

Alteridade islâmica no Império português: notas sobre um fenômeno da Época Moderna

THIAGO HENRIQUE MOTA¹

Este artigo almeja discutir a alteridade islâmica, na Época Moderna, destacando sua relação com a expansão ultramarina portuguesa. Partimos das modificações ocorridas nas concepções acerca do homem e seu papel no mundo, quando o sujeito passa a conceber-se como agente sócio-histórico, em detrimento de objeto da realização da vontade divina. Como ser histórico, pleno em potencialidades e distinto dos demais homens, o europeu cristão busca destacar-se elaborando discursos que legitimem sua ação sobre outras formas humanas alternativas a si, suas alteridades. Um confronto direto é com o islamismo: outra lei, religião e civilização que tem as mesmas pretensões e o mesmo impulso dominador.

Palavras-chave: Antropocentrismo, Império português, Alteridade islâmica, Representação, Época Moderna.

This article aims to discuss the Islamic otherness in the Early Modern Age, highlighting its relationship with the Portuguese overseas expansion. We start of changes in conceptions of man and his role in world, when the subject conceives himself as socio-historical agent, rather than an object of divine will realization. As historical being, full of potentialities and distinct from other men, the European Christian seeks to highlight himself elaborating discourses that legitimize his action on other human cultural forms, his otherness. A direct confrontation is with Islam: another law, religion and civilization whom has the same aspirations and the same dominator impulse.

Keywords: Anthropocentrism, Portuguese empire, Islamic otherness, Representation, Modern Age.

¹ Professor temporário no Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa e mestrando em História Social na Universidade Federal Fluminense, bolsista CAPES, com orientação do professor Ronaldo Vainfas. Contato: thiago.mota@ymail.com.

Tatar da alteridade islâmica no império português durante a Época Moderna requer um exercício de recuar no tempo e transitar por diferentes espaços, em busca de elementos que permitam uma análise mais profunda, fundada na longa duração, acerca dos praticantes da religião maometana e sua relação com os cristãos. Embora o colocar-se diante do outro seja um ato naturalizado, sua concepção conceitual e filosófica é um legado da Antiguidade Clássica àqueles que se autointitulam seus sucessores e suas manifestações modernas advêm da incorporação de camadas de significado sobre *ser* outro: bárbaro, pagão, selvagem, gentio. Entender o significado da alteridade islâmica na Época Moderna significa compreender as modificações ocorridas no espírito do homem, no encadeamento intelectual dado à condição humana e seu papel de agente sobre a realidade.

O fenômeno da alteridade é tão antigo quanto o homem. Consiste no ato de atribuir a outro indivíduo ou sociedade uma condição abstrata de existência, na qual este ou esta é caracterizado a partir de referenciais próprios ao agente da caracterização, atendendo a uma infinidade de objetivos desse agente, dentre as quais se destaca a legitimação de suas atitudes diante do outro. É um processo intenso de violência epistemológica, pois negar o outro significa deslegitimá-lo no exercício de suas atividades, desqualificando suas tradições, religião, cultura e conhecimentos, submetendo-os a juízos de valor (bom ou mau, certo ou errado) e posicionando-se afetivamente diante dele (gosto ou não dele)². Trata-se de uma postura segregacionista, na qual o outro tende a ser ignorado enquanto ser autônomo, do qual se busca resguardar distâncias (geográfica, cronológica, social, intelectual, cultural), sendo concebido como síntese da diferença e da inversão dos valores pregados pelo agente. Os aspectos positivos percebidos no outro sofrem pouco destaque e, muitas vezes, são assimilados e resignificados como se partissem do próprio agente, num discurso etnocêntrico que, antes de tudo, busca a autoafirmação de sua identidade e sua supremacia diante de demais povos.

Durante a Época Moderna, o termo “império” assumiu múltiplas significações. Poderia referir-se à concepção romana de que o imperador era o senhor do mundo, recebendo seus atributos diretamente de Deus; à concepção mais particularista de que o império era uma instituição autônoma, que rechaçava qualquer forma de jurisdição universal, secular ou eclesiástica; ou àquela noção desenvolvida a partir do século XVI, que vinculava a ideia de império à extensão dos domínios territoriais, em especial ultramarino, geralmente possuído através de conquistas, sobre o qual um governante exerceria sua jurisdição³. Aqui, o conceito império é entendido conforme esta aceção e aplicado a Portugal, que se percebe como um império d’além-mar, cultural e espacialmente heterogêneo, unido pela missão de disseminar a fé católica, combatente ao maometismo e amparado por uma estrutura burocrática.

Como produto histórico, o islamismo emerge no Ocidente a partir da expansão Omíada, no século VIII, desestabilizando o que havia sido mantido do antigo Império Romano que, embora tenha sucumbido sob a ação dos povos germânicos, teve grande parte de sua bagagem cultural mantida e assimilada, como o direito romano, a religião cristã e a estrutura administrativa. A presença muçulmana no norte da África e na Península Ibérica, chegando até os Pirineus, deslocou o eixo civilizacional do Ocidente, localizado às margens do Mediterrâneo, para o interior da Europa, ameaçando a cristandade e impondo-se em diversos espaços da antiga presença romana e cristã. Oficialmente, a Ibéria abrigou filhos de Mafamede até 1496, quando D. Manuel assina um decreto que os expulsa/converte em Portugal, e 1502, quando o mesmo ocorre na Espanha. Ainda assim, a expansão marítima levada a cabo por essas Coroas, especialmente a portuguesa, manteve-lhes em contato com os maometanos, seja noutras partes do globo, seja levados de lá para o reino.

Compreender a formação da alteridade islâmica no Portugal moderno torna-se, portanto, um exercício de análise da identidade cristã lusa e seus desdobramentos na Reconquista da península e na conquista de outras partes do globo ou, antes, de muitas almas para Cristo, muitas delas retiradas de Mafamede. Sem desconsiderar a América como a grande novidade do período, o elemento islâmico é de renomada importância, sobretudo por sua negação por parte da cultura europeia, que projetava no Profeta seu Anticristo, pela extensão do ideal cruzadístico à expansão

2 Tzevetan Todorov. *A Conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.223-243.

3 Pedro Cardim. *La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVII-XVIII)*. In Gaetano Sabatini (org.) *Comprendere le monarchie iberiche*. Risorse materiali e rappresentazioni del potere. Roma: Viella, 2010. p. 42.

marítima e pelos enfrentamentos, retóricos e reais, entre cristãos e muçulmanos no reino, na África e na Índia, sob os auspícios portugueses.

Moderno Mundo Novo

O período moderno foi caracterizado por uma grande virada na filosofia, nas artes e nas ciências. A ação antepôs-se à contemplação, com o deslocamento do centro de gravidade de Deus para o homem. Eugenio Garin, historiador italiano interessado em história cultural e cultura filosófica no Medievo e na Renascença, afirma que essa mudança foi gestada por séculos, período no qual o pensamento cristão ocidental levou o conhecimento antigo e medieval ao extremo, extraindo-lhes cada possibilidade de seus modelos filosóficos, apropriando-se de filosofias antigas e reelaborando-as atento às suas próprias necessidades⁴. A crítica incidiu sobre as ideias de fixidez da natureza, formas exemplares de vida e realização de essências eternas, sendo que o rompimento com esses preceitos acentuou a crise do pensamento medieval e ascensão do moderno: a imobilidade deu lugar à mobilidade, libertou o homem do jugo do tempo, colocou-o no mundo temporal e, ao mesmo tempo, tornou-o interessado em compreender a si mesmo. Para o autor, esse movimento encontrou seu auge no século XIV, no qual ocorre a grande ruptura entre a consciência antiga e a moderna, que se anunciava.

