

Entre a Turquia e a Pérsia: As imagens sobre os muçulmanos nas narrativas de viagem e no Iluminismo*

*Marina Juliana de Oliveira Soares***

Resumo. O Império Turco e a Pérsia se tornaram locais de interesse de viajantes europeus no século XVII. As razões dessas viagens eram tanto particulares quanto político-econômicas, e os relatos produzidos buscavam traçar as características das sociedades visitadas. Nesse mesmo período, as discussões sobre as bases das ciências ampliavam-se significativamente na Europa, o que impactou a formulação dos próprios textos de viagem. Nesse sentido, busca-se, aqui, delinear esse cenário de diálogo entre as narrativas de viagem e as ciências, apontando suas reflexões sobre os muçulmanos, assim como a recepção dessa literatura por dois pensadores iluministas.

Palavras-chave: Narrativa de viagem; Turcos; Persas; Ciência; Iluminismo.

Between Turkey and Persia: Images of Muslims in travel narrative and during the Enlightening period

Abstract. The Ottoman Empire and Persia were places of interest to European travelers in the 17th century. Travels were partially private and partially political and economical and reports always dealt with the characteristics of the societies which were visited. At the same time, discussions on the Sciences were deepening in Europe and affected the formulation of travelogues. The dialogue between travelogues and the Sciences is delineated with reflections on Muslims and the reception of this type of literature by two Enlightenment thinkers.

Keywords: Travel narratives; Turks; Persians; Science; Enlightenment.

* Artigo recebido em 23/04/2013. Aprovado em 16/07/2013.

** Historiadora com mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe. Doutoranda em História Social, USP, São Paulo, Brasil. E-mail: ma.soares03@gmail.com

Entre Turquia y Persia: Las imágenes sobre los musulmanes en las narrativas de viajes y en el Iluminismo

Resumen. El Imperio Turco y Persia se transformaron en lugares de interés de los viajeros europeos del siglo XVII. Las razones de estos viajes eran tanto de origen particular como político-económicas y los relatos producidos buscaban trazar las características de las sociedades visitadas. En el mismo período, las discusiones sobre las bases de las ciencias se expandían significativamente en Europa, lo que impactó en la formulación en los propios textos de viaje. En este sentido, aquí se busca delinear ese escenario de diálogo entre las narrativas de viajes y las ciencias, apuntando sus reflexiones sobre los musulmanes, bien como la recepción de dicha literatura en dos pensadores iluministas.

Palabras Clave: Narrativa de viaje; Turcos; Persas; Ciencia; Iluminismo.

1. Introdução

Ao longo do século XVII, diversos autores produziram narrativas de suas viagens para o *Oriente*.¹ Em meio a essa vasta produção, duas narrativas serão analisadas nesse artigo: aquela escrita pelo advogado inglês Henry Blount (1602-1682) e a obra do joalheiro francês Jean Chardin (1643-1713). O uso de tais autores se justifica pela extensão e intensidade de suas reflexões, assim como o tratamento, naquele, do Império Turco e, nesse, do Império Persa. Se as intenções que motivavam as viagens eram variadas, os autores, de outra maneira, guardavam semelhanças evidentes no que tange à estrutura da narrativa aos temas abordados e às posições tomadas a partir da experiência empírica, de modo que os dois relatos sobre as sociedades estrangeiras podem nos levar a delinear um panorama do pensamento europeu acerca dos povos visitados. No caso do cenário tratado aqui, de duas sociedades islâmicas.

¹ A fim de indicar a construção histórico-social do termo Oriente, como discute Edward Said na obra *Orientalismo* (2007), farei o uso da palavra em itálico.

Essas viagens se intensificavam num momento em que os europeus ampliavam os debates a respeito dos fundamentos epistemológicos e metodológicos das ciências (ROSSI, 2001), sendo que as discussões aí travadas também fizeram parte do cenário de construção das narrativas de viagem. Muitos desses relatos eram usados, inclusive, como fontes verídicas sobre as sociedades estrangeiras, dentre outros fatores, pelo seu valor como “testemunhos oculares” dos acontecimentos (SHAPIRO, 2000, p. 70). A coleta de informações dessas viagens contribuiu, portanto, para o embasamento e para a construção da ciência nascente.

