tipos de resposta apresentam-se por si mesmos: o primeiro é que o cativo está elaborando uma conjectura sobre sua experiência. A princípio supõe o companheiro vivo, para logo concluir estar lidando com algo “surdo e mudo” — ou seja, morto — e reconhecer que estas duas experiências, “criar e matar homens” a seu talento, são da lavra dos ingleses. Não podemos saber, está visto, se o esquiço pensou mesmo assim: o que temos não são suas palavras — os ingleses, vale lembrar, ignoram seu idioma —, mas apenas uma interpretação inglesa do significado de seus “grandes brados”. E uma vez compreendido que estamos às voltas menos com a experiência nativa do que com as conjecturas inglesas, passamos ao segundo tipo de resposta: George Best projeta no cativo uma concepção característi-

*the Renaissance* [Selected papers from the English Institute; new ser., n.º 11], ed. Marjorie Garber, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 68-69]

Essas especulações são altamente sugestivas, mas, como ficou dito alhures neste livro, penso que devemos ser extremamente cautelosos ao tirar quaisquer conclusões acerca da experiência nativa com base nos relatos dos primeiros observadores europeus. Para George Best (que especula que os nativos vivem como “bórdas e tropas”), o “cativo” nunca desperta para qualquer subjetividade significativa, mas apenas para a sujeição. E com essa consciência de sujeição, pensa Best, o cativo “confessa” sua cumplicidade no (ou pelo menos sua consciência do) rapto dos ingleses. Ou seja, o que aprendemos não é algo sobre a “autoconsciência do nativo”; aprendemos, isto sim, algo sobre a tecnologia representacional elfabética, algo intimamente ligado à convecção de Hamlet de que a peça irá atingir a consciência do rei.

amente inglesa de seus próprios poderes de representação, sobretudo de representação estética. Assim concebido, o artista é no mesmo tempo o outorgante de vida e o senhor do ludíbrio: a arte ressuscita os mortos e contrafaz arditosamente, signo pleno e signo vazio. Em geral, vemos nisso posições alternativas, mas, como já tivemos ocasião de observar repetidamente, elas se acham inextricavelmente associadas. Na literatura renascentista inglesa, talvez o paradoxo seja mais primorosamente detectado na dupla fantasia de Próspero: a arte é uma ilusão absoluta (“o infundado tecido desta visão”) e um poder absoluto (“Os sepulcros, à minha ordem/Despertaram os que lá dormiam, abriram-se e deixaram-nos ir/Graças à minha Arte Todo-Poderosa”). Best engendra ambas as fantasias, atribuindo-as na seqüência imediata ao selvagem, que agora sabe que o retrato não é o seu companheiro e sim uma contrafação, portanto uma prova do poder dos ingleses de dar vida ou morte.

Segundo Best, é no instante desse reconhecimento paradoxal que o cativo faz sinais dando a entender “claramente” que ele “sabe do rapto dos cinco homens”, ou seja, sob o impacto da pintura, que é a manifestação do poder dos ingleses, o esquiço confessou sua culpa e simultaneamente afasta a pior suspeita dos ingleses, o medo de que os compatriotas capturados tenham sido comidos. A confissão tranquilizadora é um tributo ao poder da arte, arte que pode, como diz Hamlet do teatro, forçar o culpado a confessar seus crimes.

No entanto, se os ingleses infundem em seu estranho encontro uma vigorosa confiança no sistema de representação simbólica que trazem consigo, o sonho do poder eficaz dos sinais, a fantasia da plenitude e do controle, eles continuam, não obstante, assombrados pela sensação de vacuidade que está, paradoxalmente, relacionada à suposta potência de sua arte. Os resultados nulos, as frustrações e os percalços das expedições de Frobenisher mostram como era frágil essa potência, a que ponto ela dependia da realização dos desejos e quão tenuamente se apegava à experiência real da alteridade. Os grandes artistas ingleses da Renascença compreendem essa terrível vulnerabilidade: quando se apropriam das energias imaginativas das descobertas do Novo Mundo, transformam-nas cuidadosamente em imagens fictícias e deliberadamente ambivalentes da Utopia (“Lugar nenhum”), do País das Fadas e de uma ilha misteriosa num mar virgiliano<sup>61</sup>.

Nas frívolas ilhas da arte o poder brutal pode ser transformado em autoridade, o vazio pode ser absorvido pelo desejo e a perda pode transmitir-se em riqueza infinita. Mas na desolada tundra da ilha de Frobenisher, habitação e rapto, interpretação de sinais e prospecção de ouro conduzem apenas ao fracasso. O retrato de um nativo morto não consegue resgatar os marujos ingleses perdidos, aprisionados ou sepultados em algum ponto daquela região

60. Excepcionais reflexões sobre esse fenômeno podem ser encontradas em *Island Empire* de Jeffrey Kozup (a publicar).

gelada, infecunda e sem nome; o acesso à passagem do Noroeste está bloqueado pelo gelo; e em lugar do ouro e das especiarias de Catai, somente a enigmática pedra negra.

À falta de apreensão segura da língua e da cultura nativa, o pouco que os ingleses captam de seu prisioneiro parece soterrado por aquilo que não entendem — e, se não entendem, só o que podem fazer é continuar emboscando, raptando e projetando fantasias vãs. Assim, mais tarde, por ocasião da segunda viagem, eles surpreendem e capturam duas mulheres. Uma delas, escreve Best, era velha e feia, e “nossos homens pensaram que se tratasse de um detônio ou de uma bruxa, razão pela qual a deixaram ir” (Collinson, pp. 142-143). A outra, jovem, amamentava uma criança que os ingleses inadvertidamente feriram. Levaram a ambas para o navio e, excitados, puseram juntos o cativo e a cativa no que parecem ter visto como um espetáculo teatral: “Todos os homens, em silêncio, queriam observar como seria seu encontro e conversação” (Collinson, p. 144). O espetáculo, porém, era incompreensível: no início, os cativos permaneceram em silêncio, em seguida a mulher afastou-se e começou a cantar, e depois, quando os puseram juntos novamente, o homem, “com severa e rígida continência, entrou a contar uma longa e solene história”. Os ingleses, é claro, não lograram entender coisa alguma, e de vez que o homem e a mulher se mostravam extremamente recatados na presença um do outro, pouco mais havia a ver. O rapto recíproco resultara, pois, num vazio quase total.

Na volta de Frobisher, a rainha Elizabeth finalmente deu nome à descoberta, mas era um nome que mascarava o problema geral da viagem: chamou à ilha *Meta Incognita*, o marco ou limite desconhecido, o signo vazio (Collinson, p. 226). Os cativos não tardaram a morrer. A pedra negra ainda continuou despertando esperanças suficientes para o financiamento de uma terceira viagem. Mas desta feita os esquimós esquivaram-se habilmente à captura, e os ingleses se meteram sozinhos a escavar e a embarcar o minério. Pensaram em deixar para trás alguns homens, mas o tempo mostrava-se inclemente, e o plano foi abandonado. Antes de partir, porém, construíram uma casa de pedra e barro. Talvez Frobisher imaginasse que a estrutura, como as cruzes e os brasões deixados em outras costas, assinalariam a ocupação inglesa e portanto a posse. A fim de “animar aquela gente bruta e assevejada à cortesia”, escreve Best, a casa foi atulhada de quinquilharias: brinquedos, guizos, facas, retratos de homens e mulheres gravados em chumbo, estatuetas de homens a cavalo, espelhos, apitos e caculmbos. Depois, os ingleses construíram um forno, assaram pão, fecharam a porta e se foram.

Não houve uma quarta viagem. As 1 296 toneladas de mineral que Frobisher trouxe de *Meta Incognita* eram “ouro dos tolos”.

O nativo agarrado para servir de lembrança e depois mostrado, bosquejado, pintado, descrito e embalsamado foi, literalmente, capturado pela e para a representação européia. Viu-se metido num complexo sistema de circulação mimética que inclui também pinuras gravadas em chumbo, estatuetas de homens a cavalo, espelhos e até pães representativos deixados numa casa representativa destinada a induzir os chamados brutos à chamada cortesia. Onde quer que se dê o contato entre o Velho e o Novo Mundo — nas viagens de protestantes e católicos, nas praças das cidades astecas e nos palácios europeus —, observamos um intenso desdobramento de representações, das exibições de canoagem no Tâmis, em meados do século XVII, à boneca figurando uma dama inglesa que a criança algonquina empunha numa das gravuras de John White, do sol de ouro dos astecas admirado por Dürer em Bruxelas às incontáveis cruzes erigidas pelos europeus nas praias e outeiros da América, do cocar tupi levado para a França à moeda de meio xelim pregada por Drake num tronco da Califórnia. O contato europeu com o Novo Mundo é continuamente mediado por representações; em verdade, o contato em si, pelo menos quando não consiste inteiramente em atos de agressão e assassinato, revela-se quase sempre um contato entre representantes munidos de representações. E mesmo a agressão e o assassinato costumam relacionar-se a uma investida contra as representações, porquanto o despedaçamento de “ídolos grosseiros” e o aniquilamento de “homens grosseiros” confundem-se facilmente. Ao longo de todo o discurso de viagem, nota-se pouquíssima distância entre uma representação e um representante: Colombo, com suas bande-



tares e cruzes, toma o lugar de algo que transcende a ele próprio, como a seu vez faziam os nativos que tem diante de si.

A circulação mimética — o movimento e os usos da maquinaria representacional desenvolvida em viagens como as de Frobenius — é dupla: em primeiro lugar, as representações e as tecnologias específicas que as geram são levadas daqui para acolá, movendo-se o mais das vezes de conformidade com a lógica da conquista e do comércio, embora, não raro, tomando direções imprevistas, impelidas pela perversidade ou pelo acidente; em segundo lugar, aqueles que acolhem representações de outras partes movem-se eles próprios, com maior ou menor liberdade, em meio a uma série de imagens e técnicas simultaneamente disponíveis em sua cultura. A anedota balinesa com que encetei o presente livro — a multidão ondeando por entre as diversas tentativas de projeção numa festiva e espontânea fruição de modos representacionais radicalmente diferentes — é decerto um devaneio utópico situado no outro extremo do cativo de Frobenius que tem de contemplar o retrato de um irmão morto. Utópico, mas não *inteiramente* removido de uma realidade vivida: eu, Stephen Greenblatt, vi isso com meus próprios olhos. E o que testemunhei em Bali é, conforme observei, um reflexo do que podemos testemunhar diariamente em casa.

Não me proponho subestimar as forças da dominação, coação e representação atuantes nas práticas representacionais contemporâneas, sem falar das práticas das culturas intolerantes, agressivas e rigidamente hierárquicas de finais dos séculos XV e XVI. Mesmo em culturas altamente móveis como a nossa, existem coerções e limites codificados para aquilo que pode ser representado e para o acesso aos meios de representação; que dizer então dos textos e pinturas produzidos na Europa da baixa Idade Média e moderna? Não pretendo sequer insinuar que as duas formas de circulação, a externa (como quando o retrato do esquimó é levado da Inglaterra para *Meta Incognita*) e a interna (como quando o cativo se volta do modo representacional de sua cultura — varietas e ossos — para as fíntas e a tela dos europeus), sejam sempre compatíveis. O judaísmo, o cristianismo e o islamismo têm, todos, heranças espetaculares daquilo que a Bíblia hebraica chama a “inveja” de Deus, que eventualmente tomou a forma de um ardente entusiasmo pela circulação externa acompanhado de uma violenta hostilidade à interna. Ou seja, as religiões ocidentais frequentemente perfilharam a idéia de uma difusão de suas representações sem deixar de repelir a possibilidade do livre movimento de sistemas simbólicos alternativos dentro das esferas preestabelecidas de sua influência?

1. E os nativos? Consideram eles os europeus ou, nesse caso, consideram a si mesmos como representações, “símbolos” de alguma coisa? Valorizam as bagunças, que pareciam tão ávidos em possuir, como *rigidez*? É difícil, a esta distância, dizê-lo — e não me inclino a tentar falar por eles. O que minha disciplina professa conhecer a respeito é como os europeus do começo do período moderno concebiam seus símbolos, imagens, testemunhos e representações. Sou cético quanto à possibilidade de projetar esse conhecimento, tal como ele é, sobre povos não-europeus.

2. Esse relato é complicado, no caso do judaísmo e do islamismo, pela hostilidade à representação visual e, pelo menos, no caso do judaísmo por uma resistência ao projeto de conversão. O universalismo

Praticamente inexistente reciprocidade autêntica no intercâmbio de representações entre os europeus e os povos do Novo Mundo, nenhuma igualdade no dar e receber. Toda a experiência dos europeus em terras americanas foi moldada, conforme postulei, por um sonho de posse particularmente intenso, e, embora os missionários obviamente desejassem *dar* um presente soberbo, é difícil combater a idéia de que até esse presente era uma forma de tomar posse. Além disso, há sempre algum grau de circulação mimética tanto dentro quanto fora de uma dada cultura, e para os europeus na América essa circulação constitua a própria condição do sonho de posse.

Mas o que significa a frase “uma dada cultura”? Quem a “dá”? Qual a origem das limitações que nos permitem falar em “dentro” e “fora”? As culturas são por si mesmas instáveis, modos mediadores da experiência modeladora. Somente como resultado da imposição social de uma ordem imaginária de exclusão — através da operação que no debate que se segue será chamada “obstrução” — pode a cultura ser invocada como entidade estável na qual representações características são ordenadas, exportadas e acomodadas. Essa obstrução ocorre constantemente — uma circulação infinita, irrisrita e indiferença acarretaria o colapso total da identidade cultural —, mas nunca é absoluta. A retórica da obstrução absoluta acha-se disseminada no discurso da Europa de meados da era moderna, e no entanto a realidade é mais porosa, mais aberta, menos estável do que parece à primeira vista. Qualquer elemento da estrutura de uma cultura pode ser arrebatado. Qualquer idéia, ainda que ortodoxa, pode ser contestada. Qualquer representação pode circular. E é o caráter dessa circulação — secreta ou notória, rápida ou lenta, imposta pela violência ou livremente aceita, maculada pela culpa e ansiedade ou vivenciada como prazer — que regula a acomodação, a assimilação e a representação da cultura do outro.

Semelhante representação nunca é sinônimo de posse direta de uma realidade social sempre móvel e fúgdia, embora o discurso de viagem se mostre saturado da rutila promessa dessa posse e registre medidas extraordinárias tomadas para garanti-la. Como vimos, os viajantes europeus acondicionam artefatos que compraram, roubaram ou ganharam de presente e mantêm cativos selvagens confiantes e inermes, não apenas para que sirvam de intérpretes, mas também para que sejam levados e exibidos em espetáculos na pátria. Esses espetáculos — os arauques de Colombo ou os esquimós de Frobenius — parecem ter sido extremamente populares e, nos primórdios do século XVII, chegam a ser boas fontes de renda. Daí o Trinculo de Shakespeare sonhar em levar o selvagem Calibã de volta à Inglaterra. “Os desocupados”, ele tem certeza, pagarão facilmente para ver o monstro: “Não dão um vintém para ajudar um mendigo estropiado, mas pagarão dez para apreciar um índio morto” (*A Tempestade*, II, ii, 30-2).

existiu — a convicção de que seus principais símbolos e narrativos são adequados para toda a população do mundo — impõe a livre circulação de seu capital mimético.

O que os espectadores recebem em troca de seu dinheiro é a experiência do maravilhamento ao respeito do estranho: eles vêem e possivelmente tocam (ou, como somos informados no caso de Calibã, cheiram) o fragmento de um mundo distante, o mundo da diferença. Mas, é claro, esse mundo não se acha presente; somente um escassilho dele, uma anedota na forma de um cativo morto ou moribundo cruzou as vastidões. E, como a própria palavra "fólio" sugere, mesmo esse escassilho da alteridade não é acessível à apreensão direta; os observadores emprestam aos observados, como às terras de onde estes foram trazidos, um sólido conjunto de concepções mediadoras graças às quais assimilam representações exóticas em sua própria cultura. Tais concepções são, ao mesmo tempo, agentes e obstáculos no impulso para adquirir um conhecimento seguro do bizarro; estão ligadas ao ato primitivo de testemunhar, em torno do qual se constrói virtualmente todo o discurso de viagem.

Tudo, no sonho de posse europeu, se baseia no testemunho, entendido como uma forma de visão significativa e representativa. Ver é assegurar a verdade daquilo que de outra forma poderia ser considerado incrível: "Confesso que não acreditaria", diz Horácio a respeito do fantasma do velho Hamlet, "sem o testemunho certo e verdadeiro dos meus próprios olhos!" (1, 1, 56-58). Mas, embora essencial, o "testemunho certo e verdadeiro" do observador é quase sempre insuficiente, pois não há tempo, como desde o começo reconheceu Colombo, para ver tudo o que foi "descoberto". O descobridor vê apenas um fragmento e o resto ele imagina no ato da apropriação. O complemento que a imaginação fornece à visão amplia o campo perceptivo, abrangendo vales e colinas distantes, toda uma ilha ou todo um continente, e o pouco que realmente se viu torna-se, por metonímia, uma representação do todo. Essa representação, por seu turno, é transmitida, relatada a um público, e o ver se transforma no testemunhar. A pessoa que testemunha passa a ser o ponto de contato, o mediador entre "nós" e o que está lá fora, longe de nossos olhos. Mas como pode, significativamente, ocorrer semelhante mediação? Que percepções seriam significativas o bastante para representar tanto o visto quanto o não-visto? Por que se deve dar crédito a um testemunho? As respostas a essas perguntas têm uma longa história, pois o problema da mediação no ato de testemunhar já está presente por inteiro na primeira grande representação ocidental da alteridade, a *História* de Heródoto.

3. Muitos dos textos que estamos considerando expressam claramente esse desejo de acesso ao real — é um dos motivos que levam ao rapto de seres humanos. E podemos pelo menos especular que esse desejo de acesso ao real na outra cultura é em parte um desvio do desejo de acesso ao real na cultura de alguém. Sempre, em vez de tal acesso, o que há é mediação — um conjunto de textos, ou relatos de testemunhas oculares, ou objetos para serem vistos. O sonho seria esquecer a interpretação desses objetos e captar as coisas em si: uma das satisfações da descoberta do ouro é a evidente fuga da incerteza da mediação, visto que para os europeus desse período o ouro era um valor cultural inato. Mas com o ouro, naturalmente, não podemos reivindicar ter descoberto o ouro, senão o mesmo — tal como podemos: introduzir sangue e osso no corpo do outro, mas dificilmente ter acesso à sua cultura.