O avanço da ciência e da magia representa bem esse contexto, no qual o homem deseja para si o poder de transformar a realidade. O conhecimento retórico, que levava a verdades certas e fixas, por derivar da aplicação de conceitos em sistemas estáticos, aos poucos cede lugar à experimentação nos campos da medicina mágica, astrologia e alquimia. A nova filosofia dos tempos modernos

Já não seduz a pura contemplação matemática, esposa fiel dos filósofos absorvidos na contemplação das imutáveis, eternas e belíssimas formas do ser; as ciências da natureza e, em última instância, a magia, que admiravelmente conjuga fazer e saber, em que o conhecimento reage sobre as coisas e modifica as suas estruturas, e combina ocultos e impensados matrimônios, e gera coisas imprevisas e maravilhosas: eis como se manifesta a nova filosofia⁵.

O esgotamento das possibilidades clássicas, desenvolvido no período medieval, chegara num limite, transformando a consciência do homem sobre si e sobre seu papel no mundo. Nesse novo contexto, o sujeito não se restringe a contemplar a ordem dada ou a realizar uma essência eterna. Pelo contrário, vislumbra à sua frente infinitas possibilidades que um mundo em constante transformação pode lhe oferecer⁶. Trata-se, antes de tudo, da afirmação renovada do homem e de seus valores em diferentes domínios: das artes à vida civil. Sua insurgência como objeto de estudo, em tratados e biografias, a catalogação de seus costumes, descrição de seu cotidiano e preocupação com as diferenças existentes entre os vários povos caracterizam sua centralização no mundo que se formava⁷.

Ao lançar-se ao mundo e ao abraçá-lo, o homem passa a padecer o sentido angustiante da liberdade, já que o universo doméstico, ordenado e adaptado às suas necessidades está perdido. O homem volta-se para a realidade, destacando sua função no mundo, e percebe-se desamparado frente às verdades que outrora o sustentavam. Aflora o processo de secularização que, conforme

4 Eugenio Garin. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa. 1994. p.25.

5 Idem p.30.

6 Idem. p.40.

7 Eugenio Garin. *L'Homme de la Renaissance*. Paris : Éditions du Seuil. 1990. p.7-20.

acredita o filósofo político italiano, Giacomo Marramao, coloca em curso um sentido de mundanização da vida que convive lado a lado com sua dimensão mística e religiosa, durante o período moderno⁸.

Defendendo a tese de que secularização não diz respeito ao abandono da fé, mas à separação entre as esferas religiosa (fé) e mundana (política, científica), o filósofo discute a evolução do conceito "secularização", cuja amplitude semântica é marcada por caráter indeterminado e difuso, oscilando entre descristianização e dessacralização. A possibilidade de entendimento ligada à descristianização está associada à Paz de Westphalia, um conjunto de tratados que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), e à passagem de bens da Igreja para o Estado ou para igrejas reformadas, transformando bens eclesiásticos em seculares. Já a dessacralização diz respeito à passagem de religioso a secular, de redução à vida laica daquele que integrou ordens religiosas, sem necessariamente romper com a Igreja.

A opção de Marramao é pela aceção de secularização como dessacralização. O filósofo argumenta que o processo de separação entre Estado e Igreja não busca a diferenciação dessas partes, antes, constrói-se um jogo de espelhos, no qual a Igreja se estatiza, através de centralização e racionalização burocrática, e o Estado se eclesiasticiza, incorporando aspectos sacros e ritualizados, característicos de tal procedimento⁹. Embora autônomas, as instituições Igreja e Estado caminham lado a lado, legitimando e justificando, respectivamente, a ação do homem sobre a realidade.

Interessa-nos analisar a formação do mundo moderno associada ao processo de secularização, marcado pela dessacralização, na qual o interesse do homem por si e pelo mundo aumenta-lhe a esfera de ação social, considerando-se como agente do processo histórico, em detrimento de objeto de um devir divino que o sujeitava. Entretanto, destaca-se a ligação desse mesmo homem com a fé, mantendo seu aspecto místico na gestão da realidade e na produção de discursos e práticas que mobilizam suas ações. Por essa via, acreditamos que o fenômeno moderno de exacerbado poder outorgado ao sobrenatural adquire sentido e força, pois ao homem concede-se a capacidade de modificar a realidade, por meio de sua ação, seja ela física ou mágica. Ao passo que os avanços nas ciências da natureza permitiam a cura de doenças, criação de objetos de engenharia e tecnologia náutica, o misticismo popular oferecia possibilidades de rearranjo dos desejos, através da magia, da astrologia e outras práticas condenadas pela Igreja como heresias e feitiçarias.

A Igreja percebe a redução de seu poder temporal e sua prática torna-se muito mais violenta e invasiva, pois outras formas de alcance ao mundo místico e espiritual vão, pouco a pouco, adquirindo legitimidade no uso social. A alquimia e a química complementam-se como processos de natureza mística e física, da mesma maneira que ciência, magia e religião não se conseguem definir mutuamente, implicando um processo autônomo no qual a Igreja fazia-se menos presente. Daniela Calainho percebe uma situação flagrante dessa questão. Em sua pesquisa sobre práticas de mandingas em Portugal, a historiadora se depara com "o médico Bernardo Pereira [que], nos anos 30 do século XVIII, classificou as curas em três categorias: *diabólicas*, exercidas por feiteceiras inspiradas por Satã; *médicas*, com procedimentos lícitos da medicina; e por fim *divinas*, aí inclusos exorcismos, sacramentos e orações"¹⁰. Considerando o corpo físico como invólucro suscetível à ação sobrenatural tanto quanto à antrópica, as curas podiam realizar-se por duas vias supraterrêneas, cujas origens eram: o bem, representado por Deus e a Igreja, e o mal, representado pelo demônio e suas mais diversas formas de influência, nas quais se enquadravam as mandingas. No plano temporal, a cura podia ainda ser alcançada através da medicina, arte legítima desempenhada pelos homens para prolongamento da vida.

O monopólio eclesiástico do sagrado e da mística universal é atacado, pois se o homem é capaz de manipular forças diabólicas ou da natureza e agir sobre o mundo físico sem seu resguardo, a Igreja perde espaço no plano terreno, que ritualiza e sacraliza outras formas de

8 Giacomo Marramao. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. 1997. p.15-23.

9 Idem.

10 Daniela Buono Calainho. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond. 2008. p.76.

ação social, destacadas na figura emergente do Estado. No tocante à salvação, que será discutido no próximo tópico, discussões soteriológicas presentes na modernidade enfatizam a dúvida: a salvação é possível apenas dentro da Igreja? E os povos que estão fora dos limites da cristandade? Estaria Deus condenado a condená-los, mesmos que vivessem de acordo com a religião natural, praticando o bem conforme o preceito cristão, ainda que o desconhecessem?

O contato com povos viventes além dos limites geográficos da cristandade suscitou questões, respondidas através da articulação da retórica medieval patrística e escolástica associada aos novos tempos e à importância crescente atribuída aos preceitos humanos. Na luta entre diferentes instâncias aptas a lidar com o sagrado, o catolicismo encarou o misticismo, judaísmo e islamismo como detestáveis heresias mediadas pelo diabo. Práticas como curandeirismo, sortilégio, benzeduras, porte de bolsas de mandingas e adoração de ídolos também foram perseguidas pela Inquisição por serem concebidas como feitiçarias e associadas a pactos diabólicos. O diabo, portanto, é alteridade necessária à afirmação do cristianismo e a ele são reduzidas todas as práticas não cristãs. É interessante destacar que muitas dessas práticas chegaram a Portugal através do mar: o problema mourisco português, a circulação de mandingueiros e muitos feiticeiros eram fruto das navegações, da escravidão e do degredo.

A expansão marítima, levada a cabo pelo Estado com o resguardo da Igreja, teve várias causas, dentre as quais o cronista-mor dos descobrimentos do século XV, Gomes Eanes de Zurara, destaca: 1) conhecer as terras ao sul das Canárias, 2) comerciar com populações cristãs encontradas na região, 3) analisar o poderio muçulmano nas partes da África, 4) buscar um rei cristão na África, o mítico Preste João, que ajudasse na guerra contra os mouros, e 5) expandir a fé a “todas as almas que se quisessem salvar”¹¹. Produtos e produtoras da missão evangelizadora lusa, as grandes navegações buscaram abrir as portas da salvação aos mais diversos povos, enquanto lhes abriram as do reino. Na condição de cativos, esses homens trouxeram consigo crenças e práticas em sua bagagem cultural, tornando-se objetos do proselitismo cristão que buscou transformá-los em fiéis à doutrina católica. Mais do que eles, suas crenças, práticas e costumes chegaram à Europa e circularam entre a população, nomeando novos demônios, insurgindo novos medos e destacando a identidade cristã no mar de idolatria, como eram consideradas as terras de além-mar¹².