A partir das duas narrativas, pretende-se (i) verificar de que modo os viajantes conduziram suas reflexões sobre as características particulares das sociedades visitadas e (ii) apontar como tais discussões foram utilizadas pelos pensadores iluministas, para quem o valor do universalismo ganhava preeminência. Esse item será construído tendo como base os textos de John Locke (1632-1704) e do barão de Montesquieu (1689-1755), afinal, podemos encontrar em suas obras a presença de referências das narrativas de viagem, assim como reflexões sobre as sociedades do *Oriente*.

2. As representações sobre os muçulmanos nas narrativas de viagem dos Seiscentos

Dada a crescente popularidade do gênero de viagem entre os europeus (HARRIGAN, 2008, p. 11), uma das maiores preocupações dos viajantes referia-se à autenticidade de seu discurso. Inicialmente, a forma de justificá-la assentava-se na experiência empírica vivida por seus autores, fato que levava os viajantes a tomarem a observação como equivalente à apreensão direta dos eventos. O que se percebe, a partir das discussões travadas entre viajantes-autores e seus críticos, é que uma narrativa de viagem poderia ser

tomada como verdadeira, caso provasse a existência da experiência prática de seu autor (ADAMS, 1983, p. 81).

Ainda que houvesse um intenso debate acerca da veracidade de tais narrativas, não se colocava em questão um possível problema sobre a apreensão dos fatos através da observação, ou seja, não se encontra aí uma reflexão acerca dos limites da própria observação. Mas, é importante lembrar que o conhecimento deveria se pautar em “experiências sensatas e determinadas demonstrações”, como lembra Paolo Rossi (2001, p. 13), o que envolveu também os viajantes nas discussões sobre a formulação do saber. A presença da “matéria de fato”, nos viajantes, demonstra de que modo as narrativas imergiam no cenário de preocupação das ciências (SHAPIRO, 2000, p. 63).

A importância da experiência empírica nas narrativas de viagem deve ser lida à luz da ciência nascente e, com ela, do valor do conhecimento. Isto é, a possibilidade de “conhecer o mundo” para “intervir sobre o mundo” (SHAPIRO, 2000, p. 22) tornava-se um fundamento para a ciência. Essa premissa pode ser encontrada nos viajantes, cujo desejo por relatar o conhecimento acumulado por uma sociedade – e o interesse em saber como se dava a sua manutenção – eram notórios, mais do que isso, as matérias tratadas nas narrativas de viagem intentavam falar sobre algo *real* (BORCHERT, 2006, p. 260). Afinal, esses textos estavam, justamente, voltados aos “‘fatos’ humanos e naturais” (SHAPIRO, 2000, p. 3).

É certo que a observação do acontecimento nem sempre implicava a descrição da “matéria de fato” (SHAPIRO, 2000, p. 71). Do mesmo modo, recursos estilísticos e o emprego de relatos de outros viajantes não significavam que o discurso fosse isento de intervenções particulares de seu autor. Ainda que fosse assim, não é possível negar que esse gênero textual tenha alcançado sua validade e importância, mesmo dentro de cenários voltados à prática

sistematizada do conhecimento. Nesse sentido, as informações derivadas dessas viagens serviam como matéria de debate e de pesquisa. Como escreve Robert Illiffe, as viagens pela Europa feitas por vários membros da *Royal Society* foram centrais na construção da “visão de mundo cultural e intelectual” dessa instituição (ILLIFFE, 1998, p. 359). As viagens fora da Europa também mantinham sua importância. Por tais razões, a observação empírica ressaltada nas narrativas de viagem transformava-se numa fonte de conhecimento sobre sociedades pouco familiares aos europeus, o que tornava premente o tratamento fidedigno daquilo que era observado (SHAPIRO, 2000, p. 64).