Heródoto é, ao mesmo tempo, uma força modeladora decisiva e uma figura marginal em nossa pesquisa. O seu texto não foi dos que Colombo e outros antigos viajantes do Novo Mundo levaram consigo<sup>4</sup>. Mas a *História* de Heródoto instituiu alguns princípios-chave do discurso que permaneceram inabaláveis mesmo depois dos ataques à sua veracidade e do esquecimento subsequente. Acima de tudo, sua grande obra insistia na importância crucial da viagem para uma compreensão do mundo. A viagem permite coletar informações, conferir boatos, testemunhar prodígios, distinguir entre fábula e verdade. Representa o desejo de escapar à estreiteza cultural que oprime aquele que só conhece seu próprio povo. Permite ao indivíduo contrastar costumes familiares com costumes alheios e, daí, ver o comum e cotidiano a uma luz nova e reveladora. Propicia o sonho do que Christian Meier chama "o relato multi-subjetivo e contingencial"<sup>5</sup>. Essa perspectiva não acarreta necessariamente a suspensão dos juízos culturais. Heródoto não se empenha no relativismo; apega-se firmemente à língua e à cultura grega como craveira péla qual são interpretadas as práticas dos bárbaros<sup>6</sup>. Mas, para ele, a autoridade histórica prende-se à mobilidade e não pode ser alcançada sem a ultrapassagem das fronteiras metropolitanas.

Há um tipo de autoridade histórica que extrai força e coerência de sua absoluta centralidade, de sua habilidade para situar-se no coração institucional-

4. A *História* parece ter caído no esquecimento durante a Idade Média; só foi redescoberta e traduzida em latim por Lorenzo Villo no meado do século XV e em seguida em italiano por Bolardio, no final do século XV. Não parece ter influenciado o discurso prático.

5. Christian Meier, "Historical Answers to Historical Questions: The Origins of History in Ancient Greece", *Aztlahuatl* ("Herodotus and the Invention of History") 20: 44, 1987. A extensão espacial abrangida por Heródoto é comparável à extensão temporal que ele evoca elegantemente: "Se o Nilo devesse agora desviar o seu curso para o golfo Arábico, que é que o impedia de assorear-se dentro de vinte mil anos? Por mim, tenho boas razões para acreditar que isso aconteceria dentro de dez mil anos" (Heródoto, *The History*, trad. ingl. David Grene, Chicago, University of Chicago Press, 1987, 2, 11, 135). Todas as citações de Heródoto são tiradas dessa tradução.

6. A. Monaghan, "The Faith of the Greeks", *Dacalios* 104 1975: "Não se inclinavam [os gregos] a considerar com os nativos as línguas dos nativos... Não havia tradição relativa à tradução de línguas estrangeiras em grego... Não havia nenhuma tentativa de condensar com civilizações estrangeiras. Em verdade, não havia nenhuma vontade de conhecê-los intimamente pelo aprendizado de línguas estrangeiras" (pp. 12-15). Mas ver também Ivan M. Linforth, "Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus", *University of California Publications in Classical Philology*, 1926. Heródoto "não nega a existência dos deuses dos estrangeiros. Por bárbara e grossa que a concepção que os estrangeiros têm dos deuses possa ser, nunca parece ocorrer ao viajante grego dividir a existência objetiva deles. Além do mais, ele nunca faz observações depreciativas ou comentários desdoutados sobre eles. Segue seu próprio princípio, segundo o qual só um néscio riria dos costumes dos estrangeiros. Nunca manifesta a crença de que não existem deuses além dos deuses dos gregos, nem mesmo de que os deuses dos gregos são superiores aos de outros povos. Seu politeísmo é de uma capacidade ilimitada e admite tranqüilamente e sem crítica quaisquer deuses adorados pelos homens em qualquer parte do mundo" (p. 2). "Heródoto e seus leitores, gregos acreditavam intuitivamente que os deuses estrangeiros não eram seres diferentes dos deuses que eles conheciam por nomes gregos, mas idênticos. Não fazia diferença o uso do nome grego ou estrangeiro, mas era absolutamente mais natural usar o nome grego familiar. Quando Heródoto nos dá o nome estrangeiro e o nome grego, parece fazê-lo porque o considera como um exemplo da diferença entre os costumes de uma nação e os de outra. A diferença de nome constitui uma curiosidade que é interessante por si própria" (pp. 10-11). Com efeito, Heródoto separa uma essência religiosa universal (chamada, por conveniência e naturalmente, com nomes gregos) e práticas ou costumes religiosos que variam largamente.

nal e moral da cultura que lhe dá origem. Dessa posição estável e bem-proteída, os donos da autoridade proferem juízos sobre aquilo que lhes é submetido e nutrem suspeitas em relação a tudo quanto se oponha ao vigoroso impulso centrífugo. Já Heródoto considera a história necessariamente des-centralizada; a autoridade que ele ostenta baseia-se na evocação do que pessoalmente viu e ouviu fora dos limites da cidade<sup>7</sup>. Heródoto era produto da cultura das cidades muradas, mas a força e a convicção de sua obra provêm da transposição das muralhas e da entrada em circulação.

Em Heródoto, a viagem está ligada ao apelo constante à experiência pessoal, à autoridade do testemunho. Pode-se imaginar uma história fundada em amplas viagens que não faz abertamente esse apelo, mas antes o suprime em nome de uma concepção alternativa da história, tal como a brilhantemente articulada por Tucídides. Quer dizer, devemos entender as referências de Heródoto às suas viagens menos como fato autobiográfico que como opção discursiva. Não temos, de qualquer forma, mais meios de verificar as andanças de Heródoto que as de Mandeville; estamos aqui lidando, de preferência, com aquilo que Michel de Certeau chama os aspectos e modalidades expressivas do texto. O aspecto mais característico é a afirmação da presença do próprio narrador: "eu ouvi", "eu declaro", "eu escrevo" e, sobretudo, "eu vi".

A fim de compreender a conquista histórica central de sua cultura, tal como ele a concebe, Heródoto precisa compreender as culturas alheias. Há, pois, em seus escritos, o impulso contínuo de cruzar fronteiras, o interesse em alcançar o ponto extremo a que se pode chegar — o ponto-limite do testemunho e a curiosidade até pelo que se situa além desse ponto, quando então o testemunho deve inevitavelmente dar lugar ao ouvir dizer<sup>8</sup>. O outro, para ele, não é apenas o grande inimigo histórico das cidades-Estado gregas, o Império Persa, mas os povos que constituem o outro do outro: lídios, babilônios, masságetas, egípcios, líbios e principalmente citas.

Numa brilhante e alentada análise da representação dos citas por Heródoto, François Hartog sugere que a pretensão que os atenienses tinham

7. O pouco que sabemos da vida de Heródoto parece consonante com esse interesse pela viagem e pela multiplicidade. Ele nasceu em Halicarnasso (hoje sudoeste da Turquia) e por isso cresceu num ponto de intersecção da cultura grega com a cultura dos "bárbaros". Depois que o tirano que governava a cidade consolidou o seu poder, Heródoto foi para o exílio. Viajou extensivamente, viveu durante algum tempo em Atenas e finalmente se estabeleceu em Thurii, na Itália meridional, onde morreu.

8. "É claro que existe o maior suprimento de ouro ao norte da Europa, mas como ele é obtido é... algo que não sei explicar exatamente; diz-se que os *arimuzi* — homens de um olho — roubam o ouro dos grifos. Não estão persuadido disso — de que existam na natureza homens que são como todos os outros, salvo por terem um único olho. Certamente, contudo, parece provável que nos confins da Terra, que encerram e fecham inicialmente todo o resto, devem ter em si mesmos o que me parece ser o mais belo e o mais raro" (A. 116, 260). Heródoto entrelaça um aparente ceticismo acerca daquilo que ninguém não testemunhou em primeira mão com uma boa vontade em divulgar um boato: "Ao norte dessa terra... ninguém sabe onde ela fica. Pois eu não poderia sabê-lo de quem quer que diz ter sido uma testemunha ocular... Contudo, porém, tudo foi exatamente quanto me foi possível, dependendo das novas investigações às quais o meu testemunho do boato conduziu" (4. 16, 285-286).

de ser autóctones engendra a fantasia inversa: na imaginação ateniense, os citas são figurados como um povo absolutamente sem apego a nenhum lugar, que sempre estiveram em outra parte, que eram *aporoí* (sem recursos). Pois, para os gregos urbanos, o nomadismo era a marca indelével do distanciamento dos citas em relação à civilização, o sinal e a substância de uma existência estranha, a quintessência da alteridade.

Mas, se os nômades estão sempre em outra parte — povos, como diz Colombo dos índios, "que vivem em colinas e montanhas, sem residência fixa, apartados" —, como pode o historiador saber algo deles? O problema é diretamente suscitado quando Heródoto tenta calcular quantos citas existem, pois questões de escala e mensuração estão contíguas ao centro de sua concepção da compreensão histórica<sup>9</sup>. Importa muito saber as dimensões do povo que se encontra — de outra forma, é-se tentado a dizer (com um olhar sobre os ombros) que seria possível confundir uma ilha do Caribe com o império do Grande Cã. No entanto, como aferir uma população nômade?

Quanto ao número dos citas, não o pude saber com precisão. Em verdade, ouvi diferentes opiniões a esse respeito, dizendo uns que são muitos, outros que são poucos — isto é, poucas na medida em que sejam verdadeiros citas. Mas mostraram-me alguma coisa realmente significativa a propósito dessa questão. Há, entre os rios Borístenes e Hípanis um lugar chamado Exampeu. Já o mencionet de passagem quando disse existir uma fonte salobra ali, cujas águas tornam impróprias para o consumo as do rio Hípanis. Ergue-se no local um vaso de bronze que, em tamanho, é umas seis vezes maior que o existente na embocadura do Ponto, dedicado por Pausânias, filho de Cleóbrotos. Para os que nunca viram o vaso de Pausânias, darei as seguintes indicações sobre o tamanho do outro: o vaso cita pode conter facilmente 5.400 galões e tem a espessura de 4 polegadas. A peça, segundo os nativos, foi feita com pontas de flechas. Pois, segundo eles, seu rei, Arantias, queria saber o número dos citas e cada um, sem exclusão do rei, teve de trazer uma ponta. Ameaçou de morte quem não trouxesse a sua. Dessa forma, reuniu-se uma quantidade imensa de pontas de flechas e o rei resolveu então mandar confeccionar com elas um memorial. O vaso foi confeccionado com as pontas de flechas e dedicado em Exampeu. É o que ouvi com respeito ao número dos citas (4, 81, 310-311).

Quanto a quantos citas há então? O testemunho auditivo não é confiável — evidentemente, nem o rei Arantias podia confiar em simples relatórios —, mas os olhos oferecem algo mais, o testemunho direto da evidência material. Heródoto contrasta, pois, o que ouviu com o que viu pessoalmente, um artefato cuidadosamente instalado na paisagem. No entanto, o que é que esse testemunho nos diz mesmo? Os olhos são, em aparência, mais confiáveis que os ouvidos, mas o objeto da atenção do olho só tem sentido no contexto de uma história contada ao historiador pelos "nativos". Heródoto não informa de que povo se trata, nem menciona o intérprete que, presumivelmente, atuou como intermediário. Se soubéssemos quando o rei Arantias viveu, qual a largura

9. David Konstant argumenta que avaliar o tamanho de um povo é algo particularmente associado aos bárbaros e implicitamente criticado ("Persians, Greeks and Empire", *Arenthos* ("Herodotus and the Invention of History") 20: 59-73, 1987). A tese é interessante, mas a diferença a esse respeito entre bárbaros e gregos parece-me desaparecer repetidamente.

mência das pontas de flechas citas, na época; quão escrupulosamente foi obedecida a ordem do soberano<sup>10</sup>, quais as dimensões exatas do vaso de bronze e até que ponto a história de sua origem e propósito é mais confiável que os relatos rejeitados por Heródoto, estaríamos capacitados a avaliar a população aproximada da Cítia naquele período em particular. Mas, é claro, nada disso sabemos.

A sua própria pergunta – qual é a população da Cítia? – Heródoto não esconde o desejo de responder “enorme”. O vaso, a imagem poética astutamente disfarçada de evidência histórica, faz parte de uma estratégia de autenticação: o leitor é convidado a aceitar a opinião de Heródoto (neste caso, a registrar uma nebulosa indeterminação como uma pujante precisão cliométrica) porque o próprio Heródoto contemplou a verdade, ou antes, porque o historiador deduziu a verdade do artefato cultural e iniciou o leitor nesse método dedutivo. Além do mais, ele proporciona ao leitor que não pode, é claro, constatar pessoalmente a evidência das manietras de orientar-se em relação ao estranho artefato: pela comparação com um artefato grego familiar e pelos dados quanto à capacidade e à espessura do vaso cita. A última orientação evidentemente pressupõe a familiaridade dos gregos com as técnicas do cálculo matemático que tornariam possível estimar aproximativamente o número de pontas de flechas necessárias para a confecção de um vaso de 4 polegadas de espessura, capaz de conter 5.400 galões. Não é o cálculo, mas o efeito do cálculo que Heródoto oferece, a promessa de uma atividade mental apta a medir e portanto a dominar um objeto estranho. A primeira orientação – a comparação do vaso cita com o que está exposto na embocadura do Ponto, dedicado por um rei espartano – também oferece o conforto de colocar o não-familiar num contexto familiar, embora o cálculo, aqui (um vaso seis vezes maior que o outro), sugira ao mesmo tempo a maravilhosa, perturbadora imensidade da horda nômade.

O vaso cita, o “memorial” do impermanente e do fugidio, em nada confiável, mas tantalizadoramente concreto, o talismã do testemunho ocular e o traço visível de uma história antiga, funciona na verdade como emblema da curiosidade historiográfica dentro da ampla paisagem do próprio texto de Heródoto. O vaso é a imagem palpável de uma anedota – a anedota de uma anedota, concomitantemente sua reificação e sua explicação. Foi fabricado com objetos tirados da circulação e do uso prático, no fluxo da existência nômade, e juntados por ordem superior. Esses objetos não são numerados – quer dizer, não são transformados numa soma para cálculo racional –, nem deixados em seu estado original para poderem voltar facilmente à circulação e ao uso. Ao contrário, são detetidos para durar. Seu valor indicativo é ao mesmo tempo destruído e aumentado: um número verdadeiro, que pelo menos nos daria quantos citas havia em determinada época, é substituído por um testemu-

10. A ameaça de castigo, mencionado presumivelmente como uma reafirmação da eficácia da ordem, sugere na verdade que o próprio rei não estava totalmente confiante em que seria obedecido.

nho visível da idéia da grande proporção. O objeto lá está para suscitar assombro; é em si mesmo um prodígio merecedor de testemunho e registro num texto.

O “eu vi” funciona, pois, não apenas na representação do outro, mas também no que Michel de Certeau chama “o fabrico e a sanção do texto como uma testemunha do outro”<sup>11</sup>. Nesse exemplo, o texto se tornou um lugar graças ao fato de Heródoto referir localizações dentro dele, tal como refere aspectos particulares da paisagem que ele próprio contemplou: “Exampeu, que já mencionei de passagem...” A certa altura, tanto na paisagem textual quanto na física, surge um artefato que é um signo da história. Em última análise, porém, o signo – o vaso cita, a história textual – só chama a atenção para o caráter fugidio e indeterminado daquilo que ele pretende significar.

Heródoto não é um incensador sentimental do fugidio – a dificuldade em conhecer algo a respeito dos citas de forma alguma o entusiasma –, mas, paradoxalmente, é no nomadismo, gerado em oposição distintiva à civilização grega, que ele encontra a realização positiva, singular e admirável dos citas: “A nação cita fez a mais percuente descoberta de todos os povos que conheço, a maior coisa que se pode pretender nos negócios humanos – embora, quanto ao resto, eu não os admire muito”. O segredo dessa notável descoberta – a invencibilidade – é a indeterminação nômade: “A grande coisa que descobrimos foi como agir para que seus invasores jamais escapem e eles não sejam apanhados quando não o quiserem”. Para os citas, a sobrevivência depende da ausência daquelas coisas que em outras partes prometem a autoproteção: fortificações, exércitos especializados, equipamento militar impressionante, grandes reservas de alimentos colhidos em campos bem-lavrados. Qualquer desses talismãs da segurança seria, no contexto cita, não só irrelevante, como também perigoso; a sobrevivência está exatamente na direção oposta: “Pois esse povo não possui fortificações, nem cidades; levam suas casas consigo e, montados, disparam setas; vivem do gado, não das plantações, e moram em carroças. Como, então, não serem invencíveis e inacessíveis aos outros?” (4, 46, 298).

A *aporía*, segundo Hartog, foi aqui decisivamente repensada: já não se trata de uma ausência, de uma falta, de uma negação, mas de uma estratégia positiva. O nomadismo “não é um modo de vida que é também uma estratégia; ao contrário, é uma estratégia que é também um modo de vida – uma estratégia que impõe um modo de vida”<sup>12</sup>.

11. Michel de Certeau, “Montaigne's 'Of Cannibals': The Savage 'I'”, *Heterologies: Discourse on the Other*, trad. ingl. Brian Massumi, Theory and History of Literature, vol. 17, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p. 68. Em Heródoto, como observa François Hartog, a “autopsia” – o “eu vi” – é “uma intervenção em sua narrativa, da parte do narrador, como modo de fornecer uma prova. [...] O “eu vi” é, por assim dizer, um operador da *é*”. (François Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, trad. ingl. Janet Lloyd, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 260-264.)

12. Hartog, p. 202.

Poder-se-ia pensar que Heródoto realiza essa refiguração altamente original do nomadismo afastando-se da avaliação etnocêntrica do outro, caracterizada dos gregos, e descobrindo num modo de vida estranho uma lógica interna e uma justificação. Hartog, no entanto, argumenta convincentemente que Heródoto interpreta o modo de vida cita no contexto daquilo que consistia a decisão crucial que salvou Atenas e a Grécia inteira: a de abandonar a cidade aos invasores e confiar-se às "muralhas de madeira" de sua frota. O que tornou possível o rompimento conceitual de Heródoto foi o paralelo estrutural entre o nomadismo estratégico dos citas contra Dario e a estratégia dos atenienses fazendo-se ao mar contra Xerxes<sup>13</sup>.

A interpretação que Heródoto dá ao nomadismo cita é um reflexo distorcido da mobilidade subjacente ao método do historiador. Ele elevou à categoria de princípio epistemológico e de recurso retórico crucial a recusa em permanecer dentro dos muros da cidade. O conhecimento depende da viagem, da decisão de não respeitar fronteiras, de um impulso incansável na direção das margens. O nomadismo cita é uma representação anamórfica desse princípio, ou melhor, uma circulação mimética, um movimento rápido entre duas construções culturais sistemáticas da realidade aparentemente opostas. O efeito da circulação consiste em criar um lugar legitimador para os olhos do historiador na zona da *aporía*, sugerir que o vagear supostamente a esmo do historiador é estratégico e celebrar a união, no historiador, de compromisso ideológico e fugacidade.