Alteridades: um plural necessário

A inserção de novos homens nas esferas da cristandade foi mediada pela necessidade de salvação de suas almas. Discussões soteriológicas estabeleciam-se no seio da Igreja, desde seu nascimento, e várias questões se colocavam: se Deus é onipotente, por que não poderia salvar quem quisesse? Se a salvação só é possível na Igreja, então Deus estaria condenando deliberadamente boas almas que se encontravam fora dos limites da cristandade? Fortes debates se encadearam na oposição entre pelagianos e agostinianos. Pelágio (séc. IV) defendia que a humanidade era dotada de natureza essencialmente boa e o homem podia praticar o bem ou o mal, sendo que a salvação decorreria da prática da religião natural, devota das boas ações. Ao se levar essa doutrina a seu extremo, chegar-se-ia à conclusão da desnecessidade da Igreja, já que a salvação é vista como produto de uma vida regrada. Os agostinianos, por sua vez, defendiam que a salvação somente seria possível dentro da Igreja, pois, conforme Agostinho (séc. IV-V), se havia povos fora da Igreja é porque Deus previra que rejeitariam a verdade, caso a conhecessem, acentuando as teorias da predestinação e da graça¹³.

11 Gomes Eanes de Zurara. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Lisboa: Publicações Europa-América. 1989. p.57.

12 A difusão cultural através das navegações não teve limites. Dentre outros exemplos, destacamos: em Portugal, a circulação de bolsas de Mandinga, prática islâmica oriunda da Guiné, foi enorme (Daniela Buono Calainho. *Op. cit.*); na Alemanha, entre os séculos XVI e XVII, o termo Huitzilopochtli, de origem americana, foi uma denominação do diabo (Laura de Mello e Souza. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993. p.41).

13 Stuart Schwartz. *Cada um na sua lei – Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru (SP): EdUSC. 2009. p.65.

No século XVI, muitas ordens religiosas debatiam esse tema. Os dominicanos da escola de Salamanca, na Espanha, buscaram conciliar as posições agostinianas com ideias acerca da justiça e misericórdia divinas. Por meio do conceito de “ignorância invencível”, pregavam que aqueles que não conhecessem a palavra de Cristo ainda podiam ser salvos por terem fé implícita em Deus, o que implicava o desejo de batismo e de pertencimento à Igreja, com grandes possibilidades de inclusão. Já a linha de pensamento explorada por teólogos e missionários jesuítas pregava que a fé errônea não condenava desde que o erro fosse resultado de uma invencível ignorância da fé verdadeira¹⁴.

A Companhia de Jesus é um ícone da relação entre a prática mundana e o exercício da fé, em oposição ao ascetismo monástico. Sua missão é, embora devotamente religiosa, destinada à ação no mundo. Em 1540, a ordem é ratificada pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, que apresenta os ministérios a serem desenvolvidos por seus membros. Sua missão é promover a

Pregação pública, leituras e quaisquer outros ministérios da Palavra de Deus por meio dos *Exercícios Espirituais*, a educação das crianças e das pessoas analfabetas no cristianismo, a consolação espiritual do fiel de Cristo por meio de confissões e a administração de outros sacramentos. Acima de tudo, a Companhia deveria mostrar-se não menos útil em reconciliar os desgarrados, em assistir santamente e servir aqueles que estavam nas prisões e nos hospitais, e mesmo atuando em qualquer outro trabalho de caridade correspondente àquilo que parecer mais eficaz para a glória de Deus e o bem comum¹⁵.

Ronald Raminelli destaca os esforços de compilação intelectual dos religiosos, sobretudo jesuítas e capuchinhos, para compreensão da essência dos povos indígenas e sua possível inclusão nas teias da humanidade cristã. Durante a Idade Média, havia muita preocupação por parte da Igreja com os recém-convertidos ao cristianismo, já que o aumento da cristandade dar-se-ia por meio da adoção, por parte dos neoconvertidos, da ortodoxia cristã. No Período Moderno, religiosos que se amparavam em Santo Agostinho afirmavam que não havia impedimentos para aqueles que se tornassem inimigos da corrupção e do pecado, já que todos os homens, mesmo monstruosos e selvagens, poderiam compreender o evangelho e converter-se ao cristianismo. A diferença entre *nós e eles* era em grau, não em espécie¹⁶.

De toda forma, essa diferença persiste, caracterizando a necessidade de fazê-la compreensível. Marcada pela oposição entre *nós e eles*, o fenômeno Moderno da representação da diferença, fruto de um renovado interesse pelo homem em todos os seus domínios, caracteriza o que aqui compreendemos como alteridade. Concordamos com a concepção dialética apresentada pelo *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano:

A alteridade acompanha todo o desenvolvimento dialético da Ideia, porque é inerente ao momento negativo, intrínseco a esse desenvolvimento. De fato, tão logo estejam fora do *ser indeterminado*, que tem como negação o *nada* puro, as determinações negativas da Ideia tornam-se, por sua vez, algo determinado, um “ser outro” que não aquilo que negam. “A negação – não mais como nada abstrato, mas como um ser

14 Idem, p.68-69

15 John W O'Malley. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora da Unisinos. Bauru: Edusc. 2004. p.21-22.

16 Ronald Raminelli. *Imagens da Colonização: A representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 1996. p.34.

determinado e um algo – é somente forma para esse algo, é um ser outro”¹⁷.

A aplicação do conceito verifica-se no plano real, uma vez que ao opor-se a algo determinado, a projeção necessária é a negação desse algo, ou seja, sua projeção em um outro, diferente daquilo que se nega. Portanto, as características que o sujeito rejeita em sua cultura são inscritas noutra, que as reflete, tornando-as visíveis e, mais que isso, apontáveis. Entretanto, como entidades complexas, os sujeitos são múltiplos e afirmar a unidade da alteridade seria o mesmo que dizer que a identidade que a subjaz é única, pura. Como ser político, cultural, econômico e, dentro de cada nível, fragmentado nas mais variadas esferas de sua vida social, ao homem é facultada a projeção de seus contravalores a diversos seres outros, caracterizando-os de acordo com os objetivos que, sobre eles, se pretende alcançar.

Como constructo histórico, o fenômeno da alteridade é remetido à Antiguidade, especialmente aos contextos expansionistas gregos e romanos e ao uso sistemático do conhecimento para legitimar tal prática. João Rocha Pinto afirma que a percepção da diferença alinhava-se ao direito de autodefesa, como estratégia de sobrevivência. Para tanto, os discursos histórico, geográfico e filosófico foram instrumentos etnocêntricos para o delineamento da diferença, destacando o papel cabível aos gregos e romanos, nos processos históricos e na precedência diante de outros povos. A invasão do império Romano pelos germânicos manteve a oposição entre culturas, muito embora os invasores buscassem assimilar-se, em detrimento de impor-se aos conquistados. Herdeiros do legado greco-romano, os novos reinos fecharam-se em si mesmos, cercados pelo islamismo, e instrumentalizaram o cristianismo como ideologia de resistência, agregando as nações europeias e impelindo-as a sobreviver à ameaça que a expansão maometana oferecia-lhes¹⁸.

Na Época Moderna, há um duplo processo de distanciamento: ao legado clássico referente à representação da alteridade cultural/espacial soma-se a concepção do outro cronológico, caracterizado pelos mesmos gregos e romanos, pagãos. É o processo consciente de rompimento com a cultura clássica, classificado por Garin como marco essencial dos tempos modernos. É ponto fulcral para compreensão da alteridade, já que aqui, no distanciamento da Antiguidade pela sua superação e na busca de identidade pela diferença, o homem moderno renascentista busca definir-se através da definição daquilo que dele se distingue. O tempo passa a ter sentido de história, como dimensão distintiva da vida do homem, agora liberto da solidez de um cosmo fixo, dividido em graus e cristalizado em suas hierarquias¹⁹. Nesse mundo em movimento, muitas são as possibilidades de ação, bem como as diferenças sobre as quais é necessário afirmar-se em sua identidade.