Essa organização, ainda incipiente, de uma ciência do homem pode ser pensada a partir de três elementos: a captação de informações, os procedimentos usados na elaboração da narrativa e a descrição teórica sobre os povos visitados. O primeiro dos componentes elencados estava relacionado, intimamente, à própria experiência de viagem, mas, ia além. Os viajantes tanto recorriam a outros viajantes-autores, quanto se ocupavam em buscar informações dentro dos locais visitados. Isso ocorria, frequentemente, quando o viajante não tinha acesso a uma determinada discussão ou cenário. O exemplo do harém [parte do palácio que guardava as habitações femininas] pode ser citado aqui, já que muitos homens estrangeiros não tinham permissão para transitar pelos aposentos das mulheres. Nesse caso, uma pessoa vinculada a esse espaço poderia se tornar fonte de informação (CHARDIN, 1686/1711, Tomo VI, p. 230).

Era bastante comum aos viajantes-autores o extenso emprego de fontes de autores clássicos, ou, ainda, o próprio uso da Bíblia (SHAPIRO, 2000, p. 34). Michel Baudier (1590-1645) pode ser tomado como exemplo do primeiro caso, já que seu texto sobre o Império Turco é largamente povoado de notas vindas de obras clássicas (BAUDIER, 1631). Jean Chardin, de outro modo, ressaltava a importância que a Bíblia alcançara ao longo de sua viagem.

Ele dizia ter encontrado sentido e beleza nas “diversas passagens dos livros Santos”, porque tinha, diante de seus olhos, coisas naturais ou morais que o levavam a descobrir o sentido das coisas (CHARDIN, 1686/1711). Acrescenta-se a isso a informação de que o “Oriente é a Cena de todos os fatos históricos da Bíblia”, de modo que, para melhor entender esse livro, era necessário conhecer os lugares e os costumes aí citados (CHARDIN, 1686/1711).

Uma vez que a observação era tomada como um instrumento capaz de captar a realidade – somando-se a outras fontes igualmente autênticas, como dito acima –, o discurso tecido também implicava um retrato fidedigno dessa sociedade. Henry Blount deixava explícito o uso da “observação” como um recurso a ser usado em sua viagem, embora reconhecesse que tal observação poderia não ser perfeita (BLOUNT, 1650, p. 4). Não bastava, contudo, observar. Era preciso ordenar as informações.

Esse segundo item, que denominarei de metodologia, diz respeito à forma como a experiência prática era ajustada dentro da narrativa. Se havia a urgência de se registrar o que acontecera – no sentido *real* do termo –, a forma como fazê-lo também esteve entre os interesses desses viajantes, isto é, era preciso refletir sobre a maneira de colher os dados e como alinhar os vários quadros observados ao longo do percurso da viagem. As discussões que aparecem nas obras de Blount e de Chardin nos ajudam a dimensionar essa questão e podem ser encaradas como complementares.

Blount faz uma apresentação rápida sobre o método empregado para descrever as sociedades estrangeiras. A julgar pelo desinteresse em relação a obras de viajantes anteriores – que ele considerava, em grande parte, falsas (BLOUNT, 1650, p. 7) –, é possível dizer que o advogado acreditasse ser o seu método mais acurado. Para ele, a observação, aquilo que o próprio viajante capta através dos olhos, só poderia ocorrer se a mente se livrasse de todas as “opiniões” anteriores (BLOUNT, 1650, p. 8). Após ter apreendido as *ocorrências*

e, através da “simpatia”, o viajante poderia transformá-las em uma “experiência mais natural” para si mesmo e, então, fazer “anotações [sobre] o outro” (BLOUNT, 1650, p. 7).

A observação da viagem implicava, necessariamente, o diálogo com os povos estrangeiros. No caso de Blount, isso ocorria através da mediação de um intérprete, já que ele parecia não conhecer a língua turca (BLOUNT, 1650, p. 29). É nessa matéria que Jean Chardin, protestante francês e, posteriormente, um membro da *Royal Society*, afasta-se de Blount. Chardin indicava, já no prefácio do primeiro volume da obra, os meios [*moiens*] usados para escrever seu texto. Dentre esses elementos, figurava o conhecimento a respeito da língua persa e também do turco (CHARDIN, 1686/1711). Além desse conhecimento, Chardin afirmava que nenhum outro viajante antes dele conhecera melhor as línguas e essa região. Portanto, para escrever sobre determinado país [*païs*], era preciso o testemunho ocular [*témoin oculaire*] aliado às informações apreendidas sobre o lugar visitado. Sobre isso, ele dizia, ainda no prefácio, que não poderia escrever nada sobre as Índias, afinal, ele não sabia a “língua dos brâmanes”, que era “o instrumento próprio e necessário” para se chegar ao conhecimento sobre essa região (CHARDIN, 1686/1711).