A descoberta do eu no outro e do outro no eu confere à voz de Heródoto uma autoridade especial, pois ela aumenta o poder e a autenticidade do testemunho ocular sem, no entanto, tornar segura essa autoridade. Se a mobilidade discursiva estratégica do historiador faz a transição entre os citas selvagens e os atenienses civilizados, isso se deve ao sacrifício da segurança doméstica, abando da identidade cultural mediante um conjunto de semelhanças subversivas que antecipam a lógica antipodal de Mandeville. Não espanta que Heródoto fosse acusado, entre outras coisas, de ser *philobarbaros*, "pró-barbaro"<sup>14</sup>. Ele logrou compreender o estranho injetando sua rusticidade na celebração da vitória da *polis*. E por trás de sua própria voz o historiador permitiu que se ouvissem os ecos do nômade. Para citar o grande epigrama de Walter Benjamin dando-lhe um sentido que ele não pretendeu, "não existe documento da civilização que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie"<sup>15</sup>.

13. "Se os atenienses houvessem tido medo do perigo que se aproximava e deixado seu próprio país, ou mesmo se não o tivessem deixado, mas permanecido e se rendido a Xerxes, ninguém teria tentado se opor ao rei no mar. Se não tivesse havido oposição a Xerxes no mar ... toda a Grécia teria sido submeida pelos persas.... Assim, à luz dos conhecimentos atuais, um homem que declarasse que os atenienses foram os salvadores da Grécia estaria acertando em elabo na verdade" (7. 139. 514-515).

14. Plutarco, *On the Malice of Herodotus* (Moralia, trad. ingl. L. Pearson e F. H. Sandbach, 1965), p. 868.

15. "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. ingl. Harry Zohn, Nova York, Schocken Books, 1968, p. 256. Mas os termos dessa memorável tese, que puréce relevante para o

Volto agora ao contato dos europeus com o Novo Mundo. Não há transição fácil da representação clássica do bárbaro para a representação cristã do selvagem — nem há um Heródoto na Renascença<sup>16</sup>. Estamos às voltas, não com a história da salvação de uma grande cultura, mas com a crônica da destruição de uma grande cultura, quase sempre escrita por vencedores cruéis e intolerantes, não raro ignorantes dos povos que haviam conquistado. Muitos europeus lançavam aos nativos o olhar indiferente do homem que não se importa se os seres à sua frente vivem ou morrem. As crônicas da Renascença não apenas faltam a inteligência e o alcance da *História* de Heródoto, como há algo inerentemente aviltante em seus relatos de conquistas gloriosas.

Mas aquilo que podemos chamar de o senso de ressonância de Heródoto, sua consciência de que um momento embate militar era também o encontro de dois mundos culturais distintos, porém estranhamente ligados, acha paralelos parciais em inúmeros relatos do século XVI. Entre os mais interessantes está a *História Verdadeira de la Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo. Esse Bernal Díaz servira sob as ordens de Cortés na campanha contra os astecas; anos depois, já (segundo ele próprio) velho e empobrecido, escreveu uma longa narrativa sobre os impressionantes acontecimentos de que participara. Apresenta-se como um humilde observador, um homem simples e objetivo que transcreve uma versão não-distorcida dos fatos. Pode produzir uma "*historia verdadera*" porque não aspira ao domínio das artes da retórica e porque tomou parte direta nas ações. De fato, um de

que escreveu sobre Heródoto, são completamente opostos. Por "barbárie" Benjamin entende as forças que atuam para aniquilar a liberdade, forças sintetizadas no fascismo. Daí ele afirmar que a tarefa do materialista histórico é "escrever a história a contragosto", de modo a dissociar o seu trabalho da mística da barbárie. Para Heródoto, a barbárie, na forma dos persas, tem algo desse sentido sinistro — a invasão de Xerxes ameaça extinguir a liberdade grega —, mas há uma barbárie muito diferente sintetizada no nomadismo cita: esta última forma de barbárie é o modelo implícito para a vitória da civilização e deve ser sanado pelo historiador dessa vitória.

Devo apontar que é o eco da barbárie que evita que o relato de Heródoto da derrota dos persas pelos gregos, desembre para o utimismo.

Se existem paralelos perturbadores, eles são curiosamente invertidos, pois o grande exército invasor de um poder despótico que ameaça destruir liberdades nativas pertence aos herdeiros culturais da Antiguidade clássica. E a história termina mal, naturalmente: não com o heróico rescalçar dos invasores, senão com a brutal escravização e morticínio de milhões de inocentes. Montaigne aproxima-se de uma consciência dessa horrível inversão: "Podemos elunhar a esses povos bárbaros, com respeito às regras da razão, mas não com respeito a nós mesmos, que os ultrapassamos em todo tipo de barbárie" ("Of Cannibals", *The Complete Essays of Montaigne*, trad. ingl. Donald Frame, Stanford, Stanford University Press, 1957, pp. 155-156. Salvo indicação em contrário, todas as citações de Montaigne são tiradas dessa edição.). Mas, embora haja um momento em que Montaigne chega a se divertir com o pensamento de que a língua dos brasileiros é "algo semelhante ao grego em suas sílabas finais" (p. 158), ele não vai até o fim na analogia. De fato, em seu ensaio "Das Curruagens", contemplando a horripilante emelidade dos conquistadores europeus, Montaigne expressa o desejo de que a conquista do Novo Mundo tivesse sido feita por Alexandre ou pelos antigos gregos e romanos, triunfadores civilizados que "teria brandamente polido e removido quanto havia de bárbaro" nos nativos (p. 694). Em vez disso, as culturas nativas foram destruídas pelo mais vil dos motivos: "Quem jamais afirmou a utilidade do comércio e do tráfico a tal preço? Tanteis cidades arrasadas, tantas nações exterminadas, tantos milhões de passouos passados a fio de espada, e a parte mais rica e mais bela do mundo assolada a bem do tráfico de pérolas e pimenta!" (p. 695).

seus objetivos, afirma ele, é obviar as mentiras e distorções disseminadas por uma obra da autoria de Francisco López de Gómara, indivíduo que não vira o Novo Mundo com seus próprios olhos e prefere uma "retórica muy subida" à verdade pura e simples. Bernal Díaz, ao contrário, propõe-se descrever o que realmente aconteceu sem recorrer à "retórica grandiloquente" com a qual outros tentam "dar brilho e crédito a suas afirmações"<sup>17</sup>. Seu êxito ao plasmar um estilo jornalístico em aparência transparente é sugerido pelo julgamento do grande historiador do século XIX, Prescott: "Bernal Díaz, o filho não-tutelado da natureza, é um copistaõr veraz e literal dessa natureza. Ele transfere as cenas da vida real para suas páginas mediante um processo, se assim me posso exprimir, de *daguerreotypia*"<sup>18</sup>.

"Aquilo que eu próprio vi e as lutas de que participei, isso eu vou, com a ajuda de Deus, descrever muito simplesmente, como boa testemunha ocular [como *buen testigo de vista*], sem distorcer de modo algum os acontecimentos" (i, 3). Uma "boa testemunha ocular" — esse o princípio retórico central do texto de Bernal Díaz, princípio que se estende até os eventos que ele não presenciou<sup>19</sup>. Como em Heródoto, o cerne experiencial torna-se, não tanto o assunto do texto, mas principalmente seu modo representacional, sua garantia de autenticidade e precisão. O narrador não está interessado em registrar os matizes de sua situação pessoal, sua maneira particular de dar forma aos acontecimentos que descreve — de onde a facilidade com que Prescott o pode transfor-mar num "filho não-tutelado da natureza", frase o mais das vezes reservada para os "selvagens" encontrados pelos europeus. Bernal Díaz viu por si mesmo e, portanto, detém a verdade. Possui-a diretamente, sem mediação intermediária, e seu texto é essa posse — sua narrativa é, nas palavras dele mesmo, tudo o que pessoalmente ganhou com seus terríveis esforços. Para Prescott, semelhante narrativa equivale a uma fotografia das coisas como de fato aconteceram "na vida real".

A testemunha ocular possui diretamente a verdade e pode simplesmente apresentá-la; mas aquele que não viu com os próprios olhos deve tratar de persuadir. Assim é, por exemplo, que o dominicano Las Casas pode condenar o comportamento dos espanhóis em Cholula, onde eles e seus aliados praticaram sem provocação massacres em larga escala; já Bernal Díaz, homem de ação, conhece a verdade a partir da experiência pessoal e está em condições de rebater as acusações. Las Casas escreve "com tamanha arte" que talvez consiga persuadir quem não presenciou os acontecimentos, mas nosso narrador esteve lá, na verdade participou de tudo e pode, decisivamente, afirmar que

os massacres foram absolutamente necessários: "Se por acaso não houvéramos infligido aquele castigo, nossas vidas correriam grande perigo" (ii, 21).

Para que o princípio do testemunho ocular seja eficaz, Bernal Díaz tem de se postar, ele próprio, no centro dos acontecimentos; para começar, ele declara, contra todas as probabilidades, ter participado das três viagens ao Yucatán — a expedição de Francisco Hernández de Córdoba, em 1517, a de Juan de Grijalva, em 1518, e a de Cortés, em 1519. Mais adiante, diz-se do-tado de fantásticos poderes mnemônicos: escrevendo cerca de cinquenta anos após os acontecimentos, gaba-se de recordar detalhes exatos na boa ordem narrativa — conversações casuais, estratégias locais, falsos começos, impressões passageiras — e também acontecimentos de monta e batalhas importantes. Atribui a si mesmo uma presença significativa nesses acontecimentos — como, de outra forma, sustentar sua posição de testemunha ocular digna de crédito? A cremos em suas palavras, está sempre ao lado de Cortés; envolve-se diretamente nos conflitos principais; e tem interesse pessoal nos objetivos — ouro, poder imperial, religião — do empreendimento. Ao mesmo tempo, insinua um desapego parcial para que seu testemunho não pareça mero ato de autojustificação. Esse desapego, Bernal Díaz o logra sugerindo que nunca passou de um intruso, um modesto fracasso. Sua posição à margem dos grandes eventos e personalidades permite-lhe criticar algumas decisões de Cortés e certos excessos dos espanhóis. Na verdade, há em toda a sua obra boa dose de ironia, mesmo quando o autor não questiona diretamente algo que foi feito. Por exemplo, após descobrir uma conspiração contra seu comando, Cortés ordena que vários dos culpados pereçam na forca, a outro se lhe cortem os pés, alguns sejam chicoteados. "Lembro-me", escreve Bernal Díaz, "de que quando assinou a sentença Cortés suspirou com amargura: 'Antes eu não soubesse escrever para não condenar vidas humanas!' — e a mim me parece que a frase é corriqueira entre juízes que têm de mandar homens à morte, sendo uma citação tomada ao cruel Nero quando dava ainda sinais de ser um bom imperador" (i, 207). Que se passa aqui com Bernal Díaz? Ele não está de forma alguma contestando a sinceridade de Cortés ou desafiando sua autoridade, mas permitindo-se um sorriso sarcástico e astuto, uma ironia local.

A ironia, aguda como é, surge menos como sinal de dúvida que como princípio de autenticação, marca da honestidade e da independência de espírito do narrador. A qualquer momento essa independência pode pôr em questão a reivindicação de autoridade: Cortés parecerá então arbitrário, cúmplice e iníquo; enunciados ortodoxos de propósitos religiosos revelar-se-ão justificativas *post hoc* de atos empreendidos por razões muito diferentes. A crítica, no entanto, sempre permanece local; em Bernal Díaz, à diferença de Heródoto, não se permite que a ironia seja estendida ao empreendimento inteiro. A contenção do ceticismo prende-se àquilo que chamei uma estratégia da obstrução ou exclusão mimética.

A *Conquista de la Nueva España* depende de uma distinção radical entre as perturbadoramente homólogas práticas espanholas e astecas. O fato

17. Bernal Díaz del Castillo, *The True History of the Conquest of New Spain*, ed. Genaro García, trad. ingl. Alfred Mandúsky, 5 vols., Londres, Hakluyt Society, 1908, i, 3. Para o texto espanhol, utilizei *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, 2 vols., Cidade do México, Editorial Porrúa, 1960.

18. William H. Prescott, *The Conquest of Mexico*, Nova York, Random House, 1936, p. 304.

19. Um modelo desse envolvimento como testemunha é a grande cena na qual os espanhóis observam, impotentes, seus companheiros sendo sacrificados.

de o reino a que Bernal Díaz serve ser militarmente agressivo e expansionista não o impede de caracterizar a sociedade asteca como expansionista e militarmente agressiva. O fato de seu capitão ser sistematicamente dúplice não o impede em sua condenação da duplicidade dos astecas. O fato de a igreja a que serve perseguir impiedosamente hereges, judeus e mouros não estanca seu horror ante a desumanidade dos sacerdotes astecas e maias. Todavia, como assistente a diferença absoluta em face das grandes afinidades, ecos, paralelos estruturais? Não é que Bernal Díaz ignore a existência de uma rede de semelhanças. Na ilha a que deram o nome de San Juan de Ulúa, os espanhóis deram um templo cujo cujos sacerdotes, observa ele, "usam grandes hábitos e capuzes negros, como os dominicanos e os cônegos" (i. 55); assim também, em Cempoala, os sacerdotes "vestem hábitos negros semelhantes a batinas e loquos saios que descem até os pés" (i. 189); e nas imediações do grande templo de Tlalhelco existe "uma espécie de convento onde muitas das filhas dos habitantes do México são recolhidas como freiras" (ii. 82). Os sacerdotes, evidentemente, integram uma hierarquia clerical, pois na cidade de Cholula, escreve Bernal Díaz, os espanhóis dão com um "personagem muito importante... que tinha o encargo ou o comando de todos os templos da Cidade, sendo de uma espécie de bispo entre os sacerdotes" (ii. 6). Os sacerdotes — chamados *papas*, como Bernal Díaz repetidamente observa — presidem a um culto cujo centro são edifícios portentosos que abrigam imagens e rituais solenes de púas e sacrifícios. "Tal como em Castela temos em todas as cidades nossas santas igrejas, paróquias, ermidas e capelas à beira das estradas, assim neste país de Nova Espanha têm eles abrigos para seus ídolos" (v. 263). Como na Espanha, algumas imagens são tidas por mais sagradas e eficazes que outras, de sorte que, por exemplo, ao "grande oratório" de Cholula os adoradores afluem "em peregrinações de todas as partes de Nova Espanha, a fim de obter absolvição" (ii. 82).

Temos, pois, na *Conquista de la Nueva España*, uma acumulação da-quele tipo de semelhanças que levaram Heródoto a intuir uma relação oculta entre as culturas aparentemente opostas dos gregos e dos citas, e fizeram com que Mandeville lançasse um imaginoso olhar abrangente aos rituais idólatras do Oriente. Como Bernal Díaz resiste a essa intuição? Como conserva toda aquela repugnância que caracteriza sua descrição da religião nativa e subentende sua justificação da destruição da cultura mexicana? Finalmente, como faz para que essa repugnância não afete o relato de sua própria religião e cultura? Há vícios aos quais Bernal Díaz vê os índios particularmente inclinados — embriaguez, fomicção e sodomia —, mas são vícios tão freqüentemente denunciados na cultura dele que só a custo constituirão marca de uma diferença absoluta. A chave para a exclusão ou obstrução é antes uma prática nativa que não entra na categoria dos vícios familiares aos europeus, uma prática que não faz parte do repertório europeu de flagelos morais como crueldade extrema, sensualidade ou blasfêmia, uma prática que surge aos olhos de Bernal Díaz como um horror cru assinalando uma diferença absoluta, entre sua cul-

tura e a cultura do outro: a prática maia e asteca dos sacrifícios humanos e do canibalismo ritual<sup>20</sup>.

Segundo Bernal Díaz, os espanhóis captaram os primeiros indícios dessa prática já em seu reconhecimento inicial do Yucatán e ficaram perplexos com o que viram no *cue* (templo):

Levaram-nos a uns edifícios grandes, bem-construídos, de alvenaria, que eram os templos de seus ídolos. Nas paredes, estavam figurados os corpos de grandes cobras e serpentes, além de outros ídolos malignos. Essas paredes rodeavam uma espécie de altar coberto de sangue coagulado. Na parte oposta aos ídolos viam-se símbolos parecidos com cruzes, todos coloridos. Ali ficamos a pasmar para tudo aquilo, pois eram coisas nunca vistas ou ouvidas antes (i. 19).

Vale lembrar novamente que essa passagem não é uma transcrição neutra da realidade, que os detalhes não foram registrados acidentalmente e que o estilo jornalístico testemunhal constitui mero recurso retórico. Sua descrição do primeiro contato com a religião do México — aquilo que "vimos" e sentimos em presença dos ídolos assustadores — deve ser entendida no contexto do discurso europeu do maravilhoso; suas articulações, tanto de seus objetos de visão quanto de suas emoções, são moldadas mediante processos indiretos e complexos graças aos quais operam as tradições discursivas, por aqueles momentos em Guilherme de Rubruck, Odorico de Pordenone, Mandeville ou Colombo em que o viajante descreve, fascinado, "coisas nunca vistas ou ouvidas antes".