Trata-se, portanto, de alteridades, no plural: o bárbaro, o pagão, o gentio, o herege, o selvagem. Cada uma dessas personagens reveste-se de caracteres próprios e, embora por vezes sejam tratados como sinônimos, suas significações não se recobrem exatamente. Se negros e índios eram tratados como selvagens, suas naturezas se diferiam diante do olhar português, já que os papéis sociais por eles ocupados nas sociedades de Antigo Regime eram distintos, mediados por interesses de grupos sociais específicos, como missionários, senhores de engenhos, mercadores de escravos (sejam negros ou índios), entre outros. Embora se diferenciando dos europeus em diferentes níveis, africanos e ameríndios representavam alteridades primitivas, carentes de tutores que as conduzissem às verdades universais da fé.

A imposição da hegemonia europeia nos espaços recém-explorados e sua organização a partir de padrões oriundos da universalização de sua cultura fizeram da demonologia uma das principais formas de mediação nas relações entre europeus cristãos e demais povos não cristãos.

17 Nicola Abbagnano. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 2007. p.35.

18 João Rocha Pinto. Imagem e conhecimento da África. In. Michel Chandeigne(org.). *Lisboa Ultramarina (1415-1580): a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992. p.107-108.

19 Eugenio Garin. *Idade Média e Renascimento*. Op. cit., p.95-96.

Na América, os ritos indígenas foram demonizados e a grande vedete era o próprio Diabo: “é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabildade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis”²⁰.

Na África, as religiosidades islâmicas ou consideradas idólatras foram caracterizadas como rituais demoníacos, muito embora o grande inimigo fosse Maomé, representação do diabo, responsável pela crença islâmica, cujas atividades religiosas recorrem frequentemente eram adjetivadas como falsidades. Além da dimensão espiritual, a oposição material é destacada na relação entre cristãos e muçulmanos. O luso-cabo-verdiano André Donelha, em viagem pela costa da Senegâmbia, no século XVII, afirmou que:

(...) os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os *bixirins*, que são os sacerdotes. Estes, assim polo proveito que tiram, como por semear a maldita seita de Mafoma antre a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desd’os Jalofos, São Domingos, rio Grande até à Serra Lioa, que neles se não achem Mandingas *bixirins*. E o que levam pera vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papeis escritos, que vendem por relíquias, e como vender tudo isso sameiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiópia ²¹.

As oposições entre idolatria e fé verdadeira, Deus e Diabo, verdade e mentira são constantes nesse jogo de inversos correspondentes, nos quais comércio e religião são elementos pareados na arena discursiva. Inversão de valores, transformação de ritos e desorganização de sistemas sociais são as principais formas de manifestação das alteridades nas representações europeias acerca d’além mar. Laura de Mello e Souza afirma que a linguagem dos contrários foi o elemento mais importante da demonologia, por caracterizar o universo mental do mundo moderno: do teatro elisabetano ao País da Cocanha, das pregações religiosas católicas e protestantes à caracterização das religiosidades dos povos d’além-mar produzidas por missionários-etnógrafos, essa estrutura de significação foi cara tanto à compreensão da realidade social quanto à expressão desregrada das vontades de uma época²².

No que tange às alteridades, a historiadora afirma que “o recurso à inversão permitia dar conta de múltiplos fatos culturais concretos análogos às realidades europeias, mas opostos a elas devido à ação do Diabo no sentido de parodiar as honras prestadas a Deus”²³. Já o princípio da desordem mostrou-se um rico instrumento de análise por dispensar o etnodemonólogo da compreensão dos costumes e hábitos nativos, exaustivamente inventariados. Considerando que emanavam da desordem, tais práticas seriam incognoscíveis, oferecendo maior liberdade para as descrições, ante a inutilidade da compreensão²⁴.

Ainda no tocante ao imaginário europeu, Raminelli apresenta-nos a diferenciação vigente no final da Idade Média entre bárbaro e selvagem: caso existisse alguma lei, salvo a cristã, a reger o corpo social e a moral das almas, ou seja, alguma *religião*, os que a praticavam eram intitulados bárbaros; a sua ausência implicava a categorização como selvagem. Etnocêntrica por excelência,

20 Laura de Mello e Souza. *Op. cit.*, p.29.

21 André Donelha. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p.160.

22 Laura de Mello e Souza. *op. cit.*, p.34.

23 Idem, p.33

24 Idem, p.33-34.

essa definição não difere bárbaros e selvagens em sua natureza intrínseca. A cultura é elemento preponderante e, dentre as formações culturais possíveis, destaca-se a religião e o modo de vida em sociedade. Enquanto os primeiros podem viver em cidades, em comunidades organizadas religiosa e politicamente, os segundos vivem isolados, sozinhos, nas florestas, dormindo em grutas ou embaixo de árvores, como animais²⁵.

A definição do *status* do homem selvagem, segundo Raminelli, passou pela forma como se concebia o estado de natureza: se fosse o palco do caos, das horríveis disputas, em oposição à sociedade como espaço de harmonia, equilíbrio e concórdia, o homem selvagem representaria o risco que a humanidade correria, caso a sociedade se fragmentasse e se instaurasse o estado de selvageria. Por outro lado, se a natureza fosse compreendida como o espaço do equilíbrio e da tranquilidade, a sociedade seria o lugar da luta do homem contra o homem, dos artificialismos da vida social, em comparação com a pureza da vida natural²⁶. Rotulados pelos missionários como selvagens, a natureza humana dos povos indígenas era também gentílica, visto que permanecia “na mesma forma que foi gerada; e assim não foi circuncidada, como são os judeus, nem são batizadas, como são os cristãos; mas permanecendo *in puris naturalibus*, está como saiu do ventre da mãe, e não conhece a Deus nem coisa sua”²⁷. Por isso, foram considerados passíveis de cristianização e salvação, embora esse não fosse o único discurso acerca de sua natureza e estivesse longe de ser o hegemônico.

A definição para bárbaro, devida a Aristóteles, permeou as concepções teológicas medievais, acentuadamente aquelas de Tomás de Aquino. Aristóteles concebeu os bárbaros como espécie humana inferior, fundamentado em princípios etnocêntricos com o intuito de justificar a escravidão natural dos povos não gregos. A antinomia entre gregos e bárbaros inclui também o domínio da língua grega e questões relacionadas à existência da *polis* e centralização política.

A filosofia tomista, por sua vez, concebeu o bárbaro aos moldes aristotélicos, fazendo adendos específicos aos interesses do cristianismo. Raminelli afirma que, a partir do século VI d.C., *barbarus* equivalia a *paganus*. Os termos se aplicavam a todos os homens indiferentes àquela que se considerava a verdadeira razão: a fé cristã. Entretanto, *paganus* representava aqueles que eram passíveis de conversão, pois eram portadores da luz da razão natural, portanto mais próximo do selvagem gentio. *Barbarus*, por sua vez, dizia respeito àqueles que não seguiam a lei, eram ferozes, travavam guerras intermináveis e combates fratricidas, o que colocava sérios obstáculos à vida em sociedade, na *polis*, a cidade de Deus²⁸.

No tocante à submissão à lei ou religião, o jurisconsulto Francisco Suárez, professor da Universidade de Coimbra, informa-nos que “a verdade católica é que todos os homens que caminham por este mundo estão sujeitos à lei, de tal maneira que têm que obedecer-lhe e se tornam réus dela ante Deus se não a observam voluntariamente”²⁹. Escrevendo em 1612, o autor afirma que esta conclusão é fixada pela fé e definida no Concílio de Trento, que diz ainda que todos os homens estiveram, desde o início dos tempos, submetidos à lei natural, salvo nas regiões nas quais havia lei escrita (praticada pelos judeus, antes do advento de Cristo). A lei natural, por sua vez, é conhecida por todos os homens que, segundo o jurista, dão ciência disso quando “mostravam ter escrita nos seus corações, quando a observavam em alguma das suas partes”. Ainda assim, esses gentios não a observavam completamente, caindo em heresia. Após a vinda de Cristo, entretanto, não há mais justos fora da Igreja, sendo obrigação dos gentios e infieis o recebimento da fé e da lei cristã, já que o próprio redentor ordena: “Ide e ensinai todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar tudo aquilo que vos mandei”³⁰.