O último item referente à estruturação da narrativa de viagem diz respeito aos temas abordados. É certo que assuntos relacionados aos soberanos turco e persa destacavam-se não apenas nas obras de Blount e de Chardin. Muitos viajantes possuíam interesse direto no cenário político estrangeiro em razão da possibilidade de acordos diplomáticos, como no caso da rainha Elizabeth I com o sultão Mehmet III (BENT, 1893). Além disso, havia uma disposição desses viajantes em descrever as cenas das relações comuns, sobre pessoas anônimas, que comporiam, portanto, um esboço sobre a sociedade visitada.

Logo no início de seu texto, Blount assume a posição de que “os costumes dos homens são muito influenciados por suas disposições naturais, que são, originalmente, inspiradas e compostas pelo clima” (BLOUNT, 1650, p. 4), o que implicava a cisão entre comportamentos particulares às partes Noroeste e Sudoeste do mundo (BLOUNT, 1650, p. 4). A parte Noroeste do mundo, em que Blount estava inserido, encontrava no comportamento do Sudoeste, que era dominado pelos turcos, adversidade e estranheza. Pode-se notar, ao longo do texto, que a ideia de algo *natural* será um pressuposto do pensamento do viajante inglês.

Contudo, a ideia de algo *natural* não se fecha num conceito hermético. Ainda que Blount recupere a afirmação de que alguns homens nascem para serem escravos, e outros para comandarem, essa formulação não é corroborada (BLOUNT, 1650, p. 175). O que o autor faz é considerar a possibilidade dessa tese, para formular, em seguida, uma teoria sobre a *natureza* dos turcos. Então, a reflexão feita é: “se a natureza tivesse intenções” de fazer a separação entre um grupo para governar, e outro, para obedecer, seria possível encontrar nos turcos o “espírito capaz” de suportar grande peso, afinal, os turcos tinham “todo o mundo contra eles” (BLOUNT, 1650, p. 176). Como estivera entre os turcos durante 11 meses, Blount pôde dizer que atribuía “muito mais grandeza de seus Espíritos” (BLOUNT, 1650, p. 176).

Se a natureza não opera no sentido de separar indivíduos para obedecer e outros para governar, ela existe enquanto um conjunto de valores particulares a determinados povos. Uma naturalização de características é registrada no momento em que Blount escreve sobre os muçulmanos. Ou, na forma em que aparece no texto, a “raça maometana” (BLOUNT, 1650, p. 173). O que seria a *natureza* desse grupo, senão a violência e a belicosidade? O próprio Egito, que Blount elogiara no início de seu texto como “fonte de toda *Ciência*” (BLOUNT,

1650, p. 6), foi tomado como um país possuidor de uma natureza “maliciosa, traiçoeira e efeminada” (BLOUNT, 1650, p. 94).

Seguindo a mesma orientação no momento da discussão acerca da natureza dos escravos, o autor particulariza suas posições, ou seja, ainda que os turcos – e mais que isso, os muçulmanos – tivessem uma natureza violenta, as imagens a respeito do governo turco foram relativizadas. É o caso do sultão Murad IV (1612-40), que não seria tão “pernicioso” quantos os cristãos imaginam (BLOUNT, 1650, p. 173). De outro modo, Carlos VIII (1470-98), rei de França, perdera o reino em virtude da cobiça de seu tesoureiro (BLOUNT, 1650, p. 173).

Essa postura fica mais evidente quando o autor evoca a presença do que é natural a qualquer humano. Ainda que ele estivesse descrevendo os turcos, e contrapondo-os, seguidamente, aos cristãos, a natureza humana não foi esquecida em seu texto, e tampouco negada. A compaixão, por exemplo, é tomada como uma “sólida peça da natureza humana” (BLOUNT, 1650, p. 200). De igual maneira, os homens são aproximados pela sua capacidade de ambição [*cupidine humani ingenii*]. O exemplo ressaltado é como os homens, por meio da religião, “obscurecem a capacidade popular”, de modo que essa caminha de acordo com o “Gênio da época, ou Doutrina” (BLOUNT, 1650, p. 93).