Ao longo da *Conquista de la Nueva España*, cuidadosamente inseridas no meio dos detalhes prosaicos, práticos e mais ou menos familiares de uma expedição militar, aparecem expressões de absoluto maravilhamento, expressões da singularidade e do ineditismo que só podem ser articuladas na linguagem recitada de outros textos. Depois do primeiro olhar ao templo nativo, vem a descrição que Bernal Díaz faz do primeiro vislumbre da capital asteca:

Vendo tantas cidades e aldeias construídas na água e outras grandes aglomerações erigidas em terra firme, bem como aquela estrada reta e plana avançando na direção do México,

20. Cf. a descrição de Cortés das pirâmides que, a seu juízo, distinguem os mexicanos não só dos espanhóis (o que se subentende), mas de todos os demais nativos que ele viu: "Todos os dias, antes de qualquer tipo de trabalho, eles queimam incenso nesses templos, e às vezes sacrificam suas próprias pessoas, uns cortando a língua, outros as orelhas, enquanto há outros que trespassam o próprio corpo com facas. Todo o sangue que assim se derrama é oferecido a esses ídolos, horripando-o em todas as partes do templo ou, algumas vezes, jogando-o para o ar e executando muitas outras cerimônias, de modo que nada é empreendido sem que se tenha feito antes um sacrifício. Têm um horrendo e abominável costume que sem dúvida alguma mereceria ser punido e que até hoje não vimos em nenhuma outra parte, e é que, sempre que querem perguntar alguma coisa aos seus ídolos, a fim de que a súplia encontre maior aceitação, reúnem várias meninas e meninos, e até adultos, e na presença dos ídolos lhes abrem o peito enquanto ainda estão vivos, tiram-lhes os corações e os queimam diante dos ídolos, oferecendo a fumaça como sacrifício. Alguns dentre nós presenciaram isso, e dizem que é a coisa mais terrível e horripitante que jamais testemunharam". In Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, trad. e ed. ingl. Anthony Pagden, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 35.

facamos assombrados e murmuramos que tais coisas lembravam os encantamentos narrados na lenda de Anandis, por conta das imensas torres, *cuer* e edifícios que pareciam brotar das águas, todos de alvenaria. Alguns dos nossos soldados chegaram a perguntar-se se não andavam sonhando. Não vá causar espécie que eu aqui escreva desta maneira, pois existe tanta incerteza para reflexão que ignoro como elaborar uma descrição, tendo visto coisas nunca vistas, ou ouvidas antes, ou mesmo sonhadas (ii. 37).

“Não podemos conceber o não-sonhado”, diz Richard Wilbur. Em face do não-sonhado, e conseqüentemente numa crise de representação, Bernal Díaz recorre à linguagem do romance medieval com suas imagens oníricas, seus templos e castelos encantados, sua retórica do assombro. A referência ao *Amadís de Gaula* substitui uma descrição testemunhal ao mesmo tempo imprecisa e impossível. O outro absoluto não pode ser comunicado, talvez nem mesmo percebido, mas o romance está à altura, pelo menos, de aludir a esse outro, marcado com os signos da fantasia, da irrealidade e do encantamento. A cidade encantada surgindo das águas provoca o assombro por sua vastidão completamente inesperada, por sua riqueza e solidez, uma solidez (“todos de alvenaria”) que, paradoxalmente, alimenta uma sensação de irrealidade onírica. Num romance, o que parece mais palpável e seguro pode, num instante, desaparecer sem deixar marcas. Bernal Díaz infunde alguns desses traços de perda misteriosa nesta primeira visão da grande Cidade do México, pois descreve os maravilhosos palácios, jardins e lagos somente para concluir que tais objetos de assombro desapareceram:

E repito que ali fiquei a contemplar, pensando que nunca mais se descobririam neste mundo outras torres como aquelas, pois na época ainda não havia o Peru, sequer em imaginação. [Todas aquelas maravilhas que eu então admirava] estão hoje arrasadas e perdidas, nada ficou de pé (ii. 38).

Nesse momento, ainda não há referência à participação dos espanhóis na destruição da vasta cidade. Bernal Díaz não se envergonha dessa participação — em certo sentido, glorifica-a e dessa forma minimiza significativamente a colaboração dos milhares de aliados índios —, mas o que pretende aqui é insistir na estupefação dos espanhóis: “Ante aquelas visões maravilhosas, não sabíamos o que dizer ou se aquilo tudo era mesmo real” (ii. 39). Algo estranho aconteceu ao princípio do testemunho ocular, nessa passagem. No exato instante em que ele é chamado a desempenhar seu papel crucial — dar o relato do radicalmente novo, registrar o que nunca foi visto antes e agora está irremediavelmente perdido —, os poderes conjuntos da visão e da descrição são imobilizados pelo maravilhamento. Maravilhar-se é experimentar tanto o fracasso das palavras — o recurso hesitante às velhas fábulas de cavalaria — quanto o fracasso da visão, de vez que o ver não garante que o visto realmente exista. Essa garantia vem, antes, da violência: o momento extático de admiração cede o passo à entrada dos espanhóis na cidade e ao horrível encadeamento de eventos que conduziram à sua destruição. “Não profiramos palavras

a respeito”, escreve Bernal Díaz, “pois os atos são o melhor testemunho do que digo aqui e algures” (ii. 43).

Mas por que deveriam os atos — derrocada de torres, conspurcação de palácios, chacina de milhares de pessoas, atulhamento de canais com cascalho e cadáveres — constituir um testemunho adequado? Por que brotaria de atos de violência um senso de realidade que elude visão e palavras? A resposta é dupla. Em primeiro lugar, a destruição é que dá aos espanhóis a *posse* do império. Achando-se intactos a terra e o povo, completos as cidades, em funcionamento os mercados, desempenhando suas funções os guerreiros, sacerdotes, aristocratas e administradores, os espanhóis estão radicalmente excluídos: o primeiro vislumbre do México é não apenas estranho, como também inapreensível, sua capital não apenas exótica, como também imaginária. Somente depois de violada, transformada num ossuário, é que pode ser considerada uma realidade e possuída. Em segundo lugar, é a destruição que atribui *propósito* à presença espanhola. Certamente, o acúmulo de enormes riquezas, territórios e vassalos poderia parecer propósito suficiente; todavia, semelhante aquisição — que não pode, seja como for, ser obtida sem destruição em larga escala — não constitui na narrativa de Bernal Díaz um motivo ideológico suficiente. O motivo é dado por um designio transcendente, designio revelado (pelo menos retrospectivamente) no momento em que a admiração extática cede o passo ao ato, que é a marcha pela estrada e no interior da cidade irreal: “Pensando bem”, escreve Bernal Díaz, “parece-me grande mercê que Nosso Senhor Jesus Cristo se agradasse de nos dar graça e coragem para penetrar numa cidade como aquela” (ii. 42-3).

A invocação de Jesus Cristo remete-nos novamente ao relato “testemunhal” que Bernal Díaz faz do interior do templo nativo e das práticas religiosas ali presenciadas pela primeira vez. O relato se centrava, como vimos, no maravilhamento; porém, a ênfase em coisas até então nunca vistas ou ouvidas é, concomitantemente, poderosa e enganosa: poderosa porque insiste, de uma maneira que já exploramos até certo ponto, na natureza absolutamente sem precedentes do encontro; enganosa porque camufla uma semelhança intensamente perturbadora. Pois o que Bernal Díaz realmente descreve não é o estranho imaginável — como se poderia descrever tal coisa? —, mas uma versão deslocada de seu próprio sistema de crenças: templo, altar elevado, culto do sangue sagrado, estátuas a que se fazem oferendas, “símbolos parecidos com cruzeiros”. Esse é o próprio centro das homologias que ligam os invasores aqueles que eles vieram escravizar e aniquilar, e, assim, este é o lugar em que aquilo a que chamamos obstrução se mostra mais eficaz. Que sua própria religião girasse em torno de um sacrifício expiatório e da degustação simbólica da carne e do sangue de seu deus, nada disso impede a resposta horriporada de Bernal Díaz ao que sua cultura tomou pelo equivalente atesta sobrenaturalmente literal. Os paralelos constituem amplamente o produto das projeções de sua própria cultura, maneiras de dar testemunho do indescrevível por meio da descrição do que já é conhecido, mas, ao serem registrados, apenas intensifi-



com sua reação. Que emoção é poderosa o bastante para cortar o nó mimético que liga a testemunha ocular ao mundo que ela descreve? Que função da imaginação pode erigir a diferença absoluta em meio à mais profunda semelhança? A resposta é: o maravilhamento.

O maravilhamento efetua a ruptura crucial com um outro que só pode ser descrito e testemunhado na linguagem e nas imagens da similitude. Ele coloca um obstáculo que é também um agente do estímulo. Pois a obstrução que constitui um reconhecimento da distância excita o desejo de cruzar os umbrais, romper as barreiras, adentrar o espaço do estranho. A suprema cena de maravilhamento, na *Conquista de la Nueva España*, acontece na estrada recta e plana que conduz à cidade, no instante de imobilização antes da retomada do avanço espanhol. Mas o caminho que reconduz do maravilhamento à rede de conexões – possibilitadoras de descrições, juízos e ações – bifurca-se em direções diametralmente opostas. Um caminho leva às estratégias discursivas que analisamos em Heródoto ou Mandeville: ou seja, a articulações dos laços ocultos entre os modos radicalmente opostos do ser e, portanto, a uma forma de aceitação do outro no eu e do eu no outro. O movimento se realiza da alteridade radical – não se tem nada em comum com o outro – para o auto-reconhecimento que é também um modo de auto-alienação: o eu é o outro e o outro é o eu. O caminho alternativo leva às estratégias discursivas que examinamos em Colombo e agora em Bernal Díaz: isto é, a articulações das diferenças radicais que tornam possível a renomeação, a transformação e a apropriação. O movimento, aqui, vai da identificação para a alienação completa: por um instante o eu se vê confundido com o outro, mas logo faz com que o outro se torne um objeto estranho, uma coisa que se pode destruir ou incorporar à vontade.

Conforme venho argumentando ao longo deste livro, é o sonho de posse a chave para o último caminho. Com um apoderamento profundamente emblemático, Cortés e seus homens, ao entrar na cidade, são alojados em palácios onde Montezuma tinha “os grandes oratórios para seus ídolos e uma câmara secreta onde guardava jóias e barras de ouro, tesouro que herdara do pai” (ii. 43). Para os astecas, pelo menos na compreensão de Bernal Díaz, espanhóis e “ídolos” eram virtualmente idênticos: “Alojaram-nos naquele edifício porque nos chamam de *Teules* e nos tomam por tais, de modo a ficarmos na companhia dos ídolos ou *Teules* que ali são mantidos” (ii. 43). Mas dessa momentânea identificação do eu com o outro provém tanto a diferença absoluta quanto a posse absoluta: os espanhóis destruirão os *Teules* e irromperão através das muralhas na câmara secreta onde se acha o tesouro. Ao ver esse tesouro pela primeira vez, Cortés e seus capitães ficam “empolgados” (*elavados*) e sem fala; Bernal Díaz se perde também no maravilhamento. Mas o maravilhamento – e a decisão estratégica de não tocar nem mencionar o que descobriram – é um prelúdio à apropriação: no devido tempo os espanhóis agarrarão o tesouro, derretê-lo-ão e embarcá-lo-ão para a Espanha. “Desde que o sábio rei Salomão construiu... o Santo Templo de Jerusalém

com o ouro e a prata trazidos das ilhas de Társis, Ofir e Sabá”, anota Bernal Díaz, “nenhum escrito antigo jamais mencionou riquezas, ouro e prata na quantidade que diariamente se guia para Castela destas terras” (v. 271)<sup>21</sup>. A posse não precisa ser pessoal – Bernal Díaz pretende ter tirado muito pouca coisa de suas aventuras<sup>22</sup> para si mesmo –, mas a empresa de que participa dedica-se fanaticamente a engolir toda a terra e todos os povos. A sua foi a maior experiência de canibalismo político, econômico e cultural da história do Ocidente.

O medo maior dos espanhóis era que fossem assimilados, literalmente absorvidos, ao serem devorados<sup>23</sup>. Não espanta, pois, que se sentissem horrorizados ante os indícios do canibalismo indígena. E o que mais poderiam sentir, sendo o que eram e achando-se onde se achavam? Como pretender que revelassem uma apreciação mais imparcial, antropológica mesmo, de semelhante prática? Exército hostil numa terra vasta e ameaçadora, de que modo preservariam a bizarra relação entre o canibalismo asteca (tal como o encaram) e a Eucaristia? Os espanhóis se viam ameaçados, e não sem razão, podendo sentir-se horrorizados mesmo na ausência de ameaça direta às suas vidas, pois de há muito os europeus identificavam o canibalismo com um emblema de horror extremo.

Naquelas circunstâncias – a ferocidade religiosa e militar dos astecas, a cupidize, o medo e a agressão dos espanhóis –, Bernal Díaz, compreensivelmente, não perfilha o senso de circulação mimética, de comunhão secreta com o estranho, que caracteriza a história de Heródoto ou a narrativa de viagem de Mandeville<sup>24</sup>. Para um católico espanhol, além disso, reconhecer tal conexão seria o mesmo que reconhecer a força do ataque protestante contra a missa (de que ela era uma forma de canibalismo), coisa inaceitável e, na época, muito

21. “Quando tudo ficou derretido”, escreve Cortés ao rei, “o quinto de Vossa Majestade chegou a mais de 32.000 pesos de ouro e prata, os artilhões de pedras preciosas e muitas outras coisas valiosas que separei para Vossa Santa Majestade; tudo isso deve valer 100 mil ducados ou mais. Tudo isso, além de seu valor intrínseco, é tão maravilhoso que, se considerarmos seu valor e exatidão, não tem preço; e tampouco é de crer que os príncipes deste mundo, de quem ouvimos falar, possuam alguma coisa de tão elevada qualidade”, in Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, p. 101.

22. “Vi-me pobre e velho, com uma filha em idade de casar e meus filhos já crescidos e com barba, e outros para educar” (v. 273).

23. “Se me perguntarem por seus túmulo”, escreve Bernal Díaz a respeito de seus colegas conquistadores, “dizei que são as barbas dos índios que lhes comeram as pernas e as coxas, os braços e a carne, os pés e as mãos” (v. 274).

24. A 19 de agosto de 1563, numa aldeia do Yucatan, um escolar maia, Antonio Pech, foi interrogado sob tortura pelo franciscano Diego de Landa, que inesperadamente conduziu a empresa missionária havia mais de uma década. O menino declarou que, tendo ido à igreja da aldeia dizer missas, depurara com um sacrifício a “ídolos e demônios”. Os sacrifícios e *alt-kines* (isto é, sacerdotais missas) tinham amarrado duas jovens em duas cruzes e o sacerdote oficiante declarou: “Que essas moças morram sacrificadas como Jesus Cristo, que dizem ser o nosso Senhor, mas não sabemos se é”. E, depois de dizerem isso, baixaram-nas da cruz, desamarraram-nas, abriram-lhes os corpos, tiraram-lhes os corações e o *alt-kines* os ofereceram aos demônios, como estavam acostumados a fazer desde tempos imemoriais” (Clendinnen, *Ambivalent Conquests*, pp. 204-205).

Não sei se esses símbolos rituais accediam tal como se diz, mas o discurso obtido sob tortura é um pedaço de circulação mimética, pois é no qual os interrogadores são singularmente cúmplices.

provavelmente perigosa<sup>25</sup>. No entanto, é significativo que, em Bernal Díaz, a diferença absoluta se estabeleça no sítio do mais íntimo e misterioso paralelo, o sítio onde a comunhão secreta, em circunstâncias diversas, teria ocorrido: no templo, onde altar, sangue sagrado e misteriosos símbolos de cruzes produzem espanto e repulsa.

A criação da obstrução, nesse sítio, está diretamente ligada às repetidas ocasiões em que, na *Conquista de la Nueva España*, os espanhóis se insurgem contra os ídolos mexicanos e os substituem por suas próprias representações simbólicas da divindade. A *Conquista de la Nueva España* foi impressa pela primeira vez em 1632, sob a direção do frei Alonso de Remón, da Ordem da Merced, e seu frontispício reflete a tentativa de equiparar as conquistas militares de Cortés às conquistas espirituais atribuídas ao frade mercetário que o acompanhara, frei Bartolomeu Olmedo. Mas, em Bernal Díaz, quem aparece pregando a imediata substituição do culto indígena pelo culto cristão do sacrifício é o próprio Cortés<sup>26</sup>. Assim, por exemplo, os espanhóis encontram na ilha de Cozumel um "oratório" (*adoratorio*) ao qual os índios acorrem em peregrinação a fim de oferecer sacrifícios a seus "ídolos". Os espanhóis ficam fascinados ao ver que, no pátio apinhado, muitos peregrinos "queimavam uma resina parecida ao nosso incenso": "e como aquilo era novo para nós, por lá ficamos a observar com atenção [*paramos a mirar en ello con atención*] (ii. 97). É a atenção se aguça quando um dos sacerdotes, ou *papas*, sobe ao topo do oratório e entra a pregar um "sermão negro" ao povo reunido embaixo. A essa altura, Cortés resolve intervir:

Mandou procurar o Cacicque, os principais chefes e o próprio sacerdote. O melhor que pôde, com a ajuda de nosso intérprete, disse-lhes que para sermos irmãos eles deveriam banir aqueles ídolos malignos de seu templo, pois que não eram deuses e sim coisas ruins que os mantinham extraviados e poderiam precipitar suas almas no inferno. Em seguida, falou-lhes

25. Ver Jean de Léry, na Introdução, neste livro. Muitas citações similares, de Reginald Scot, John Ridley e Zwimpfo, estão convenientemente reunidas por James Nohberg em *The Anatomy of "The Fucile Quercie"*, Princeton, Princeton University Press, 1976, p. 712. Zwimpfo declara que seu objetivo "era provar que ensinar que a carne corporal é a carne sensível de Cristo é comida quando rendemos graças a Deus e não só ímpio como ridículo e monstruoso, a menos, talvez, que se esteja vivendo no meio dos Autrópologos".

26. De fato há diferenças significativas, no relato de Bernal Díaz, entre a política de Cortés e a advogada por Olmedo. Cortés "ordenou a todos os sacerdotes, capitanes e outros chefes dessa cidade [Tlaxcala] que se reunissem e lhes explicou muito claramente todas as matérias referentes à nossa santa fé, e disse-lhes que deviam parar de adorar ídolos, e de sacrificar seres humanos ou comer-lhes a carne... Por isso... pedindo-lhes que destruíssem os ídolos e os fizessem em pedaços. Pois se não o quisessem fazer eles próprios, nós o faríamos por eles. Ordenou-lhes também que cultuassem um templo, para que pudessem instalar nele uma cruz" (ii. 17). Segundo Bernal Díaz, os índios, embora tenham concordado em obedecer à ordem de Cortés, protestaram o seu cumprimento. Seguiu-se um debate sobre a subordinação da radical e imediata substituição exigida por Cortés: "Então o padre de la Merced disse a Cortés que era ir longe demais, logo de começo, depois-lhes dos ídolos antes que tivessem entendido melhor as coisas, e que verificamos o que sucederia com nossa expedição ao México, e que o tempo nos mostraria o que devíamos fazer a esse respeito, e que no momento as advertências que fizíamos bastavam, juntamente com a imitação da Cruz" (ii. 18). Nesse ponto Cortés parece ter aceitado o argumento do padre, mas a história subsequentemente indica o triunfo da política, sempre que possível, da substituição imediata.

de coisas boas e santas, sugerindo que instalassem no lugar de seus ídolos uma imagem de Nossa Senhora, que lhes deu, e uma cruz, as quais sempre os haveriam de ajudar, proporcionando boas colheitas e salvação para suas almas. Contou-lhes ainda, de maneira exultante, outras coisas sobre nossa santa fé (i. 97).