Considerando a evolução do contexto político europeu, acreditamos ser pertinente analisar a participação do islamismo na cunhagem do conceito de bárbaro e na representação da alteridade. No século XVI, o sentimento de medo e a sensação de que a cristandade estava sitiada assolava os

25 Ronald Raminelli, *Op. cit.*, p.35.

26 Idem, p.36-40.

27 Raphael Bluteau. *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra. 1712.

28 Ronald Raminelli. *Op. cit.*, p.54.

29 Francisco Suárez. *De legibus*. Livro I. Da lei em geral. Lisboa: Tribuna. 2004. p.381.

30 São Mateus, *apud*. Francisco Suárez, Idem, p.382.

grupos religiosos e, a partir do avanço turco islâmico na porção leste da Europa, passa a assustar e a interessar setores letrados do mundo cristão. A Igreja, diante da inércia geral das populações, esforça-se para demonizar o inimigo e inculcar o medo no imaginário social, fazendo soar sinos “que lhes lembravam a permanência do inimigo” e ordenando o recital de orações “para implorar ao céu contra a ameaça otomana”³¹.

Para melhor entender a formação dessa alteridade “odiosa e assustadora”, recuamos no tempo e destacamos um dos traços essenciais à famosa “tese de Pirenne”. O historiador belga Henry Pirenne afirma que, na evolução política da Alta Idade Média, Carlos Magno é inconcebível sem a contrapartida de Maomé³². Mesmo revista e criticada, sobretudo pelo excessivo destaque que dá ao comércio de longa distância na manutenção da vida econômica e social da Europa merovíngia e ao desencadeamento do processo de feudalização carolíngio causado pela mudança no vetor econômico, do litoral para o interior do continente, a tese mantém seus brios. O principal deles é chamar a atenção para o problema islâmico na história europeia que, por muito tempo ignorado, veio à tona em debates decorrentes do trabalho de Pirenne.

A associação entre bárbaro e germânico é corriqueira na historiografia, tendendo à ideia de que esses povos foram a grande alteridade da sociedade romana. Pirenne, por sua vez, argumenta que nada animava os povos germânicos contra o império: eles admiravam-no, buscando estabelecer-se nele e dele desfrutar³³. Buscavam a manutenção das instituições e leis romanas, sobretudo pela precariedade de suas próprias, adequadas apenas à gestão de pequenos reinos, não de espaços e populações tão extensos como aqueles que, após suas conquistas, tiveram acesso e domínio³⁴. A língua latina, a fé cristã, nada disso foi substituído pelos novos senhores da Europa, muito ao contrário³⁵. Evidente que não se pode afirmar que os germânicos não acrescentaram nada à civilização romana, apenas assimilando-se a ela. Entretanto, Pirenne chama a atenção para o fato de que, em seus aspectos gerais e fundamentais, eles mantiveram a estrutura e o funcionamento do Império.

Embora não se possa argumentar que Maomé tenha sido o responsável pela feudalização da Europa cristã, também não se pode negar que essa mesma cristandade viu, no Profeta, seu anticristo, sua alteridade fundamental a ser combatida, seja no plano da política mundana, seja na mística da salvação da alma e na concepção da eternidade. Essa análise busca evidenciar que a alteridade fundadora da Idade Média não foi formada pelos povos germânicos. O islamismo é o principal elemento, de acordo com o autor, na estruturação da sociedade europeia a partir de Carlos Magno. A redução do comércio, o enfraquecimento das cidades e o processo de feudalização seriam, portanto, decorrentes do fechamento do Mediterrâneo pelos ismaelitas³⁶. Sem adentrarmos nos méritos ou críticas à tese de Pirenne, chamamos a atenção para o enfoque diferenciado que o autor dá à alteridade muçulmana no seio da Europa cristã. A civilização mediterrânea romana permaneceu após as conquistas germânicas e desfez-se com o predomínio do islamismo nessa região, que fez do Mediterrâneo um lago muçulmano, sobretudo após a conquista da Ibéria e do Norte da África³⁷. A arabização foi uma constante nas terras dominadas pelos muçulmanos: na Espanha do século IX, o árabe já superava o latim, mesmo na leitura de textos religiosos dos concílios³⁸. Pirenne afirma que

31 Jean Delumeau. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009. p.408.

32 Henri Pirenne. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islã na civilização europeia*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio. 2010.

33 Idem, p. 21.

34 Idem, p.43.

35 Idem, p.109-118.

36 O termo ismaelita designa os muçulmanos, descendentes de Ismael. Na genealogia bíblica, Abraão teve dois filhos: Ismael, filho de Agar, a escrava egípcia de sua esposa; Isaac, filho de Sara, sua esposa, que era estéril e foi abençoada por Deus na velhice. De Ismael descenderam gerações que culminaram em Maomé; a partir de Isaac chegou-se às gerações de Moisés e, posteriormente, de Jesus. Assim, o termo ismaelita refere-se aos muçulmanos, devido a Ismael ser o último ancestral islâmico antes da junção genealógica das três religiões: judaísmo, cristianismo e islamismo.

37 Idem, p.153.

38 Idem, p.144.

Pelo mesmo golpe, o Oriente foi separado do Ocidente. Desfez-se o vínculo que a invasão germânica havia deixado subsistir. Agora, Bizâncio é apenas o centro de um império grego, para o qual não há nenhuma possibilidade de uma política justiniana. Está reduzido a defender as suas últimas possessões. (...) o Mediterrâneo ocidental não tem nenhuma outra função. Ele, que havia sido a grande via de comunicação, agora é uma barreira intransponível³⁹.

Na tese de Pirenne, o que mais nos interessa é o papel desempenhado pelo islamismo e seu combate à cristandade. Mais que uma força espiritual, essa religião caracteriza-se como um poder político de monta, apto a se opor à comunidade cristã nos campos da cultura, arte, guerra, economia e civilização. É uma alteridade que exige dos de seus *alteregos* a submissão a Deus e a Meca, ao Profeta e à Arábia. Diferentemente dos germânicos, que foram ao encontro dos povos dominados, assimilando-se e adotando a cultura romana, os muçulmanos exigem a submissão (embora não exijam conversão) dos dominados e sua arabização, buscando substituir as culturas nativas por aquela que traz consigo: o germano se romaniza ao entrar em contato com a România, o romano se arabiza ao ser conquistado pelo islã⁴⁰. Doravante, o centro não é mais Roma: as antigas províncias mediterrânicas conquistadas pelos muçulmanos gravitam na direção de Bagdá.

Se, a partir de 1492, a demonologia levou às terras americanas uma implacável perseguição ao Diabo, nos anos precedentes e seguintes a diabolização e a satanização recaíam fortemente sobre os seguidores de Maomé. Estes seriam os bárbaros, a grande alteridade cristã: outra lei, outra fé, outro sistema social, cultural e político e, não bastasse, impunham seu domínio à cristandade, exigindo dela não sua conversão, mas sua submissão à palavra do Profeta a Meca.