Mas, novamente, isso não impediu que o viajante mostrasse que os turcos não construíam seu pensamento a partir do valor da coisa em si, ou como ele mesmo nomeou, a partir da *realidade*, e sim pela *aparência* das coisas (BLOUNT, 1650, p. 143). Isso vai ao encontro de uma ideia mais explorada a frente. Embora houvesse entre os turcos “algumas poucas compleições Intellectuais, em que o Entendimento prevalecia sobre as Paixões”, as superstições pagãs sobrepunham-se a tal discernimento. Isso indicava que eles foram “treinados” numa forma aparentemente racional. E responderam a um

mundo inteligível, de honra, virtude e conhecimento, através da “*infâmia, vício e ignorância*” (BLOUNT, 1650, p. 151).

Uma das razões usadas para explicar a decadência dos impérios *orientais* refere-se à luxúria desses povos. E, em Blount, essa se torna ainda mais nefasta, uma vez que a “rude e insolente *sensualidade*” atinge as *instituições* (BLOUNT, 1650, p. 142). Seguindo essa ideia, consegue-se estabelecer o desenho de um processo contínuo que abarca tanto a razão de ser quanto a política dos turcos. Se a espada era o instrumento de “fundação dos *Impérios*” e essa se manifestava de maneira mais “vigorosa” através do “rude e sensual”, então, a capacidade inteligível desse povo era suavizada dentro da forma *racional* da civilização, termo que, no viajante, parece denotar a preeminência do significado político (BLOUNT, 1650, p. 142). Portanto, mesmo que o autor reconheça a capacidade de emprego da razão pelos turcos, as paixões dominavam sua forma de governar o império.

Verifica-se, então, que as observações de Blount não operavam no sentido de uma diferenciação fechada entre os europeus e os muçulmanos. Contudo, as diferenças de natureza e de comportamento foram exploradas por ele de maneira a ressaltar os inúmeros defeitos dos turcos em relação ao que ele reconhece como *crístandade* [*Christendome*]. Esse esforço, por refletir sobre a própria experiência – relacionada a dados não necessariamente empíricos – era muito comum nas narrativas. Além disso, os autores buscavam encadear os eventos citados nos textos, apontando suas conclusões a respeito. O que torna possível a sua leitura a partir da teoria hermenêutica de Paul Ricoeur, para quem o ato de narrar já envolve a explicação (RICOEUR, 1994, p. 221). Essa sistematização de informações também será encontrada em Jean Chardin.

Como ele viajou duas vezes à Pérsia, em 1666 e em 1671, a sua produção textual é significativamente mais extensa que a de Blount. O resultado foram dez volumes que começaram a ser editados em 1686. O

primeiro deles foi publicado, simultaneamente, na França e na Inglaterra (AMES; LOVE, 2003, p. 51). Desse modo, farei a leitura do texto guiada pelo índice geral da obra, que ocupa 81 páginas, e se encontra no último Tomo das *Viagens*.

O conhecimento de Chardin sobre a língua persa, além da turca, e de sua ampla permanência no Império Persa, torna o seu texto mais recheado de informações internas à corte safávida (1501-1722), do mesmo modo que impulsionam reflexões mais pormenorizadas a respeito desse povo. Além disso, é preciso considerar que Chardin possuía uma nítida simpatia pela Pérsia, o que o leva a afirmar que conhecia melhor Isfahan do que Paris, lugar onde nascera e crescera.

Por tais razões, os elogios à Pérsia estarão presentes na narrativa de Chardin, associados a vários âmbitos. Os persas eram tomados pelo viajante francês como os “sucessores” da ciência árabe (CHARDIN, 1686/1711, Tomo VIII, p. 34). Eram vistos, de igual maneira, como o “povo mais civilizado do Oriente” (CHARDIN, 1686/1711, Tomo IV, p. 108), além de cultivarem a “*humanidade* em relação aos estrangeiros” (CHARDIN, 1686/1711, Tomo IV, p. 101). A sua hospitalidade era praticada ao lado de sua “*tolerância* pelas Religiões que eles acreditam falsas”. Portanto, eram “os Persas muito *humanos* e muito justos sobre a Religião”. Esse remarcado elogio à tolerância religiosa dos persas é explicado, em Chardin, não dentro da percepção religiosa, mas a partir dos “*costumes doces* desse povo”, que era “naturalmente, oposto à *contestação* e à *crueledade*”.