Os índios replicaram que "seus avoengos adoraram aqueles ídolos porque eles eram bons", ante o que Cortés decidiu resolver o problema da alteridade religiosa mediante ação direta:

Então Cortés ordenou que despediássemos os ídolos e os rolássemos escudaria abaixo, o que fizemos; depois, mandou que se trouxesse cal, cujo estoque era abundante na cidade, e pedreiros índios, que ergueram um bonito altar para a imagem de Nossa Senhora. A dois dos nossos, Alonso Yáñez e Alvaro López, que eram carpinteiros e marceneiros, pediu que fizessem uma cruz de madeira bruta, que havia por ali, e a colocassem em pequena capela ao lado do altar; o padre Juan Díaz disse missa no local, e o Cacicque, o sacerdote pagão e todos os índios ficaram nos olhando com atenção (*todos los indios estaban mirando con atención*) (ii. 98).

Como pôde Cortés imaginar que os símbolos de sua cultura iriam substituir, sem mais, os símbolos de uma cultura inteiramente diferente? O que significa falar e agir através de tamanho abismo cultural? A uma experiência da diferença absoluta deve juntar-se a percepção da identidade, identidade que os *conquistadores* plasam tanto no misterioso reflexo especular de práticas religiosas (peregrinação, incenso, sermão) quanto na promessa de uma "fraternidade" alcançável pela substituição de um conjunto de figuras por outro. A cena começada com os espanhóis absortos na contemplação do ritual indígena termina com os índios absortos na contemplação do ritual espanhol, momentos simétricos ligados pelo ato de substituição violenta. Para os espanhóis, o sonho consiste, não em meramente adorar seu deus em terras estrangeiras, mas em capturar para seus próprios símbolos — símbolos da verdade única — as energias devocionais dos índios. Numa de suas cartas, Cortés insiste na conversão dos índios à Santa Fé Católica, de modo que "a devoção, a verdade e a esperança que têm nos seus ídolos" sejam "transferidas para o divino poder de Deus; pois certo é que, se adorassem o verdadeiro Deus com tamanho fervor, fé e diligência, fariam grandes milagres"<sup>27</sup>.

A idéia da fraternidade, que apenas vislumbramos aqui, voltará de forma mais pujante na *Conquista de la Nueva España*. Em Terochtitlán, segundo Bernal Díaz, "por meio de nossos intérpretes, Dona Marina e Aguilar", Cortés explica a Montezuma que "somos todos irmãos, filhos de um pai e uma mãe que foram chamados Adão e Eva, e que um irmão como o nosso grande Imperador, inquieto pela perda de tantas almas (como aquelas que seus ídolos estavam precipitando no inferno, onde iriam arder em chamas vivas), para ali nos mandara de sorte a que, depois de ouvir essas coisas, ele [Montezuma] pusesse um paradeiro àquilo e eles não mais adorassem os ídolos, nem lhes sacrificassem homens e mulheres, pois que somos todos irmãos, e também

nao praticassem a sodomia e o roubo" (ii. 57). O cinismo e a mendacidade desse momento -- Cortés não fora mandado coisa alguma por seu "imperador", muito menos com o propósito de salvar almas, e num universo justo e piedosa recomendação contra o roubo ficaria atravessada na garganta do hipócrita -- não nos devem levar a descartar, pura e simplesmente, o mito da fraternidade, pois a oscilação entre irmão e outro, sob o signo do maravilhador, é uma das principais táticas da estratégia de Cortés para conquistar e o principal recurso representacional no relato de Bernal Díaz sobre os povos do México. A fraternidade primordial ("filhos de um pai e uma mãe") parece confirmada por homologias rituais profundas (oratórios, sacerdotes, sermões) e ao mesmo tempo bloqueada por práticas demoníacas, que tornam os índios radicalmente estranhos.

A réplica que Bernal Díaz atribui a Montezuma assinala, não uma falha de compreensão, mas uma recusa do elemento principal da obstrução, o elemento graças ao qual as homologias se resolvem em antíteses, os irmãos em outros:

*Señor Malinche, entendi tuas palavras e argumentos muito bem, e já muito antes de agora, quando nas dunas falaste a meus servos dos três Deuses e da Cruz, e quando atengaste sobre muitas outras coisas nas cidades por que vinhas passando. A isso nada respondemos, por que aqui, em todos os tempos, temos cultuado nossos próprios deuses e os achamos bons, como os teus sem dúvida o são. Por isso, não te des mais o trabalho de falar a respeito deles (ii. 57).*

Pelo menos na medida em que Bernal Díaz representa esse intercâmbio, é a aceitação tolerante de mais de uma ordem de coisas -- "temos cultuado nossos próprios deuses e os achamos bons, como os teus sem dúvida o são" -- que assinala a distância entre índios e espanhóis. Para o imperialismo cristão só pode existir uma ordem de verdade, cuja universalidade enseja, paradoxalmente, a estratégia de exclusão a que chamei obstrução: a crença de que "todos os homens são irmãos", como observou Marc Shell, é logo transformada na crença de que "apenas meus irmãos são homens".

Mas se, para os espanhóis, ocorre uma obstrução cultural absoluta em torno das imagens do canibalismo e da idolatria, então tem de haver ainda algum ponto de contato onde a compreensão possa se dar, alguma base para a comunicação e a negociação. De outro modo, o encontro seria uma lacuna completa, um choque bruto de corpos no qual os invasores, irremediavelmente inferiorizados em número, seriam decerto destruídos. Os espanhóis precisam facilitar a manipulação improvisada do outro. Não podem se dispensar completamente da circulação mimética, uma consciência da subjacente interseção estratégica das formas representacionais, enquanto, ao mesmo tempo, são impelidos a uma obstrução mimética, uma diferenciação radical que é traço constitutivo da empresa destrutiva e do texto que registra e defende essa empresa. Uma das consequências é que o sentimento de simpatia para com o outro só pode ocorrer sob o signo da morte. Existe uma forte corrente de nostalgia, na *Conquista de la Nueva España*, por aquilo que foi destruído, mas

somente porque foi destruído, tal como Bernal Díaz afirma que Cortés e seus homens choraram depois que Montezuma foi supliciado. A nostalgia é a marca de uma anedota já contada, marca ligada à idade de Bernal Díaz e à sua sensação de estar quase morto. Outra consequência, e mais importante, é que a circulação, condição do conhecimento em Heródoto, agora só pode ocorrer através da mediação de outra pessoa. Não é Bernal Díaz (nem Cortés) que oscila entre uma forma representacional e outra, que transita entre sistemas, que habita o meio. É, antes, uma figura ausente em Heródoto, a figura do intérprete, do tradutor, do intermediário.

Há muitas dessas figuras na *Conquista de la Nueva España*. No "oratório" de Cozumel, o intérprete de Cortés era um índio batizado a quem os espanhóis chamavam Melquior ou "Melchorejo". Fora aprisionado durante a primeira expedição espanhola ao Yucatán, comandada por Francisco Hernández de Córdoba, levado para Cuba, onde aprendera uns rudimentos de espanhol, e devolvido ao Yucatán para servir de intérprete na expedição de Grijalva. Os espanhóis, evidentemente, não confiavam muito na aculturação de Melquior, pois em dada altura Grijalva resolveu não utilizá-lo para entregar uma mensagem, receoso de que o intérprete desertasse e voltasse para seu próprio povo<sup>28</sup>. Melquior sobreviveu a essa viagem e retornou mais um vez ao Yucatán, desta feita com Cortés. Em Cozumel, teria estado bem perto do local onde fora capturado anos antes, e Bernal Díaz observa que ele entendia muito bem o dialeto da região: daí, talvez, a decisão de Cortés de acompanhar a destruição dos "ídolos" com uma arenga sobre fraternidade e cristianismo, arenga supostamente traduzida por Melquior.

Talvez devêssemos perguntar o que o intérprete realmente disse; os espanhóis, afinal de contas, não tinham como sabê-lo e as ações subsequentes de Melquior dão margem a um certo ceticismo. É, que, pouco depois do serviço prestado no "oratório", ele fugiu: "Foi-se com o povo de Tabasco e sucedeu que um dia antes deixou as roupas espanholas que lhe tinham sido dadas suspensas no bosque de palmeiras" (i. 113). Com as roupas, para apreensão de Cortés, Melquior deixou fora todos os vestígios de lealdade a seus "irmãos" cristãos -- "Cortés ficou muito aborrecido com a fuga", informa Bernal Díaz, "temendo que fosse contar a seus compatriotas coisas capazes de nos prejudicar". No caso, o medo se revelou justificado, pois quando Cortés perguntou aos caciques de Tabasco por que haviam atacado os espanhóis com tanta ferocidade, eles replicaram que "o índio por nós trazido como intérprete, tendo escapado de noite, aconselhara-os a atacarem nos tanto de dia quanto de noite" (i. 127). Raptado, batizado, em trajes espanhóis, usado como intérprete -- a estranha vida de Melquior, ou antes, a narrativa de sua vida, é um artefato do encontro de povos estran-

28. Em vez disso, usou uma índia da Jamaica que fora deixada na praia entre os muitos vários anos antes e que falava a língua deles. Sabemos muito pouco sobre essa índia, salvo que acompanhava os espanhóis quando estes seguiam viagem.

nhos, uma anedóta da oscilação nervosa entre o eu e o outro. E qual foi seu destino após a fuga? Os índios, acredita Bernal Díaz, “ofereceram-no em sacrifício porque seu conselho lhes custara muito caro”.

Melquior não foi o único fracasso na busca de Cortés por um intermediário confiável. Valendo-se de Melquior, soubera dos caciques de Cozumel que dois espanhóis haviam naufragado numa expedição anterior e viviam já fazia oito anos como escravos no Yucatán. Cortés enviou uma carta aos dois, anexando contas de vidro para o resgate. Um deles, Jerónimo de Aguilar, aceitou a libertação, mas o outro, Gonçalo Guerrero, recusou-a: “Irmão Aguilar, sou casado e tenho três filhos. Em tempos de guerra, os índios me consideram cacique e capitão. Vai com Deus, mas eu, com este rosto tatuado e estas orlas furadas, que diriam os espanhóis vendo-me em tal estado? E olha como são bonitos os meus filhos...” (i. 95) Para Bernal Díaz, Guerrero constitui uma instância desastrosa do fracasso da obstrução. O eu mergulhara no outro: como disseram os espanhóis num relatório ao rei, ele se tornara um índio [es-*tar ya hecho indio*]<sup>29</sup>.

Também Jerónimo de Aguilar parecia, de início, muito perto da absorção completa: os primeiros espanhóis a deitar os olhos nele “não o podiam distinguir dos índios, pois era naturalmente moreno e trazia os cabelos raspados como um escravo índio” (i. 101). Mas havia um indicio de que Aguilar, que tomara ordens sacras, não estava totalmente transformado: “Envergara um velho hábito em farrapos e uma tanga com que cobria a nudez; amarrara ao hábito, numa trouxa, um gasto e enebado Livro de Horas”. Quando Cortés deparou com aquele emblema vivo do hibridismo cultural, perguntou: “Onde está o espanhol?”, e imediatamente “o espanhol se acorrou como fazem os índios e disse; ‘Sou eu’”. Cortés ordenou que lhe dessem roupas espanholas e se pôs logo a utilizá-lo como intérprete. Mas havia limites para a utilidade de Aguilar: em primeiro lugar, quando Cortés lhe pediu informações sobre o país, Aguilar explicou “que, tendo sido escravo, só o que sabia era cortar lenha, buscar água e trabalhar nas plantações de milho” (i. 65); em segundo lugar, embora conhecesse a língua principal do Yucatán, ignorava completamente a do México. Era esse um grave problema porque logo se tornou evidente que as esperanças espanholas de conquista repousavam em sua habilidade de aliciar o apoio logístico e militar dos povos indígenas submetidos pelos astecas. Cortés precisava desesperadamente de um informante e intérprete ao mesmo tempo confiável e instruído, alguém que pudesse traduzir a língua mexicana, o náuatle, para o idioma do Yucatán, o maia, de sorte que Aguilar procedesse em seguida à versão para o castelhano; alguém capaz de entender as ameaças e promessas de Cortés, traduzidas por Aguilar, e comunicá-las fielmente aos mexicanos; alguém, enfim, que se dessempehasse da tarefa sem trair a fraqueza e a duplicidade dos espanhóis.

29. A frase é da carta que os legalistas de Cortés enviaram de Vera Cruz à Espanha; na ed., Cibañas, I, 166.

Tal o difícil papel do intermediário mais importante na *Conquista de la Nueva España*, o papel desempenhado por uma índia notável a quem os espanhóis chamavam Dona Marina.

Montezuma deu-lhe as boas-vindas e nosso Cortés respondeu, por intermédio de Dona Marina, desejando-lhe boa saúde. E a mim me pareceu que Cortés, ainda por intermédio de Dona Marina, oferecia-lhe a mão direita... (ii. 40).

Cortés respondeu, com aparente despreocupação, dizendo por intermédio de Dona Marina, que estava sempre ao seu lado durante essas conversas... (ii. 173).

Então Cortés abraçou Montezuma duas vezes e Montezuma também abraçou Cortés; Dona Marina, que era muito sagaz, disse-lhe captiosamente que ele estava simulando tristeza com a nossa partida (ii. 174).

Cortés respondeu-lhe tanto trulicamente, por intermédio de nossos intérpretes Dona Marina e Aguilar, que eles mereciam a morte por ter começado a guerra (iv. 64).

Cortés lisonjeou os dois chefes que haviam sido capturados e deu-lhes contas de vidro, prometendo que quando o México fosse tomado ele lhes daria território; por intermédio de nossos intérpretes Dona Marina e Aguilar, quis saber deles onde estavam as pirguas... (iv. 131).

Depois que Cortés lhes falou amistosamente, por intermédio de Dona Marina, eles trouxeram grande quantidade de milho e aves, e mostraram a estrada que devíamos seguir... (v. 15).

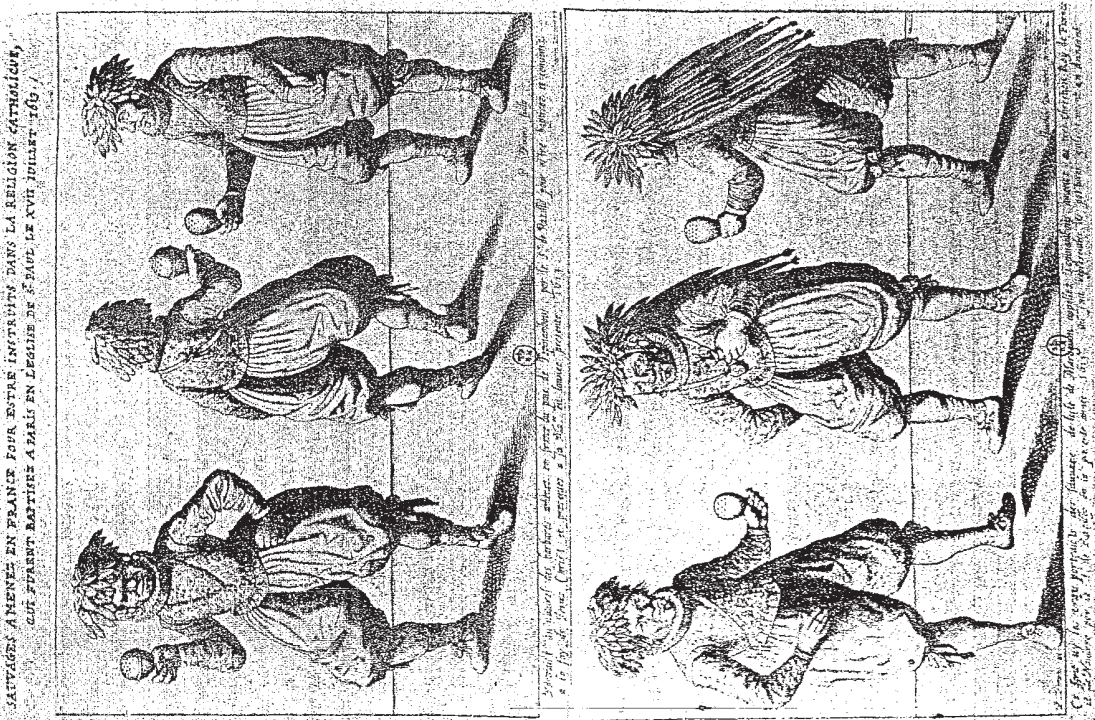
Antes de serem enforcados, os frades franciscanos os confessaram por intermédio da intérprete Dona Marina (v. 27).

Há dezenas de passagens como essas, onde sempre se presta tributo à coragem, à vivacidade e à inteligência da intérprete. Dona Marina falava fluentemente tanto a língua asteca quanto a maia e não tardou em aprender o espanhol; sem ela, confessa Bernal Díaz, “não teríamos como entender a língua de Nova Espanha e do México” (i. 135). Sua importância é mais que instrumental; no relato de Bernal Díaz, é o agente principal da circulação das representações culturais bloqueadas na percepção espanhola de sua experiência. E ela o é, segundo Bernal Díaz, porque já se tornou um ser em estado de circulação. Dona Marina é, concomitantemente, uma figura das margens e do centro, tanto uma pátria quanto uma grande dama (aquilo que os índios denominavam uma *teleciguata* – “uma grande chefe, filha de grandes caciques e senhora de vassallos” i. 128-9). Filha de fidalgos astecas – tendo, portanto, o náuatle como língua materna –, fora enjeitada quando sua mãe se casou pela segunda vez e deu um filho ao novo marido. O povo a quem foi dada vivia em Xicalango, uma fortaleza fronteiriça do Império Asteca, que por sua vez a entregou aos tabascanos, povo submetido cuja língua era o maia chontal. Subseqüentemente, os tabascanos a detêm a Cortés. Essa história está diretamente ligada a seu sexo: somos informados de que fora dada pela primeira vez a fim de facilitar o acesso do meio-irmão à nobreza, para em seguida ser dada novamente como uma das vinte mulheres apresentadas como parte de uma oferta de paz (“quatro diademas, alguns lagartos de ouro, dois ornamentos em forma de cachorrinhos, brincos, patos, duas máscaras representando rostos de índios e duas solas de ouro para sandálias” etc.) aos espanhóis. Em

reposta, estes imediatamente ergueram uma cruz num altar e a imagem de Nossa Senhora — os caçiques, por polidez, declararam que “gostavam de admirar a grande Teleciguata (pois, em sua língua, as grandes damas são chamadas Teleciguatas)” (i. 127). Em seguida, por intermédio de Aguilar, Cortés expôs a santa fé às vinte mulheres, que foram batizadas e presenteadas por ele a seu, principais capitães. Bernal Díaz escreve que não recorda os nomes de dezesseis daquelas mulheres, nem “vale a pena nomear qualquer delas” (i. 139). Uma, porém, “de bela aparência, inteligente e desembaraçada”, recebeu o nome cristão de Dona Marina. Foi dada a Alonso Hernández Puertoacero, cavaleiro de prosápia. Quando ele regressou à Espanha, ela tornou-se amante de Cortés e deu-lhe um filho, Don Martín Cortés. Finalmente, desposou um cavaleiro chamado Juan Jaramillo.