A diabolização da alteridade judaica também se apresenta de forma acentuada no período, entretanto, trata-se de conflitos de naturezas distintas. Entre cristãos e judeus, percebemos disputas intestinas: dois grupos interessados no exercício do poder religioso e político dentro de uma mesma sociedade, à qual estão ajustados e convivem sem maiores dificuldades. O conflito religioso possui acentuado cunho social, ligado ao exercício de cargos políticos e funções burocráticas às quais os praticantes de ambas as religiões atribuem distinção e valor, no seio de uma sociedade compartilhada⁴¹. Entre cristãos e muçulmanos, o problema adquire contornos geopolíticos e estratégicos, visto que são duas sociedades distintas que se opõem na gestão de seus espaços e na conquista de outros territórios, compostos por populações e riquezas. Se, internamente, o judaísmo torna-se um obstáculo à centralização do poder político gerido, sob a unidade religiosa, pelo Estado, a perspectiva externa aponta a necessidade de eliminação dos maometanos, que impunham sua força nos espaços desejados pelos portugueses e, confrontando-os e a toda a cristandade, ameaçavam o poder sediado em Roma, do qual emanavam as bases da estrutura sociopolítica europeia.

Mesmo com a emergência da diabólica América e a manutenção e intensidade da aversão e demonização do judaísmo, os maometanos continuaram a ser caracterizados como agentes do demônio a serem combatidos nas terras d'além-mar e extirpados no reino, onde compuseram o terceiro grupo de hereges específicos mais perseguidos pela inquisição⁴². Se o Novo Mundo foi povoado por um velho inimigo, é conveniente analisar uma de suas faces anteriores.

39 Idem, p.154-155.

40 Idem, p.144.

41 Juan Hernández Franco. *Cultura y limpieza de sangre en la España Moderna*: puridade sanguinis. Murcia: Servicio de Publicaciones, Universidad. 1996. p.25-36.

42 Superados apenas pelos cristãos-novos judaizantes e pelos sodomitas.

Islamismo: a crônica e a fábula na representação da alteridade

Nascido no século VII, o império islâmico teve um curto período de maturação, logo estendendo suas fronteiras a leste e oeste, a partir do século VIII, abarcando terras do antigo império romano e da Pérsia, durante o califado Omíada. Entretanto, sua vastidão, a heterogeneidade cultural dos povos submetidos, a atitude de superioridade árabe frente a esses povos e fraturas internas entre diversos grupos árabes levaram a dinastia Omíada à queda. Os membros dessa família foram perseguidos, poucos deles sobreviveram, dentre os quais Abd al-Rahman, que fugiu para a Península Ibérica. Lá, distante dos olhos do centro do poder islâmico de Bagdá, fundou a dinastia dos Omíadas da Espanha, o emirado de Córdoba.

Nesse período, séculos VIII-IX, as crônicas ibéricas acerca do islamismo estavam ocupadas em conhecer os homens seguidores de Maomé, trazendo narrativas etnográficas dos povos islâmicos, sejam árabes, sarracenos, berberes ou outros nomes que adquirissem nas classificações. A *Crônica Moçárabe* “distingue claramente os grupos étnicos que compunham a sociedade muçulmana do século VIII, diferenciando sarracenos de árabes e identificando, ainda, os *berberes* do Norte da África, aos quais chama de *mauri* (mour), em contraste com os árabes ocupantes da Espanha”⁴³. Os textos empenham-se, também, em desqualificar aqueles que chamam “infiéis”, os muçulmanos, em contraposição aos narradores cristãos.

A expansão da população muçulmana na Ibéria não se deu somente por contingentes árabes ou berberes. Muitos foram aqueles que, ao curso das gerações que se sucederam no emirado Omíada, proclamado califado em 929, converteram-se à religião de Maomé. Essas conversões tornaram a comunidade islâmica em *Al-Andalus* não apenas maior, mas também mais integrada pelo estabelecimento de casamentos entre membros das diversas raízes étnicas que lhe deram origem. De acordo com Jean Delumeau, no fluxo religioso que se estabeleceu, o cristianismo perdeu muitos adeptos para as fileiras do islã, tendo em vista o grau de tolerância deste, neste momento específico, e, em muitos casos, as melhores condições de vida que a organização social islâmica oferecia⁴⁴. Entretanto, essa mistura não estava isenta de proselitismos, como o prestígio atribuído aos indivíduos descendentes dos legítimos árabes ou sírios que atravessaram desertos e chegaram, em primeiro lugar, às terras que naquele momento ocupavam. Esse impasse a definir a supremacia árabe sobre os demais povos conduziria, anos depois, ao esfacelamento do califado⁴⁵.

Os conflitos religiosos na Península persistiram e, ao longo dos séculos IX e X, a literatura polêmica antimuçulmana desenvolveu-se com desqualificações incisivas dos praticantes do islamismo, afirmando o caráter inferior dos mouros por suas origens consideradas espúrias por descenderem de Ismael, o filho ilegítimo de Abraão com sua escrava Agar, e sua pretensão em se considerarem legítimos descendentes de Sara, esposa de Abraão, ao adotarem o nome de sarracenos, em vez dos mais adequados agarinos ou ismaelitas⁴⁶. Destaque também é dado ao “apetite sexual” dos mouros, sobretudo em relação às mulheres cristãs. Essa imagem contribuiu com o desenvolvimento de um imaginário no qual o muçulmano era concebido como impuro e corruptor, em contrapartida ao conceito de pureza da Virgem Maria, arquétipo da mulher cristã, engajando a luta entre a pureza e o profano⁴⁷.

Nos séculos XI e XII, a expansão da cristandade, através das Cruzadas, e o ideal de Reconquista ditaram a tônica das crônicas. A preocupação etnográfica cede lugar à exaltação e celebração dos “heróis cristãos” das guerras santas, enfatizando a desagregação do califado Omíada e a conquista

43 Rogério de Oliveira Ribas. *Filhos de Mafoma: Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista*. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005. p.15.

44 Jean Delumeau. *Op. cit.*, p.400.

45 María Rosa Menocal. *O ornamento do mundo: como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record. 2004. p.40-41.

46 Rogério de Oliveira Ribas. *Op. cit.*, p.15-16. Vale destacar que essa tratadística desconhece ou desconsidera as origens etimológicas do termo sarracenos. Conforme Ribas (p.40), essa nomenclatura decorre do termo *sarakēnoi*, usado pelos gregos para nomear os árabes e que, no latim, transformou-se em *sarracenos*, por serem chamados “árabes scenitas”, ou seja, os árabes que viviam debaixo da tenda (*skênē*, em grego).

47 Idem, p.16.

de Toledo pelos cristãos. O islã passa a ser demonizado de forma mais efetiva e o muçulmano é caracterizado indistintamente como *bárbaro*, adensando-se os estereótipos ligados à idolatria, gentilismo e satanismo. Concebe-se o islamismo como seita de superstições formada por ritos que são erros demoníacos, em contraposição ao cristianismo. No plano político, sublinha-se a falsidade como principal característica dos muçulmanos, tendentes a traír alianças e acordos. Além de desqualificações de ordem teológico-moral, há ainda apelos físicos à inferioridade dos seguidores de Maomé: a *História Compostellana* esboçou uma imagem dos almôadas e almorávidas destacando a cor escura da pele e atribuindo-lhe conotações negativas, como perversidade e crueldade⁴⁸.

Na esteira desses discursos que perenizam estereótipos, desenvolveu-se uma crítica teológica ao islamismo, a partir da tradução do Corão para o latim, em 1143. Tal tradução do livro sagrado dos muçulmanos foi fomentada pelo abade de Cluny, Pedro, o Venerável (1094-1156), com o intuito de estimular um conhecimento mais profundo acerca do islamismo. Esse desejo tinha o propósito de oferecer aos cristãos ferramentas mais contundentes para a refutação consistente do islã. Assim, acompanhada da tradução veio logo uma síntese dos principais “erros” apresentados pelo livro. Essa iniciativa repercutiu pelos séculos seguintes, levando à consolidação da literatura anti-islâmica, através de trabalhos de cunho religioso, cujo objetivo é fazer uma refutação sistemática do Corão⁴⁹.

Amparado pela lógica aristotélica, o dominicano Raimundo Martí escreve, no século XIII, o *Tractatus contra Machumetum*, dado à refutação sistemática da religião islâmica. Rogério Ribas destaca as seguintes teses defendidas pelo escolástico: que Maomé não foi verdadeiro Profeta ou mensageiro de Deus, que a inspiração de Maomé era falsa, que Maomé foi mentiroso, que Maomé foi imundo e luxurioso, que Maomé jamais fez milagres, que as leis de Maomé eram marcadas pela fealdade e imundície, que os infortúnios e a morte de Maomé indicam não ser possuidor de santidade⁵⁰.