Ao lado das particularidades acerca dos persas, Chardin se dedicou a esboçar observações gerais sobre os “povos orientais”. No capítulo XVIII do Tomo IV, intitulado “Des Arts Mécaniques & Métiers” [Sobre as Artes Mecânicas e os Ofícios], o autor deixa anotado que pretende fazer três observações sobre o “gênio dos Povos *Orientais*”, a fim de ressaltar o que eles

“sabem” e o que são “capazes de aprender” nessa matéria. A primeira delas indicava que os orientais eram “mole e preguiçosos”, afinal, eles trabalhavam e desejavam somente o quanto era necessário, não ambicionando maiores valores para as obras de pintura, escultura ou construções.

A segunda observação indicava que os *orientais* não eram “ávidos de invenções novas e de descobertas”. E isso se devia a certo comodismo dos persas, por acreditarem que possuíam tudo o que era necessário, preferindo comprar “coisas dos estrangeiros” a “aprender a *Arte* de fazê-las”. A terceira observação, por fim, anunciava que “a temperatura dos climas quentes enerva o espírito assim como o corpo, dissipa a chama da imaginação necessária para a invenção ou para a perfeição nas *Artes*”. E a conclusão de Chardin era categórica: “os conhecimentos dos povos da Ásia são tão limitados, que não consistem mais do que repetir o que se encontra nos Livros dos Antigos”. Portanto, era somente no Norte [*Septentrion*], que se poderiam encontrar as ciências e os ofícios [*Métiers*], em sua “mais alta perfeição” (CHARDIN, 1686/1711, Tomo IV, p. 214).

No capítulo XI, Chardin buscou explicar a origem dos vícios entre os persas. Todos os defeitos desse povo, como a dissimulação, baixeza, impudência e a lisonja, eram tomados dentro da ausência da “verdadeira *virtude*”. E, ainda que os persas tivessem, naturalmente, a inclinação para a humanidade, eles tinham o “propósito de parecer muito mais” do que eram. Portanto, quem pouco os conhecesse teria um julgamento favorável a seu respeito. Já quem convivesse com eles perceberia que sua virtude não era sólida. Assim, se a ideia de *natureza* pôde ser aplicada tanto à inclinação persa pela humanidade, quanto pela volúpia, pelo luxo, pelo perdularismo, eram esses três últimos elementos que se manifestavam de forma mais evidente.

O texto de Chardin desenvolve-se de forma circular, ora enaltecendo algumas características persas, ora, reprovando-as. Transcendendo razões de

cunho valorativo, Chardin chega a apontar uma primeira explicação geral para a falta de apreço dos persas pelos exercícios físicos: o clima. Tema que já aparecera em Blount. O fato é que o “clima de cada povo é sempre, eu acredito, a causa principal das inclinações e dos costumes dos homens”. A ideia sobre a influência do clima será usada também para tecer comparações entre “eles” e “nós”. Para além das diferenças existentes entre os países europeus, a Europa é contraposta aos persas e, mesmo dentro da ambiguidade do texto, parece guardar uma preeminência em relação aos povos *orientais*.

No Tomo VII, o autor se propôs fazer uma breve “história” do Islã, destacando as disputas de sucessão político-religiosa, após a morte do profeta Muhammad (c. 570-632). Isso se explicava em razão das diferenças religiosas entre a Pérsia, que era xiita, e o Império Turco, sunita. O seu esforço em elucidar alguns pontos relacionados à origem do Islã, bem como em propor uma discussão sobre o significado dos termos *Islã* e *Muçulmano*, estende-se até o momento em que Chardin lança afirmações como “*Religião* muito cruel e sanguinária”, “falsa *Religião*” ou “Infiéis” (CHARDIN, 1686/1711, Tomo VII, p. 10). O que nos leva a pensar em como as suas análises relacionavam-se, intrinsecamente, a percepções valorativas a respeito do *Oriente*.