Objeto de troca, agente de comunicação, modelo de conversão, única figura que parece compreender as duas culturas, única figura na qual elas se conjugam — Dona Marina tem papel crucial na *Conquista de la Nueva España*. Para virtualmente todos os personagens da história de Bernal Díaz — tanto índios quanto espanhóis —, o sítio da oscilação simbólica estratégica entre o eu e o outro é o corpo dessa mulher. Já em relatos da época, Dona Marina apresenta alguns atributos míticos, não devendo surpreender que ainda em nosso tempo atue como um símbolo vibrante e profundamente ambivalente, meio-divindade, meio-meretriz, a salvadora e a traidora<sup>30</sup>. Bernal Díaz diz ter estado presente à cena enternecedora em que Dona Marina, então a mulher mais poderosa do México, perdoou a mãe e o irmão por tê-la cunhado em criança; observa que sua vida lembra a de José — analogia inevitável, dada a maneira que escolheu para contar a história, mas curiosa ao sugerir que Cortés, de certa forma, é o farão. A turbulenta inversão é mais um indicio da oscilação cultural operada na e através da figura de Dona Marina.

Os índios a chamavam Malintzin ou La Malinche. Para eles como para os espanhóis, ela era a figura em que se concentrava toda a comunicação entre as duas culturas opostas, a figura cujas ações, conforme escreve Adelaída Del Castillo, “sincritizava dois mundos conflitantes permitindo a emergência de um novo — o nosso próprio”<sup>31</sup>. Decerto, a comunicação não deixa entrever



Híbrido cultural: brasileiros com jóias, penas e murriceis, levados para a França, vestidos e batizados. Joseph Duviert, 1613. Bibliothèque Nationale, Paris.

30. Ver, por exemplo, Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, trad. ingl. Lysander Kemp, Nova York, Grove Press, 1961, pp. 65-88; Jaime Delgado “La Mujer en la Conquista de América”, *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1967, pp. 101-111; Américo Paredes, “Mexican Legend and the Rise of the Mostizo: A Survey”, in Weyland Hand (ed.), *American Folk Lore*, Berkeley, University of California Press, 1971, pp. 97-107; Adelaída R. Del Castillo, “Malintzin Tenépal: A Preliminary Look into a New Perspective”, *Essays on la Mujer*, eds. Rosaura Sánchez e Rosa Martínez Cruz, Los Angeles, University of California Press, 1977, pp. 124-149; Norma Alarcón, “Chicana’s Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzin/or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object”, *The Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa, Nova York, Kitchen Table, 1981, 2. ed., pp. 182-190; Cherrie Moraga, “From a Long Line of Vendidas: Chicana and Feminism”, in Teresa De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 173-190.

31. “Malintzin Tenépal: A Preliminary Look into a New Perspective”, *Essays on la Mujer*, eds. Rosaura Sánchez e Rosa Martínez Cruz, Los Angeles, University of California Press, 1977, p. 125. Dona Marina

tolerância ou diferença: Dona Marina transmite ameaças e exortações à conversão, e o faz como um reflexo de Cortés. No entanto, Bernal Díaz obviamente acredita que ela tinha seus próprios planos, um programa de vingança e triunfo; há, mesmo, algo de bizarro no fato de Cortés se tornar, para os nativos, um reflexo de Dona Marina: eles lhe davam também o nome de Malinche.<sup>33</sup>

Para Cortés, cuja estratégia militar repousava tanto na retórica quanto na força, Dona Marina era um instrumento capital; se depois a deitou fora como coisa usada, por mais de um ano dependeu quase inteiramente dela, não ao nível de sua habilidade lingüística, mas também para informação estratégica e compreensão da realidade centro-americana. Cortés não sabia quase nada a respeito da complexa cultura que invadira trucidantemente, e tudo o que esperasse saber para além da evidência visual opaca e enigmática tinha de ser veiculado por Dona Marina. Ela poderia ter optado por não lhe contar absolutamente nada, e o profundamente cético Cortés se veria forçado a acreditar nela ou ficar no escuro<sup>34</sup>. Em todos os seus contatos com os povos do Yucatán e do México, ela foi seu principal meio de acesso ao idioma ao mesmo tempo sua língua e seus ouvidos -, donde a chave para a percepção de Cortés na sobrevivência e no êxito. Em 1492, na introdução à sua *Gramática*, primeira obra do gênero sobre uma língua européia moderna, Antonio de Nebrija declarou que a língua sempre fora a parceira (*compañera*) do império. Essa *compañera*, Cortés a encontrou em Dona Marina.

Dona Marina é uma figura relevante para o lugar da linguagem no século XVI, respondiam à descoberta de novas terras. Com seu poder enigmático, ela serve não apenas como a suprema instância do intermediário no Novo Mundo, mas também como emblema do vasto processo de translação cultural a que as descobertas deram início. É que os aventureiros europeus não apenas dependiam de intermediários como eram, eles próprios, intermediários, servidores da grande engrenagem representacional. Diários, cartas, memorandos, ensaios, questionários, relatos testemunhais, narrativas, inventários, disposições legais, debates teológicos, proclamações reais, relatórios oficiais, bulas

é "o primeiro exemplo, e portanto o símbolo, das culturas mestiças" (Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*, trad. ingl. Richard Howard, Nova York, Harper & Row, 1984, p. 101).

33. "A razão pela qual recebeu esse nome", escreve Bernal Díaz, "foi que Dona Marina estava sempre com ele, especialmente quando era visitado por embaixadores ou *Caciques*, e sempre lhes falava na língua mexicana. Por isso deram a Cortés o nome de 'Capitão de Marina', que foi abreviado para Malinche" (p. 172). A ser correto esse relato, então a própria Dona Marina era chamada de "Capitão de Marina".

34. Os limites da compreensão dela - e, como mulher, por mais bem-nascida que fosse, esses limites foram essas substituições - eram os limites dele. Ao mesmo tempo, o fato de ser ela uma mulher pode ter dado a Dona Marina um acesso crucial a informações de outro modo inaccessíveis. Cortés escreve ao rei que, em Cholula, Dona Marina "foi informada por outra índia, natural de sua cidade, de que bem perto dali os honores de Montezuma estavam reunidos... Tudo isso ela contou a Jerônimo de Aguilar, um intérprete que adquiriu no Yucatán... e ele me informou" (*Letters from Mexico*, p. 73). Isso leva, afirma Cortés, diretamente ao massacre de Cholula. Note-se que o circuito principia com mulheres conversando uma com a outra.

papais, decretos, crônicas, registros notariais, volantes, fantasias utópicas, élogos, romances dramáticos, poemas épicos - há, no século XVI, uma torrente de representações textuais, juntamente com uma produção bem menor de imagens visuais<sup>34</sup>, que professam entregar o Novo Mundo ao Velho<sup>35</sup>.

Ao examinar esse caudal de palavras e imagens, sinto-me esmagado - toda uma vida não bastaria a apreender o que se disseminou pela Europa somente durante as primeiras gerações. E há ainda, sem divisão, silêncios maiores - o silêncio dos iletrados e daqueles que, letrados embora, não tiveram oportunidade, ou licença, ou motivo para deixar o registro de suas idéias. A resposta dos nativos ao advento fatal dos europeus sobrevive apenas de forma fragmentária e problemática; muito do que eu gostaria de saber está perdido para sempre, e muito do que não se perdeu existe apenas através da mediação daqueles europeus que, por uma ou outra razão - catequética, comercial, militar, literária, histórica ou filosófica -, acharam conveniente registrar as vozes do outro<sup>36</sup>. Os próprios nativos quase sempre se mostram lacônicos nos raros momentos em que os fazem falar.

Mas não são apenas as vozes dos nativos americanos que foram distorcidas ou não foram registradas: restaram, se tanto, ainda menos traços das classes européias mais baixas, dos soldados e marujos comuns, dos servidores e artesãos, que padeceram os maiores sofrimentos e perigos das viagens. Às vezes, são representados unicamente por um número - em observações casuais e imprecisas como "uns sessenta ou setenta soldados mortos ou feridos"<sup>37</sup>, ou, ainda menos diretamente, em frases como "ninguém de destaque foi morto ou ferido" -, outras vezes por uma simples lista de nomes e

34. A diferença entre a produção de texto e imagem não deve ser simplesmente ditada como certa. Mesmo em sociedades com certo grau de alfabetização, como a dos astecas, as pessoas estariam mais inclinadas a desenhar do que a escrever; os europeus haviam-se desenvolvido na direção oposta: muitos pescadores seriam capazes de escrever com precisão e proficiência, mas não desenhar. Lembrem-se por exemplo, Guilherme de Rubruquis escrevendo ao rei Luís que, se soubesse desenhar, lhe enviaria um desenho das coisas que testemunhara, mas devia contentar-se com uma descrição verbal. ("Os homens casados faziam por si mesmos lindas curruagens que eu não vos poderia descrever senão por um desenho; em verdade eu vos faria desenhos de tudo se soubesse desenhar". *The Mongol Mission*, ed. Christopher Dawson, Londres, Sheel & Ward, 1955, p. 95.) Devo acrescentar que com a importância excepcional dos mapas e plantas, escrever com clareza parecia mais significativo instrumentalmente nos primeiros anos de descobrimento.

35. Essa atividade discursiva maciça, posto que irregular e esporádica, encerra desde o começo muitos elementos distintos e representa uma ampla gama de motivos e interesses. A esmagadora infiltração de escritos assegurou que um grande número desses motivos fosse registrado e que o encontro com povos e territórios desconhecidos do Velho Mundo não fosse nem pudesse ser organizado num discurso único e ideologicamente coeso. O rápido desenvolvimento da imprensa nesse período contribuiu tanto para o registro de interesses polivocais como para a larga difusão de julgamentos textuais e visuais do Novo Mundo.

36. Mesmo quando relativamente bem-informada e bem-intencionada, essa mediação transforma radicalmente o que registra acerca da perspectiva dos nativos. Como venho afirmando ao longo deste livro, os poucos indícios textuais das reações indígenas aos europeus nos primeiros anos de contato são preciosos, mas sobretudo porque propiciam um acesso excepcionalmente franco e revelador às autoconcepções dos próprios europeus.

37. Sir Thomas Baskerville, "Discourse", *The Last Voyage of Drake and Hawkins*, ed. Kenneth R. Andrews, Hakluyt Soc., 2ª ser., vol. 142, Cambridge, Hakluyt Society, 1972, p. 121.

professores. Ocasionalmente, tem-se o vislumbre de algo mais, embora nem sempre indistinto: menção de marinheiros que rosnam e ameaçam amotinar-se, de vozes alteradas que se erguem em súplica, ou de ferozes, incontráveis golpes de lança ou espada contra homens e mulheres nuas.

Podemos admitir que os marinheiros comuns e os fidalgos compartilhavam as mesmas experiências, portanto que o silêncio quanto aos primeiros não é especialmente significativo; mas há indícios de diferenças maiores na percepção. Quando uma criada inglesa, que fora mantida cativa pelos algonquinos, confessa que sua vida era dura, mas não mais que a de uma criada em casa; quando um soldado espanhol dá às de vila-diogo para ir viver com os índios e depois conduzir a tribo contra seus antigos compatriotas; ou quando colonos da Virgínia estabelecem com os nativos relações comerciais ilegais que ultrapassam as taxas oficiais de troca, então estamos evidentemente às voltas com um modo de construir a alteridade dos outros diferente da que prevalecia no discurso da elite dominante européia.

Uns poucos escritores renascentistas reconhecem em parte essa diferença. "Menciono, às vezes, autores medíocres", escreve Samuel Purchas, "pois os mais medíocres têm o bom senso de registrar o que eles próprios vêem — quanto mais as contempções e a teoria dos mais sábios!"<sup>38</sup> Da mesma forma Montaigne protesta que sua principal fonte de informações sobre o Novo Mundo era seu criado, "camarada rude e simples", conseqüentemente observador confiável:

Pessoas mais espertas observam mais coisas e com mais curiosidade, mas o problema é que as interpretam; e para dar peso e credibilidade à sua interpretação, não têm mão em si que não alterem um pouquinho a verdade. Nunca vos apresentem as coisas como são, mas distorcem-nas e distorcem-nas segundo eles próprios as contemplaram. E, a fim de dar verossimilhança a seu julgamento e fazer-vos compartilhar dele, estão prontos a acrescentar alguma coisa a seu tema, esticando-o e ampliando-o. Precisansos de um homem, ou muito honesto, ou muito simples que não elabore falsas invenções e as faça plausíveis, nem se prenda a teorias. Tal o meu homem, que além do mais costumava trazer à minha presença mercadores e marinheiros que conhecera naquela viagem. Por isso, contentava-me com suas informações sem indagar o que os estrangeiros diziam a respeito.<sup>39</sup>

Para Montaigne, nessa passagem pelo menos, a distinção crucial é entre os simples, que dão "testemunho verdadeiro", e os espertos (*les fines gens*), que glossam, interpretam e modelam retoricamente aquilo que observaram até que "*les choses pures*" desapareçam sob as "*inventions fauces*". A exibição de habilidades retóricas e hermenêuticas — a marca da educação renascentista — distorce a representação do que quer que tenha sido testemunhado, e Montaigne sugere que entre os doutos semelhante distorção é virtualmente inevitável. A classe educada não se pode conter — *ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire* — porque a tendência a escamotear e a mascarar é parte integrante de seu método interpretativo e da técnica retórica.

Na literatura de viagem do período, de textos elaborados por aqueles que alegam ter visto terras novas com seus próprios olhos, o estilo é que desempenha o papel autenticador e legitimador atribuído ao criado de Montaigne. Pela maior parte, o estilo é chão, carente de imaginação e inventiva, portanto implicitamente confiável. Pois um estilo que chamasse a atenção por si mesmo seria tão indecoroso como, para um criado, meter o nariz na conversa dos patrões ou vestir-se com garriفة e sentar-se à mesa<sup>40</sup>. Na poética renascentista, o estilo é freqüentemente tido como roupa elegante, e, assim, a insignia do *status* do autor<sup>41</sup>. Mas o que os leitores da Renascença (e instituições como as companhias mercantis) geralmente exigiam da literatura de viagem era uma descrição exata do outro, uma visão clara da verdade nua. Para isso há mister não de uma roupagem, mas de uma testemunha confiável, de um criado digno de fé. Pois que o criado, pensava-se, não se interporia entre o objeto da percepção e a representação desse objeto; ele era apenas o agente do relato, não da interpretação. A capacidade da elite de ver através de seus servos, de ignorá-los, de concluir que eles não tinham juízo interpretativo independente subjaz à sua concepção do projeto discursivo e de seu estilo apropriado.

A autoridade discursiva, na antiga literatura de viagem, deriva então de fonte diferente da que a alimentaria em outras formas de *poesis* — não do apelo

38. Samuel Purchas, "To the Reader", *Purchas his Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions Observed in all Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present*, Londres, 1613.

39. "Of Cannibals", p. 152. "Car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glossent; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire; ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu; et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestent volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient. Ou il faut un homme très-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy basir et donner de la vray-semblance à des inventions fauces, et qui n'ait rien espouvé. Le mien estoit tel; et, outre cela, il n'ait fait voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit espouvé en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquérir de ce que les cosmographes en disent". (Montaigne, "Des Cannibales", *Essais*, ed. Maurice Rat, 3 vols., Paris, 1948, I, 233-4.) Ver também Jacques Cartier, que escreve que, se o mundo é hoje mais bem conhecido, não é por causa das teorias dos "sages philosophes du temps passé", mas porque "les simples maritimers de present ... ont congneu le contraire d'icelle opinion des philosophes par vraye experience". (Cartier, "Au

Roy Treschastien", *Briefve recte ... Paris, 1545*. Devo esta referência a Neil J. S. Ream, "Fact and Fiction in the Literature of Travel, Real and Imaginary, with Particular Reference to the South Seas", dissertação de Ph.D., University College London, 1986, fo. 38.

40. Podem notar-se as constantes apologias. Bernal Diaz: "Observei que antes de começar a escrever suas histórias, os mais famosos cronistas compõem um prólogo em linguagem exaltada, a fim de dar lustre e reputação à sua narrativa e aguçar a curiosidade do leitor. Eu, porém, não sendo cruidão, atrevo-me a não ter nenhuma semelhante prefeição ... O que eu vi, e as lutas em que tomei parte, com a ajuda de Deus hei de descrever com toda a simplicidade, como uma testemunha ocular honesta, sem distorcer os fatos, seja lá como for". Ora, o relato de Nuynde da última viagem de Drake e frases mal compreendidas. Ele foi feito no mar, o da nossa viagem usando nele muitas palavras Ociosas e frases mal compreendidas. Ele foi feito no mar, o que, acredito, pode alterar qualquer disposição". *The Last Voyage of Drake and Hawkins*, ed. Kenneth R. Andrews, Hakluyt Soc. 2<sup>a</sup> Ser. n.º 142, Cambridge, Hakluyt Society, 1972, p. 106.

41. A noção de estilo como ornamento é central em Rosamund Tuve, *Elizabethan and Jacobean Imagery: Renaissance Poetic and Twentieth-Century Critics*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

na e se encontram ainda muito próximos de sua natureza original" (p. 153). E onde a inocência da natureza brilha, escreve Montaigne, "ela envergonha maravilhosamente [*une merveilleuse honte*] nossas vãs e frívolas tentativas"<sup>44</sup>.