Outro expoente da literatura anti-islâmica mais sofisticada foi Raimundo Lúlio. Missionário entusiástico nascido no final do século XIII, em Maiorca, Lúlio empenhou-se em refutar os fundamentos do islamismo, embora acreditasse na possibilidade da conversão dos muçulmanos. Assim, Lúlio foi portador de um otimismo missionário que confronta com o ideal cruzadístico exclusivo e que se sobressaiu no momento da Reconquista: a conquista de Granada, em 1492, não eliminou o islamismo da Espanha. Ribas afirma que “os mudéjares mantiveram seus direitos até 1502, quando, por decreto de Isabel de Castela, deu-se a conversão forçada de todos os muçulmanos residentes na Espanha”, processo que foi até 1526 e ocasionou a emergência do “problema mourisco” na Espanha, resolvido entre 1609 e 1614, com a expulsão geral dos mouriscos⁵¹.

A polêmica antimuçulmana teve ecos em Portugal e, dentre outros autores, Ribas destaca a contribuição do frei Álvaro Pais, que concebe os mouros como inferiores, violentos e falsos, destinados à escravidão, por descenderem de Agar, escrava de Abraão; “sua religião, inventada pelo abominável Maomé, não seria mais que uma idolatria, heresia e apostasia, além de oferecer uma moral corrupta”, fazendo eco a antigos estereótipos acerca da religião islâmica e seus praticantes, opondo-a à cristã. O humanista Nicola Clenardo é exemplo da ressonância do lulismo em Portugal. Tal qual Lúlio, esse autor valoriza o conhecimento sobre a cultura, língua e religião islâmica como forma de conter seus avanços, “traduzindo para o latim toda a suma da superstição islâmica”⁵².

Por fim, Ribas apresenta a contribuição de Francisco Machado, teólogo português formado em Paris às expensas de D. João III, o qual faz considerações acerca da descendência dos mouros; da pessoa e da vida de Mafamede e da origem do Corão; do próprio conteúdo da “seita”; e, no

48 Idem, p.19.

49 Idem, p.21-22.

50 Idem, p.24.

51 Idem, p 25-26.

52 Idem, p.33.

entender de Machado, seus erros e enganos⁵³. No tocante à descendência, Machado expressa a preocupação típica das sociedades de Antigo Regime com a pureza de sangue, destacando a genealogia impura dos muçulmanos, descendentes do filho de Abraão concebido através de adultério com sua escrava. A partir desse erro original, o islamismo, conforme Machado, não poderia ser outra coisa senão uma heresia e um engano, bem como seu suposto profeta. No tocante às práticas religiosas, o autor associa-as ao paganismo, relacionando atos religiosos ao panteão mitológico, logo pagão.

Além de crônicas e tratados, a mitologia clássica também se apresenta como campo semântico no qual o islamismo é representado de forma depreciativa. Recuperada pelos humanistas, é concebida como poesia ou “teologia poética”, numa dimensão estética independente da teologia pagã, na qual seus autores clássicos são vistos como “teólogos míticos”, ou seja, fabuladores. Dessa forma, o panteão clássico é reapropriado pela cultura humanista moderna como fábula, na qual as divindades são arquétipos humanos, encarnando forças naturais, afetivas, intelectuais e morais. Trata-se de uma escola de moral universalmente humana, na qual cada personagem incorpora um papel exemplar de diferentes tipos e atitudes: Hércules é exortação à coragem, ao passo que Vênus “converte-se na força geradora de amor que inunda o universo, o anima, o reaviva e o multiplica em si próprio”. Trata-se de um esforço deliberado dos modernos em favor da poesia, a ser recuperada tal qual o foi a filosofia, desimpedida pelo paganismo a que está associada, na Antiguidade⁵⁴.

Transformada em fábula, a mitologia antiga torna-se elemento do proselitismo cristão na expansão ultramarina. A associação direta entre as divindades e os valores morais cultuados ou rejeitados pela comunidade cristã encontram-se presentes na poesia humanista portuguesa, acentuadamente na epopeia *Os Lusíadas*, de Luís de Camões. Em vários dos episódios apresentados nos dez cantos que compõem a obra, o autor traz a oposição entre o equilíbrio, amor e beleza, representados por Vênus, e a luxúria, os excessos e a ebriedade, representados por Baco. Na obra, Vênus nutre um carinho especial pelos lusos (“Afeiçoada à gente Lusitana,/Por quantas qualidades via nela/Da antiga, tão amada sua, Romana”⁵⁵), ao passo que

O padre Baco ali não consentia,
No que Júpiter disse, conhecendo
Que esquecerão seus feitos no Oriente
Se lá passar a Lusitana gente⁵⁶.

A oposição do vaidoso e luxurioso deus à expansão portuguesa é materializada no islamismo. Enganos, trapaças e indisposições constituem a natureza das ações infringidas pelos mouros aos lusos em diversas passagens da obra. Do “apetite sexual” dos muçulmanos, destacado pelas crônicas anteriores, faz-se a representação arquetípica de Baco que, incorporado nos seguidores da religião maometana, esforça-se para impedir o estabelecimento português no Oriente, lutando contra a constituição do império luso:

Mouro instruído nos enganos
Que o malévolo Baco lhe ensinara
De morte ou cativo novos danos,
Antes que à Índia chegue, lhe prepara;⁵⁷

53 Idem, p.38.

54 Eugenio Garin. *Idade Média e Renascimento. Op. cit.*, p.63-82.

55 Luís de Camões. *Os Lusíadas*. Porto (Portugal): Porto Editora. 1978. p.77.

56 Idem, p.76.

57 Idem, p.93.

Receoso de perder seu papel magistral nas terras do Oriente, figura construída pelo humanista no fito de opor a sobriedade pregada pelo cristianismo à devassidão que julgava haver nas terras do Leste, Baco instiga os muçulmanos contra os lusos e, não obtendo vitórias, intenta persuadir os “Deuses da água fria” a combaterem a expansão portuguesa, em palavras que enaltecem sobremaneira os feitos lusos:

Vistes que, com grandíssima ousadia,
Foram já cometer o Céu supremo;
Vistes aquela insana fantasia
De tentarem o mar com vela e remo;
Vistes, e ainda vemos cada dia,
Soberbas e insolências tais, que temo
Que do Mar e do Céu, em poucos anos,
Venham Deuses a ser, e nós, humanos⁵⁸.

Como se nota, a imagem do mar desbravado é essencial à identidade portuguesa quinhentista. O apelo às possessões ultramarinas, sobretudo aquelas asiáticas, até finais do século XVII, e a luta lusa contra o islamismo, na busca pela conversão dos “infiéis”, são elementos de destaque na construção da autorrepresentação de Portugal como nação imperial⁵⁹. Entretanto, cabe destacar a função ocupada pelo mar como porta de entrada das “heresias da seita maldita” no reino.

Discutindo a emergência do problema mourisco português, Rogério Ribas destaca a procedência no além-mar da maioria dos indiciados pela inquisição portuguesa, no século XVI, por práticas mouriscas. Em 1496, D. Manuel assinou um decreto que determinava a expulsão ou obrigava à conversão todos os judeus ou mouros forros do Reino. Aplicado de fato no ano seguinte, os praticantes do islamismo em Portugal foram forçosamente batizados, o que ocasionou a migração em massa dessa comunidade para a Espanha, embora o batismo forçado também tenha ocorrido naquelas terras, a partir de 1502. Emergente após a conversão forçada, o termo mourisco significa “cristão-novo de mouro”, ou seja, muçulmano recém-convertido ao cristianismo⁶⁰.