Sugeri que o criado do texto do fidalgo é uma figura retórica de transparência, mas, como tantas vezes em Montaigne, as figuras se recusam a assumir seu posto. Não é da veia de Montaigne olhar através das pessoas ou encorajar seus leitores a fazer isso. E podemos propor que, em sua insistência na mediação testemunhal do criado, ele se afasta do caminho para registrar uma interpretação clássica do Novo Mundo, o que podemos denominar a América dos subordinados (ou, quem sabe mais exatamente, a América que os subordinados descrevem em resposta às perguntas de seus nobres empregadores). Montaigne, é claro, podia engendrar um relato heterodoxo do Novo Mundo sem as achegas de um criado real ou imaginário. Mas não creio que devamos despedir apressadamente o criado: o ensaio sobre os canibais insiste na ausência de estrutura de classes ou servidão no Novo Mundo e na miséria da opressão no Velho Mundo que, sutilmente, se associa ao homem considerado "rude e simples" por Montaigne<sup>45</sup>. O que encontramos em "Dos Canibais" não é a resposta de Montaigne às descobertas do Novo Mundo, mas um discurso bem mais complexo: a reação de um serviçal francês à projeção que fazemos do Brasil, densamente carregada de sua própria posição na estrutura social de sua cultura e em seguida mediada pelas utópicas fantasias classicizantes de Montaigne, sua profunda inteligência, seu desgosto pela crueldade<sup>46</sup>. Inscrito na imaginária conversa do fidalgo francês com o filósofo greço a propósito dos índios americanos está o traço do criado sem nome, testemunha real ou imaginária de uma cultura sem o "hábito da servidão".

O ensaio de Montaigne implica uma outra ligação entre criado e índio: é como se a alteridade de classe do serviçal rude e simples (e, portanto, sua pobreza, vulnerabilidade e distanciamento das tradições literárias e filosóficas de que Montaigne está impregnado) espelhasse a alteridade cultural dos brasileiros. "Entre a minha maneira de vestir e a de um camponês desta re-

44. "Par tout où sa pitié reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises" (Rit ed., I, 231). Para uma inteligente discussão do objetivo deste livro, e em particular da gama de significados ligados à palavra "sábalo", ver Edwin M. Dával, "Lessons of the New World: Design and Meaning in Montaigne's 'Des Canibales' (III: 31) and 'Des Cocches' (III:6)", *Itle French Studies* 64: 95-112, 1986.

45. A essa insistência eu acrescentaria as observações dos índios visitantes citadas por Montaigne — observações que parecem dirigidas apenas contra o rei, mas que podem ser facilmente estendidas. Um momento comparável de pressão de classe nos ensaios de Montaigne ocorre quando ele tem uma conversa semelhante com um camponês "seg" a propósito das Guerras Religiosas.

46. "Nessa nação, devo dizer a Platão, não há nenhum tipo de tráfico, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum nome para um magistrado ou para uma superioridade política, nenhum costume de servidão, nenhuma riqueza ou pobreza, nenhum contraste, nenhuma sucessão, nenhuma distribuição, nenhuma ocupação mais apenas lazer, nenhum cuidado com ninguém mais apenas parentesco comum, nenhuma roupa, nenhuma agricultura, nenhum metal, nenhum uso de vinho ou trigo" (p. 153). Naturalmente, "Dos Canibais" é muito mais complicado do que esse diálogo entre réis ou quatro interlocutores (brasileiros-criado-Montaigne-Platão), já que há muito mais "fontes" invocadas.

a uma sabedoria elevada ou à superioridade social, mas da imitação, por parte da elite, da simples, direta e não-figurada linguagem da percepção que Montaigne e outros atribuem aos criados. Se entendermos que a maioria dos criados era iletrada, poderemos ir mais além e sugerir que essa modesta estilística não passa de uma contrafação, por parte dos doutos, das vozes dos ignorantes, a fim de articular a substância e a condição de um mundo iletrado.

A linguagem do próprio Montaigne, obviamente, não é de forma alguma simples e direta, mas sucede que ele não está lá a declarar que viu pessoalmente o Novo Mundo. Muito pelo contrário, sustenta confiar em sua fonte principal, o criado, como também em outros marinheiros e mercadores — e até índios — com quem podia conversar<sup>47</sup>. Frank Lestringant e outros estudiosos mostraram que Montaigne leia copiosamente textos sobre o Novo Mundo — López de Gómara, Jean de Léry, Urbain Chauveton etc.<sup>48</sup> Mas, ao arripio de sua prática usual nos *Essais*, suprime qualquer menção a esses textos, como se considerasse as fontes impressas por reconhecidos intelectuais maculadas em relação ao despojamento que seu próprio estilo afetava. Escrevendo em casa, a milhares de léguas do Brasil, Montaigne utiliza o criado como fonte de uma autenticidade testemunhal sem jaça, e, se tal criado não existisse, Montaigne sem dúvida o teria inventado para servir a seus propósitos retóricos. Na realidade, não há evidência sólida de que o homem tenha existido fora dos ensaios onde aparece, mas ele ajuda a estabelecer um princípio discursivo: se a fonte etnográfica confessa de um fidalgo é um criado, ele pode permitir-se escrever num estilo rico e complexo; se o fidalgo é, ele próprio, o observador, então o estilo tem de ser seu criado.

O ensaio "Dos Canibais" sugere que o testemunho do serviçal de Montaigne — homem a que ele se refere como uma espécie de propriedade ("*Cet homme que j'avois*") — constitui a verdade nua do Novo Mundo, a mesma verdade que encontraríamos se escolhassemos o discurso da elite das experiências interpretativas e retóricas. Tal noção é retoricamente aliciante porque Montaigne intenta, por vezes, identificar os canibais com a verdade nua, com o estado natural da humanidade despida dos adornos falazes de uma civilização corrupta: "Aqueles povos são selvagens exatamente como nós chamamos selvagens aos frutos que a Natureza produz por si mesma em seu curso normal" (p. 152). Os canibais não foram adulterados pelos artifícios do intelecto e da imaginação: "Foram muito pouco moldados pela mente huma-

47. Fin "Des Canibais". Montaigne escreve que encontrou pessoalmente um dos nativos brasileiros que fora levado ao Rio e tivera longa conversa com ele. Mas parece ter pouca coisa a contar dessa conversa. "Eu tinha", escreve ele, "um intérprete que seguia minhas palavras tão mal, e estava tão atupalhado por sua dificuldade de entender minhas idéias, que a conversação com o homem me deu muito pouco prazer" (p. 159).

48. Sobre as fontes de Montaigne acerca do Novo Mundo, ver Frank Lestringant, "Le Cannibalisme des 'Canibales'", *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 9-10 (1982), 27-40; Géralde Nakam, *Les 'Essais' de Montaigne: Mirair et Procs de leur Temps*, Paris, A.-G. Nizet, 1984, pp. 329-351; e um excelente artigo de Gérard Defaux, "Un Cannibale en Haut de Chaussees: Montaigne, la Différance et la Logique de l'Identité", *Modern Language Notes* 97: 919-957, 1982.



giao", escreve Montaigne em outro ensaio, "encontro distância bem maior que a existente entre sua maneira de vestir e a de um homem coberto apenas pela própria pele"<sup>47</sup>. A consciência de Montaigne quanto às profundas diferenças culturais entre a Europa e o Novo Mundo resulta da reflexão a respeito das gritantes diferenças sociais dentro de seu próprio país, reflexão mediada e até certo ponto figurada por seu criado. Aí pelo fim do ensaio "Dos Canibais", o autor articula explicitamente tais diferenças, não exprimindo-as diretamente, mas colocando-as nos lábios de um dos brasileiros levados para a França. Agora o canibal é um intermediário, transmitindo as percepções de Montaigne para seus leitores. Os brasileiros constataram, conta Montaigne,

[...] que havia entre nós pessoas detentoras de toda sorte de bens e outras a mendigar diante de suas portas, roídas de fome e pobreza. E achavam estranho que esses necessitados suportassem tamanha injustiça sem agarrar os outros pela goela ou deitar fogo às suas casas (p. 159).

Esperando encontrar dois termos em Montaigne — sujeito e objeto —, encontramos um terceiro: sujeito, objeto e intermediário. E se, na história que vimos examinando, o intermediário se fez não raro o agente da perfídia, o ensaio de Montaigne sugere que ele também se pode converter no agente de uma maravilhosa *des*-possessão ou perda da certeza ferozmente intolerante que dá azo a uma crueldade insustentável. Pois, como Mandeville, Montaigne conjura um mundo que está sempre girando, volteando, fugindo, um mundo de circulação inevitável e perene. Sem dúvida, tal circulação se mescla paradoxalmente, em Montaigne, a um agudo senso do que significa deter o fluído e o título de Montaigne. Mas essa posse, constitutiva de seu nome é imprescindível à sua identidade, está, não obstante, à mercê de ameaças de perda, ligadas talvez à insegurança em que viviam os senhores de terras durante os anos mais amargos das Guerras Religiosas na França — ou, mesmo, à nebulosa contra-identidade corporificada por sua mãe, nascida em uma família judaica, à qual Montaigne se refere raramente. Em meio a essas ameaças de perda, Montaigne, como Mandeville, revela-se um paladino do despejamento<sup>48</sup>. O maravilhamento, no discurso de Montaigne sobre o Novo Mundo, volta-se, não para as fantasias de propriedade e mando, mas para a vergonha — "*une merveilleuse honte*". Ele reconhece o "horror bárbaro" que é o canibalismo no Novo Mundo apenas como meio de articular o horror em sua pátria:

Cuido haver mais barbaridade em comer um homem vivo que em comê-lo morto; em torturar e supliciar um corpo ainda sensível, em assá-lo naco por naco, em atirá-lo à sanga de cães e porcos (coisas sobre as quais não só fomos, como lançamos os olhos não faz muito, e

não entre antigos inimigos, mas entre vizinhos e concidadãos — e, o que é pior, a pretensão de piedade e religião), do que em cozinhá-lo e devorá-lo depois de morto (p. 155).

Esse trecho assombroso foi escrito por um homem que renunciou ao desejo de possuir as almas dos outros e, conseqüentemente, ao de possuir a si mesmo. Com essa renúncia, Montaigne consegue articular e realizar o que o texto das viagens de Mandeville mal conseguiu insinuar a coberto de uma fraude. Somos imperfeitos e inseguros, somos intermediários, não sabemos a quem Deus ama e a quem odeia.

Quero terminar com uma última imagem de circulação na qual devo atuar como intermediário. Há, no vale de Oaxaca (lugar onde ainda ecoam lembranças de Cortés, que encerrou seus dias como Marquês del Valle de Oaxaca), um lugarjo obscuro chamado Tlacoahuaya. A igrejainha mudou pouco desde o século XVI, quando foi construída como anexo do mosteiro dominicano de Santo Domingo. Apresenta um interior encantadoramente pintado, com interessantes efígies de madeira entalhadas por escultores índios locais, instruídos pelos frades que os converteram<sup>49</sup>. Essas efígies estão instaladas em nichos. Só por curiosidade, examinei certa vez o nicho em que está a figura do Jesus morto. Ali, fixada ao reboco do teto e invisível da nave, dei com uma pedra representando o deus misteca da morte. A imagem baixava diretamente os olhos para a face do deus crucificado<sup>50</sup>. As duas divindades vinham trocando esses olhares secretos, essa perpétua circulação, há mais de quatrocentos anos!

49. Ronald Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984. "As grandes estruturas religiosas dos mistecas foram projetadas por europeus, mas construídas e posteriormente sustentadas por nativos" (p. 156).

50. "Muito do sucesso da cristianização do povo misteca deve ser atribuído a uma compatibilidade preexistente entre as tradições religiosas nativas e européias. As transferências eram relativamente fáceis... Em alguns casos só estavam envolvidos um redirecionamento ou transferência modernos" (Spores, pp. 142-143).

47. "Of the Custom of Wearing Clothes", *Essays*, trad. ingl. Frame, p. 167.

48. Não supomente que a posição de Montaigne quanto à posseção seja extremamente paradoxal. Ver, por exemplo, o ensaio esclarecedor de Philippe Desan "Quand le Discours Social Passe par le Discours Économique: Les *Essais* de Montaigne", *Sociocriticism* 4: 59-86, 1988.

## ÍNDICE REMISSIVO

- Acursio, 48, 83  
 Adorno, Kolena, 104  
 Aguilár, Jerônimo de, 29, 179, 182-184, 186  
 Alberto Magno, 33, 110, sobre maravilhamento, 37, 41, 109-110  
 algonquinos, índios, 24, 133, 159, 188  
 Alphoncery, Paul, 47  
 alteridade, 29, 40, 42-43, 78-79, 153, 155-157, 162, 164, 173-175, 178-179; e antisemitismo, 73; assinalação da, 19-20, 22, 153, 162, 168-169, 173-175; e obstrução, 181-182; e classe, 157-188, 191; e demonização, 32-33; em Heródoto, 162-169, 171, 176; identificação com, 176-177; e diferença linguística, 137, 144-145; em *Vegeus de Mandeville*, 66-69, 73, 177; e o maravilhoso, 39-43, 50, e o mito da fraternidade, 179-180; nonadismo como, 165-168; e posse, 84-85, 139, 176-177; e maravilhamento, 36-37, 40, 42, 162, 173-176, 179; ver também diferença cultural  
 Amadas, Philip, 133-134  
*Anadís de Gaitia*, 174  
 anedotas, 23; e história, 18-19, 166; e maravilhamento, 18-19, 163, 166-167  
 anauques, índios, 25, 82, 84, 161  
 Aristóteles, 41, 64, 94, 107-108  
 arte: e o maravilhoso, 36-37, 107-108, 110; mimética e alteridade, 152; e produção do maravilhamento, 107, 110, 154-157; e frivolidade, 157-158  
 assimilação: e conversão, 144; da diferença cultural, 29, 36-37, 104, 135, 153-154, 162, 177-180; e demonização, 32-33; da alteridade, 19-20, 22, 152-153, 162, 168, 173-175; das práticas representacionais, 20-21; reversibilidade da, 20-21  
 asceticus, 26, 28-29, 169, 171-173, 176, 183  
 Austin, J. L., 91  
 Bâli, 19-22, 43, 160  
 Banks, Joseph, 139  
 barbárie, 27, 168-169  
 Barlowe, Arthur, 133-134  
 Barthes, Roland, 56-57  
 Baudot, Georges, 28  
 Benjamin, Walter, 17, 72-73, 168  
*benhuk*, índios, 139, 141-142  
 Bernáldez, Andrés, 101, 105  
 Best, George, 151, 154-158  
 Bhabha, Homi, 21  
 Blumenberg, Hans, 69  
 Bodin, Jean, 32-33  
 Brereton, John, 145  
 Bynum, Caroline Walker, 68  
 Cabot, Sebastian, 153  
 Cachel, Theodore J. Jr., 76  
*catuxa*, índios, 136  
 Calvino, Italo, 56-57  
 Camden, William, 78  
 Camille, Michael, 34  
 Campbell, Mary B., 54

- camuflagem; e cristianismo, 66-68, 178; e índios, 94, 98-99, 151, 153-154, 173, 175, 177  
 capitalismo, 19-20, 22; tecnologia representacional do, 19-20  
 Capini, Giovanni de Pua, 25, 51  
 Carter, Jacques, 132, 142-144, 147-148, 188  
 Cavendish, Ludovico, 107-108  
 catolicismo; e o Novo Mundo, 24-25, 27, 32, 89, 92, 177, 179; *ver também* cristianismo; imperialismo cristão; protestantismo  
 Cueva, Michel de, 18, 36, 65, 82, 164, 167  
 Chancu, Dr. Diego Álvarez, 108  
 circulação; e obstrução de representações, 161, 171-173, 176, 178, 180-181; e diferença cultural, 161; intermediários, 180, 193; nas *Viagens de Mandeville*, 66-67; mímica, 161, 177, 181; de representações, 23, 59, 159-161, 171-174, 176-178, 181, 183, 193  
 China; *ver também* cristianismo; nomadismo dos, 164-168  
 Ciudad Real, Antonio de, 144  
 classe, 189-192  
 Ciudadmex, Inga, 147  
 Clifford, George, 3º conde de Cumberland, 145, 150  
 Colombo, Cristóvão, 30-31, 41, 45, 51, 74, 76-79, 80-88, 97-99, 127-129, 131, 134, 146, 154, 159, 162-163; *Livro das Profecias*, 124; imperialismo cristão de, 81, 83, 86, 97-98, 109-111, 122, 146-147; e posse discursiva, 77-87, 90, 108-111, 137; e espolição de índios, 82-86, 92; oferta de presentes, 146-147; interpretação de sinais, 125-129; rapto de intérpretes índios, 96, 146-148; e colonialismo linguístico, 146-147; e o maravilhoso, 76-77, 94, 98-110, 124; e nomes e nomenclatura, 78, 111, 122, 124; interesses pessoais no Novo Mundo, 81, 87-88, 124; e posse, 30-31, 36, 42, 45-46, 74, 75-77, 79-80, 82, 100, 105-106, 109, 122, 124, 134; representações de índios, 91-92, 94, 103-104, 125, 131, 134, 144; e retórica do maravilhoso, 102-103, 105, 111, 122, 124, 134, 147  
 colonialismo linguístico, 137; e mimese apropriativa, 139, 142, 145; e Colombo, 146-147; conversão, 134-135, 139, 143-144, 147-149; e Cortés, 184-186; e diferença, 148-149; e intérpretes índios, 146-149, 158, 181-184, 186-187; rapto, 154-155, 181; aprendizado de línguas, 143-146, 149, 158, 182; e alteridade, 144-145; nomenclatura, 143-144; e *Requerimiento*, 137; resistência ao, 147-148, 182; *ver também* posse discursiva; imperialismo cristão  
 comunhão, 30; e conversão de índios, 143-144; e intercâmbio comercial, 30, 134, 139, 141, 143; entre europeus e índios, 132-138, 141-142, 149-150, 154-156; improvisação de sinais estrangeiros, 138-139; interpretação de sinais, 125-129, 132-134, 138-139, 141-142, 154; e intérpretes, 136-137; e aprendizado de línguas, 130, 136-137, 163; e diferença linguística, 136-138; e imperialismo cristão, 180; e obstrução, 180; e Colombo, 81, 94, 96-99, 104, 109-111; conversão, 97; e oferta de presentes, 103-104, 111, 146-147, 161; e mercantilismo, 97; e mito da
- 163; e diferença linguística, 136-138; *ver também* intercâmbio linguístico; sinais; signos  
*Conquista de la Nueva España*, *La*, 177-178; e imperialismo cristão, 179-180; diferença cultural, 171-173; intermediários em, 180-181, 183, 186; obstrução mimética em, 171-173, 178-181; mito da fraternidade em, 179-181; alteridade em, 175-176; e posse, 176-177; e retórica do testemunho ocular, 169-171, 173-177, 189; maravilhamento em, 173-177  
 Cortés, Hernán, 29, 42, 51, 89, 169, 171, 193; e Dona Marina, 149, 183-186; e religião indígena, 173, 176, 178-182; colonialismo linguístico de, 184, 186; e posse, 46, 80, 176-177; e retórica da fraternidade, 179-181; uso de intermediários, 149, 181-183  
 Cosco, Leonardo de, 76  
 Covarrubias, Miguel, 22  
 cristianismo, 26, 47-49, 160-161; e camuflagem, 67-68, 178; homologias com religiões pagãs, 175-181, 193; e instrução, 27-28; e o maravilhoso, 101, 105-110; *ver também* catolicismo; imperialismo cristão; protestantismo  
 cultura indígena, 104; camuflagem no, 173, 175, 177; como destituição de classes, 191; assimilação representacional europeia, 30, 34, 104, 134-135, 153-154; homologias com cultura europeia, 171-172, 175-176, 179-180, 193; opacidade da, 83-84, 91-92, 135-136, 154, 158, 160; propriedade na, 83-84, 91; religião, 31, 172-174, 176, 178-179, 181-182, 193; sacrifícios na, 173, 175, 177  
 Cure, William, 152  
 Davidson, Arnold, 110  
 DeBry, Theodor, 24  
 Del Castillo, Adelaida, 184  
 De Man, Paul, 71-73  
 Downing, Greg, 20  
 Donores, Jason, 108  
 Descartes, René, 41; sobre maravilhamento, 36-38, 41  
 descoberta, discurso da, 38-39, 42, 78, 97; anedotas em, 18-19; classe em, 187-192; e confirmação do conhecimento, 128; e testemunho ocular, 162; e o maravilhoso, 98-101; e posse, 41, 85-86, 89; práticas representacionais da, 23-24; e frivolidade, 157-158; e maravilhamento, 18-19, 36-37, 40, 42; *ver também* literatura de viagem  
 Deteronômio, 109  
 Díaz del Castillo, Bernat, 29, 42, 176-178; *ver também* *La Conquista de la Nueva España*  
 Díaz de Solís, Juan, 80, 82  
 diferença cultural, 161, 191-192; assimilação da, 162, 177-180; e homologias culturais, 135-136, 153, 171-172, 175-180, 193; nas *Viagens de Mandeville*, 66-68, 70-71, 73, 131, 172; bloqueio mimético, 171-173, 176-178; *ver também* alteridade  
 Dodwell, C. R., 142  
 Donne, John, 96, 98-99
- fraternidade, 179-181; nomeação, 111; escravidão como, 98-99; *ver também* colonialismo linguístico  
 fíctios, 83, 91, 103, 111, 130, 144-145, 150; assimilados às categorias culturais europeias, 24-25, 32, 88, 125, 138, 152-153, 172, 190-192; como bárbaros, 27, 92, 94; como cambiais, 94, 98-99, 151, 153-154, 177; comunicação com os europeus, 132-138, 141-142, 149-150, 154-155; conversão dos, 143-144; demonização dos, 31-33, 180; espolição dos, 82-85, 92, 94, 96; escravidão dos, 98-99; representação europeia dos, 91-92, 94, 103-104, 125, 131, 134-135, 144, 187, 191; improvisação dos sinais europeus, 138, 145; como intérpretes, 146-149, 158, 181-184, 186-187, 191; rapto de, 96, 146-149, 152-155, 159, 181; línguas dos, 131-133, 135, 145, 149, 152, 158; e colonialismo linguístico, 139, 143-144, 146-149, 158, 181-184, 186; e mito da fraternidade universal, 179-182; percepções dos europeus, 104-105, 151-152, 155-156, 160, 187-188; comércio e quinquilharia, 139, 150; como prolegios, 152, 161-162  
 instrução, 26-28, 187; e representação do outro, 26-28; e verdade, 37  
 intercâmbio econômico, 134, 139, 141-142, 144, 148-150  
 intercâmbio linguístico, 130-131, 134-135; e intercâmbio econômico, 134, 139, 141-142, 144, 148-149; e oferta de presentes, 130, 143; e intérpretes, 131-132; e diferença linguística, 136-137; e sinais, 132-133; *ver também* comunicação; linguagem; sinais  
 intermediários; e circulação de representações, 180, 193; em *La Conquista de la Nueva España*, 180-181, 183, 186; como mediadores culturais, 181  
 Java, 12  
 Johnson, Hildegard Binder, 64  
 Jonson, Ben, 128  
 Justino, 47, 83  
 Kessel, Cornelius, 152  
 Knox, Dilwyn, 133  
 Konstam, David, 165  
 Krass, Josef, 57-58  
 Landa, Diego de, 177  
 Las Casas, Bartolomé de, 74, 77, 97, 103-104, 106, 109, 125, 135, 137, 170  
 Le Goff, Jacques, 36, 101  
 Leand, John, 51  
 Lévy, Jean de, 24, 28, 31-32, 39, 190; *História de uma Viagem à Terra do Brasil*, 27, 31-35, 40, 138; e maravilhamento, 33-36  
 Lesiringant, Frank, 190  
 Lévi-Strauss, Claude, 98  
 Lirforth, Ivan M., 163
- Druspetti, Regert, 71  
 Dürrer, Albrecht, 159  
 Elizabeth I, 78, 158  
 Esculante Fontaneda, Fernando de, 135-138  
 escrita, 187; e história, 26-28, 82; e posse, 81-82; sistemas dos índios, 28; como poder tecnológico, 26-29; e verdade, 34  
 Espanha, 76, 91; introduções da, 97; e Igreja Católica, 87-88; reivindicação do Novo Mundo, 81-83, 87-88, 91-92, 106; práticas coloniais da, 77  
 Esquimós (de *Maria Incañiza*), 149-158, 161  
 Fabian, Robert, 153  
 Fernández-Armesto, Felipe, 77  
 Fernando e Isabel, 77, 92, 100  
 Finean, Joel, 18  
 formalismo, 86; e posse discursiva, 83-87, 90-91, 109  
 Frobscher, Martin, 149-150, 152-153, 157-158, 160-161; rapta esquimós, 153; e posse, 158  
 Gama, Vasco da, 130  
 Gênese, 61, 111  
 Giacomini, Lorenzo, 108  
 Gilbert, Sir Humphrey, 150  
 Ginés de Sepúlveda, Juan, 83-84  
 Graburn, Norman, 155  
 Guerrero, Gonzalo, 29, 182  
 Guiana, 39  
 Guilherme de Boldensele, 53, 59  
 Guilherme de Rubruck, 25, 46, 52, 78-79, 187  
 Guy, John, 102, 139, 142  
 Guzmán, Pedro de, 80  
 Hakluyt, Richard, 25, 51; *The Principal Navigations*, 25  
 Halliburton, Richard; *O Livro das Maravilhas*, 17-18  
 Hamelius, 52, 56, 58, 69  
 Harriot, Thomas, 24  
 Hartog, François, 164, 167-168  
 Hathaway, Baxter, 107  
 Hawkins, Richard, 132  
 Haynes, Jonathan, 55  
 Heidegger, Martin, 71  
 Hernández de Córdoba, Francisco, 181  
 Heródoto, 54, 142, 163, 171; representação da alteridade, 162-171, 176; e retórica do testemunho ocular, 162-167, 181; sobre o nomadismo cita maravilhamento em, 42, 166-167  
 história, 72, 87, 164; e anedotas, 18-19, 166; e instrução, 26-28, 82; e retórica da viagem, 163-164, 168; e verdade, 54-55; e maravilhamento, 42-43  
 imperialismo cristão, 96, 178; e obstrução, 180; e Colombo, 81, 94, 96-99, 104, 109-111; conversão, 97; e oferta de presentes, 103-104, 111, 146-147, 161; e mercantilismo, 97; e mito da

- Impres(s), 72-73; e conversão, 132; aprendizado de, 130-131, 134, 143-146, 149, 158, 163, 182; e o maravilhoso, 42; opacidade da(s), 136, 152; e posse, 42; e poder, 88-89, 110-111; e sinais, 126-127
- literatura de viagens, 134; e autenticidade, 53-54; e classe, 188-191; e autoridade discursiva, 189-190; *status genérico* da, 54; e colonialismo lingüístico, 143; e alteridade, 162-163, 165, 189-190; e posse, 161, 170; e retórica do testemunho ocular, 53-56, 162-163, 165-166, 189; maravilhosos na, 51, 55, 99; *ver também* descoberta, discurso da
- Isak, Michael, 152-153
- López de Gomara, Francisco, 170
- Lutero, Martinho, 117
- Lycotard, Jean-François, 83, 86
- maíns, 28, 172-173, 177, 181
- Mandeville, Sir John, 23, 57, 77, 111; identidade de, 53-54; reputação de, 50-52; como fabricação textual, 52-55, 57, 71-72; *ver também* Viagens de Mandeville
- maravilhamento, 36, 42; estética do, 107-108; respostas ambíguas ao, 37-39; e anedotas, 18-19, 162, 166; em *La Conquista de la Nueva España*, 173-178; experiência do, 34, 36-37, 39, 109-110; em Heródoto, 42, 166-167; experiência indígena de, 156; índios mostrados como objeto de, 152-153, 161-162; e conhecimento, 36-40, 57, 107-110; e o maravilhoso, 102, 106-107; e alteridade, 34, 37-38, 40-41, 43, 162, 173-176, 179; e posse, 31, 42, 132, 192; produção do, 102, 106-107; retórica do, 102, 104-105, 107, 111, 124, 134, 147; e retórica do testemunho ocular, 54-55, 160, 173-174; na literatura de viagens, 51, 55, 99; *ver também* maravilhoso, o maravilhoso, o, 33-34, 36, 42-43, 50, 94, 99-101, 103-105; estética do, 106-110; e autenticidade, 50-51; no cristianismo, 101, 105-110; e Colonial, 76, 94, 98-110, 124; e conversão, 102-103; e conhecimento, 106-111; nas Viagens de Mandeville, 39-40, 46-47, 49-50, 55; e alteridade, 18, 40-42, 50; e posse, 100, 109, 111; e produção do maravilhamento, 102, 107; e rejeição da posse, 42, 100, 192; e retórica do testemunho ocular, 105-106; na literatura de viagens, 50-51
- Mariano, Dona (Malinzin), 29, 149, 179, 186; e Cortés, 149, 183-184, 186; como intermediária cultural, 183-184, 186; e colonialismo lingüístico, 183-184, 186
- Marx, Karl, 22
- Maynard, Thomas, 189
- Mazzoni, Jacopo, 108
- Meier, Christina, 163
- Melchior, 181-182
- Menéndez de Avilés, Pedro, 138
- Miksch, 61
- Mil e uma Noites*, Av, 17
- Milhou, Alain, 48, 64, 74
- Milton, John; discurso da descoberta em, 38-39; *Paraiso Perdido*, 38-40; maravilhamento em, 38-40
- mimese, 153; apropriativa, 138, 142, 145; e circulação, 160, 177, 180; capital mimético, 22-25; como relação de produção, 22-23; e representação, 22-23, 159-161
- Minaya, Bernardino de, 139
- Minturo, Antonio, 107
- Monmgifano, A., 163
- monstrosos, o, 39-40, 99, 102-103
- Montaigne, Michel de; classe em, 190-192; sobre a barbárie europeia, 169; "Des canibais", 169, 188-192; e rejeição da posse, 192; maravilhosamento em, 42-43
- Montezuma, 29, 88-89, 176, 179-181
- Morison, Samuel Eliot, 27, 77, 102
- Mosseley, C. W. R. D., 54
- Mulcaster, Richard, 127, 146
- Mullaney, Steven, 155
- Münster, Sebastian, 122
- Müntzer, Hieronymus, 105
- Nebrija, Antonio de, 186
- nomadismo, 165
- normeção, 78, 111, 122; no imperialismo cristão, 110-111; e posse discursiva, 75, 78, 109, 122; e poder, 111, 122, 124; religiosi, 111, 122
- Novo Mundo, o, 31, 40, 78, 107, 187; e catolicismo, 24-26, 32, 89, 92, 177, 179; posse discursiva do, 75-77, 79-80; como Paraíso terrestre, 106; representação europeia do, 23-24, 26, 41, 138, 169, 188; e protestantismo, 24-26, 32, 89, 177; reivindicações espanhóis do, 80, 82-83, 87-88, 91-92, 106
- obstrução; em *La Conquista de la Nueva España*, 171-173, 178-181; fracassos da, 182
- Odórico de Pordenone, 25, 46, 51, 53, 55-56, 58, 66-67, 173
- oferta de presentes, 134, 149-150, 153-154; e imperialismo cristão, 103-104, 111, 146-147, 161; e comunicação, 29, 143; e intercâmbio lingüístico, 130-131, 143; e o maravilhoso, 104; e posse, 29, 158; como frivolidade, 150
- Olmeco, frei Bartolomé, 178
- Olescki, Leonardo, 27
- Orense, 50, 66-68, 70-71
- Ortiz, Juan, 149
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Hernández de, 87
- Pagden, Anthony, 83, 87, 98
- Patrícia, Francesco, e o maravilhoso, 107-108
- Pedro Mártir, 135
- perambulação; e a escrita da história, 168; nas Viagens de Mandeville, 49-53, 67-68, 71, 74, 168; e posse, 46
- Plotino, 107
- Polo, Marco, 45, 51, 58, 76-77, 101, 111, 125, 127, 129
- posse, 29-31, 42, 45-47, 80, 83, 158, 161-162, 175-177, 190, 192-193; e Colombo, 30-31, 36, 42, 45-47, 74-77, 82, 100, 105-106, 108-109, 111, 124, 134; demoníaca, 31-33; descobrimento como, 41, 85-86, 90; e desposseção das Índias, 82-87, 92; e testemunho ocular, 161, 170-171; e conhecimento, 30-31, 46, 170; e o maravilhoso, 100, 109, 111; ocupação como, 46-47, 60-61, 64, 77-78, 80, 87, 92; e alteridade, 138, 176-177; rejeição da, 42, 45-48, 56-57, 59, 68, 70, 72-73, 101, 192; e retomada, 88; reversibilidade da, 20-21; rituais da, 80, 82, 85, 100; e maravilhamento, 31, 42, 132, 192; *ver também* posse discursiva
- posse discursiva; e Colombo, 77-86, 90-91, 108-111, 137; formalismo da, 83-87, 90-91, 109; e legitimação, 90; vs força material, 88-89; nomeação, 75-78, 109, 111; do Novo Mundo, 75-76, 79-80; registro e testemunho, 79-83, 89-90; e *Requerimiento*, 137; resistência à, 82-85, 90; *ver também* colonialismo lingüístico; imperialismo cristão; posse
- Prescott, William H., 170
- protestantismo; e Novo Mundo, 24-27, 32, 89, 177-178
- Purchas, Samuel, 26-28, 51, 124, 188
- Quint, David, 30-31, 97
- Raleigh, Sir Walter, 39
- raptio, 42, 162; de europeus, 151-152, 155-156; de índios, 96, 146-149, 153-155, 181; e colonialismo lingüístico, 153-154, 181-182
- Reconde, Robert, 65
- Remón, frei Alonso de, 178
- Renni, Neil J. S., 188-189
- representação(ões), 20-21, 24, 28-29, 155-156, 189; estética dos índios, 153-157; e obstrução, 160-161, 171-173, 176-178, 183; e capitalismo, 19-20, 22; circulação de, 22-23, 58-59, 159-161, 171-173, 176-178, 181, 183, 193; e colonialismo, 160-161; miméticos, 23, 159-161; da alteridade, 162, 173-175; e posse, 30-31, 41; poder da(s), 22, 155-157; e retórica do testemunho ocular, 162, 170, 173-175; e maravilhamento, 40-41, 173-175
- Requerimiento*, 137
- Robertelli, Francesco, 107-108
- Roche, Diego Andrés, 88
- Román de Mandeville*, Le, 53
- Rubios, Piliacós, 83
- Rustichello de Pisa, 58
- Sánchez, Gabriel, 75
- Santángel, Luis de, 75
- Scandell, Domenico, *altas* Menocchio, 69
- Schnackenburg, Rudolf, 111
- Stearle, John, 91
- Seed, Patricia, 78
- Seattle, Dionisia, 132, 151
- Seymour, M. C., 53
- Shakespeare, William; *Hamlet*, 156, 162; *Henrique IV, 84*; *O Mercador de Veneza*, 155; *Sonho de uma Noite de Verão*, 39; *Ricardo II*, 145; *A Tempestade*, 51, 134, 156-157, 161-162
- Shelli, Marc, 139
- sígnos, sinais, 133-134; e arte, 157; como confirmação do conhecido, 127-128; troca de, e comunicação, 128-132, 141, 155; improvisação de estanhos, 138, 145; interpretação de, 125-128, 132-134, 138, 141, 149-150, 154-155; e troca material, 138, 142-143; opacidade de estranhos, 132-133; de posse, 158
- Sócrates, 36
- Soto, Fernández de, 148-149
- Spinoza, Baruch; sobre o maravilhamento, 37, 41
- Sporres, Romald, 193
- Tasso, Torquato, 108
- Terra Santa, A., 48; Jerusalém, 47-48, 60, 63-64; perambulação de Jesus na, 47-48, 64; nas Viagens de Mandeville, 48-49, 52, 59-67, 70, 73
- testemunho, retórica do; em *La Conquista de la Nueva España*, 169-171, 173-177, 189; em Heródoto, 162-167, 181; e história, 164; nas Viagens de Mandeville, 53, 55-57, 72; e o maravilhoso, 104-105; e representação, 162, 170, 173-175; e autoridade textual, 57, 170-171, 191; na literatura de viagens, 55-56, 162-163, 165, 189-190; e verchade, 167-170; e maravilhamento, 54-55, 160, 173-174
- texto; e corpo autorial, 54-57, 71-72; e autoridade, 55-56
- Thevet, frei André, 40
- Tucídides, 164
- Todorov, Tzvetan, 28-29, 125, 127, 138, 184
- tupinambás, 27, 31-34, 39
- Ulpiano, 83
- Vaca, Cabeza de, 104, 134
- Vaz, López, 124
- viagem, 43; confirmadora do conhecido, 128; discurso da, em Heródoto, 164, 168; e autoridade histórica, 163, 166; e mercantilismo, 57-58; e retórica do testemunho ocular, 164-165; *ver também* literatura de viagens
- Viagens de Mandeville, 44-46, 54, 58-59, 64-65, 125-126, 131, 192-193; anti-semiós das, 73-74; autor das, como fabricação, 52-55, 71-72; e circulação, 67; diferença cultural em, 49, 65-68, 70-71, 73, 131, 172; e testemunho ocular, 52, 55, 57, 72; Terra Santa nas, 47-49, 59, 59-67, 70, 73; e maravilhas, 39, 46, 49-50, 55; e alteridade, 66-69, 73, 177; e rejeição da posse, 42, 45-48, 56-57, 59, 68, 70, 72-73; e a retórica da perambulação