Os mouriscos na Espanha compreendem a comunidade remanescente no reino, após o batismo. Por sua permanência e pela redução da entrada de novos indivíduos praticantes do maometismo, a mouriscaria espanhola envelhecia e suas tradições enfraqueciam-se com o correr das gerações. O contingente mourisco português, por seu turno, se renovava constantemente. Originários da expansão marítima, os cristãos-novos de mouro neste reino tinham as mais diversas procedências: ao trabalhar com 288 processos inquisitoriais portugueses do século XVI, Rogério Ribas afirma que 194 (67,5%) acusados de criptoislamismo eram provenientes do Magrebe⁶¹, 33 (11,5%) eram indianos, 19 (6,5%) eram espanhóis e 15 (5,2%) eram provenientes da Guiné, todos Jalofó. O restante advinha do Império Otomano (13), do próprio Portugal (12), da Arábia (01) e do Egito (01)⁶².

A pluralidade étnico-geográfica caracteriza dificuldades para a formação de um conceito único para mourisco em Portugal, caracterizando um montante populacional muito diversificado. A tal respeito, Ribas destaca que

58 Idem, p.224.

59 Pedro Cardim. *Op. cit.* p.38-44.

60 Rogério de Oliveira Ribas. *Op. cit.*, p..54-55.

61 O Magrebe era composto pelos reinos do Marrocos, Fez, Tunes, Tremecem, Belez e Suz. A maior parte dos mouriscos acusados proveio do Marrocos (132) e, dentre eles, muitos se identificavam perante aos inquisidores como *al-arves*: “do árabe *al-arab*, que os escritores portugueses dos séculos XV e XVI definiam como árabes nômades, os quais viviam pelos campos em tendas de lã negra chamadas de alcainas e que quando juntas, formavam os aduares”. Idem, p.62.

62 Idem, p.61.

o conceito português de mourisco, presente na documentação inquisitorial, 'alargava as fronteiras da nacionalidade e reconsiderava a questão da obrigatoriedade do batismo em relação ao conceito espanhol de mourisco, imprimindo-lhe um cunho mais religioso do que étnico'. No caso português, a obrigatoriedade do batismo, desde o decreto de D. Manuel, somente se impunha aos muçulmanos forros, e de fato se aplicou muito mais aos ex-cativos oriundos da expansão atlântica do que aos antigos mudéjares do reino⁶³.

A extensão da presença islâmica ao redor do globo torna-se um estímulo à expansão portuguesa, rumo à sua contenção. Não temos a pretensão de negar a variedade doutros aspectos atinentes à navegação portuguesa, dentre os quais se destacam as rotas comerciais e os interesses políticos, na busca por novos aliados. Entretanto, no plano discursivo, a alteridade islâmica torna-se um ponto importante na compreensão dessa mentalidade moderna, visto que subsidia argumentos para a expansão marítima (a expulsão e luta contra o infiel), instrumentaliza o discurso luso na continuidade das navegações e na dimensão imperial de sua coroa (a conversão dos infiéis, mouros ou aqueles que a estes estão submetidos, a evangelização das almas e o domínio sobre territórios d'além-mar) e, talvez o mais importante, fornece o contraponto necessário à afirmação da identidade portuguesa. As lutas travadas contra os maometanos no reino ou nas partes da África e da Índia dimensionaram a extensão e atuação do Império português até a centralização dos discursos na América, após a emergência do ouro, entre finais do século XVII e início do XVIII⁶⁴.

Considerações Finais

"Aclamado pelos seus homens, a cabeça coroada sem coroa de Afonso Henriques liderou o exército luso na derrota de Ismar e dos cinco reis mouros, fundando o reino de Portugal como primeiro monarca de um império fundado por Deus"⁶⁵. Nessas palavras, Luís Filipe Silvério Lima apresenta, no contexto da batalha de Ourique, em 1139, a essência das narrativas religiosas e providencialistas portuguesas que emergiriam nos séculos seguintes. Como império cristão, Portugal nasce da vitória sobre os muçulmanos, durante as lutas pela Reconquista cristã da península Ibérica. A continuidade de sua missão depende da extensão da luta aos confins do mundo, garimpando almas para Cristo do Oriente ao Ocidente, de norte a sul, singrando todos os mares.

Da poesia e religião à política, o papel da alteridade no período moderno é essencial à elaboração de estratégias para lidar com povos fora da cristandade. Desde o início do século XV, por intermédio de bulas papais assinadas por Eugênio IV em 1418 e 1436, a Igreja autorizava os portugueses a se envolverem em guerras de cruzadas e escravização contra negros muçulmanos no Marrocos. Em 08 de janeiro de 1455, o papa Nicolau V assinou a Bula *Romanus Pontifex*, conhecida como carta do imperialismo português, concedendo ao rei de Portugal os direitos sobre conquista, ocupação e apropriação de terras, ilhas, portos e mares africanos, desde os cabos de Não e do Bojador até a Guiné. Tal bula justificava-se pela luta contra os infiéis muçulmanos, que, conforme Bartolomé de Las Casas, "por terem o espírito nublado, desprezam o caminho reto da verdadeira luz e da verdadeira salvação, e os inimigos jurados da Cruz, que odeiam Deus e são

63 Idem, p.58.

64 Pedro Cardim. *Op. cit.* p.72.

65 Luís Filipe Silvério Lima. *O Império dos Sonhos*. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino. São Paulo: Alameda, 2010. p.93.

acérrimos perseguidores da religião cristã⁶⁶. Em março de 1456, o papa Calisto III assinou a bula *Inter Caetera*, que confirmava a *Romanus Pontifex* do ano anterior e concedia à Ordem de Cristo ampla jurisdição espiritual sobre todas as terras conquistadas pelos portugueses, atribuindo ao seu grão-mestre plenos poderes para nomear titulares de todos os benefícios clericais, tanto no clero regular quanto no secular, além de permitir-lhe impor censura e desempenhar os mesmos poderes dos bispos em sua área de jurisdição.

Nesse contexto, religião e política são inseparáveis, muito embora esteja em curso um processo de secularização, no qual a emergência de uma racionalidade mundana faça ponte entre exercício religioso e domínio político temporal. A religião, utilizada como legitimação de um poder político supostamente advindo de Deus, torna-se um importante instrumento de retórica e, mais que isso, de ação pautada na fé e na expansão do catolicismo. Assim, o islamismo é uma dentre várias outras alteridades a serem combatidas: o judaísmo, o misticismo, os ritos americanos, as práticas animistas africanas, o hinduísmo e uma infinidade de práticas religiosas encontradas durante as navegações lusas nos quatro cantos do mundo.

Entretanto, o islamismo reveste-se de algumas especificidades que fazem de sua prática a manifestação da ação do Anticristo, aos olhos cristãos: os maometanos estão presentes em três quartos das terras alcançadas pelos portugueses, sua religião é, aos olhos cristãos, blasfêmia e ironia da ordem divina, o que a caracteriza como obra do diabo. Mais que isso, o islamismo opõe-se ao cristianismo nos campos da política e da salvação, pregando a si mesmo como superação do primeiro (visto que, no Corão, Jesus é um profeta que anuncia a vinda de Maomé), verdadeira lei e caminho único para salvação. Esse discurso choca-se frontalmente com o cristão, que o repudia e, sobre ele, alicerça e estabiliza suas convicções religiosas e políticas, nos domínios da salvação e do mundo temporal.

Finalizando, destacamos que essas notas buscaram apresentar uma caracterização da alteridade islâmica no império português como um fenômeno moderno, fruto da nova concepção do homem sobre si e sobre sua ação no mundo. A construção da identidade assentada na diferença, no reconhecimento da *barbarie*, na universalidade da lei e da religião e na concepção de si como vetor de Cristo diante da necessidade de conversão dos povos foram pilares da expansão portuguesa e da autorrepresentação lusa como um império, fundado por Deus. A origem no além-mar do problema mourisco português, bem como a literatura polêmica antimuçulmana e a renovação da teologia clássica, compreendida como fábula, possibilitaram o uso de outros elementos retóricos, além da religião, na oposição entre cristãos e ismaelitas, num esforço de negação que se estendeu à política expansionista lusa, justificando-a ao mesmo tempo em que a valorizava na formação da identidade cristã do império.

66 Frei Bartolomé de Las Casas. *apud*. SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p.33.