3. A representação entre o particular e o universal

Os dois textos apresentados costuram observações sobre traços particulares aos povos turco e persa, ao mesmo tempo em que atestam características próprias ao ser humano. Nesse processo, a tensão entre o particular e o universal fica muito evidente. Esse problema torna-se ainda mais latente se considerarmos que, já no século XVII, estruturavam-se princípios de organização e condução das ciências, que nos permitem encontrar, entre esses viajantes, o uso de um vocabulário especializado, como “razão”, “prova” e “demonstração” (HARRIGAN, 2008, p. 63). Gerald MacLean chega, inclusive,

a ler Blount pelas lentes do método baconiano, uma vez que a observação e a comparação são citadas, literalmente, por ele, ao longo de seu texto (MACLEAN, 2004, p. 123). Contudo, se é possível encontrar nesses autores um esforço por empregar certos princípios teóricos, métodos racionais e inclinação para atestar a verdade, vemos, de outro modo, que tais parâmetros não ficaram imunes à valoração do *oriental*, o que abre espaço para duas posturas possíveis.

A primeira delas alude ao momento do encontro entre o viajante e a sociedade visitada. Para além da necessidade de construir o texto de modo a torná-lo inteligível para seu leitor, é preciso lembrar que a sociedade estrangeira não era familiar, num primeiro momento, ao próprio viajante. Nesse encontro, a opção por considerar essa sociedade como *diferente* dos europeus não foi incomum. Mas, ainda que o “outro” fosse *diferente*, a comparação era feita sempre por meio de categorias comuns, como a *Raça* (BLOUNT, 1650, p. 155). Dado o pressuposto da diferença, a posição do viajante consistiria na criação, ou aceitação, de um *ethos* europeu e outro *oriental*. E a análise retomada na narrativa hierarquizava o “modo de ser” europeu em relação à natureza *oriental*.

Outra postura buscaria transpor a barreira da inevitabilidade da diferença. Nesse caso, o interesse por conhecer o “outro” teria maior valor do que a diferenciação em relação ao estrangeiro e à iminente hierarquização entre os dois lados, ou seja, o viajante poderia demonstrar uma vontade genuína em observar e descrever a sociedade estrangeira, construindo um conhecimento fundamentado sobre essa sociedade. Como escreve Barbara Shapiro, se “bem relatados”, esses fatos poderiam modificar a “natureza do conhecimento político e econômico”, que criava um novo *corpus* de conhecimento sobre os costumes dos povos (SHAPIRO, 2000, p. 82).

O primeiro componente, contudo, remetia a um problema anterior à elaboração da própria narrativa. A apreensão daquilo que era visto não era feita sem a intromissão do legado cultural de quem observava (HARRIGAN, 2008, p. 53). Mas, ainda que fosse assim, os viajantes acreditavam transportar *dados reais* para a elaboração do texto. O que não se discutia, certamente, é que nesse processo mobilizavam-se recursos interpretativos de seu próprio autor, e que, portanto, não se relacionavam ao *objeto* em si. Esse modo de fazer narrativo nos levaria, em última análise, ao teor de representação evocado nesses relatos. Essa representação, mesmo camuflada de conhecimento empírico, lidava com o exame das diferenças entre “nós” e o “outro”.

O tratamento daquilo que era diferente em relação à Europa tanto se pautava na cultura do viajante, quanto buscava falar a partir do estrangeiro. O primeiro exemplo pode ser encontrado em La Boullaye Le Gouz, que, ao mostrar como eram os sapatos dos persas, diria que “seus sapatos são feitos na forma de nossas galochas (...)” (Apud HARRIGAN, 2008, p. 67). E, sobre a segunda postura, pode-se citar o exemplo do próprio Chardin, que examinou algumas características da sociedade persa, amparando-se na História islâmica ou nos significados das palavras em língua árabe ou persa.

Para lidar com a apreensão e o registro dessas diferenças, e também promover um método “mais uniforme e sistemático” de se registrar e organizar as “matérias de ‘fato’”, a *Royal Society* propôs e difundiu uma série de questões que deveria guiar os viajantes no momento de fazer suas observações (SHAPIRO, 2000, p. 73). Através dessa sistematização de informações, os escritores poderiam se aproximar de um “padrão universal” de conhecimento, ou, menos contingente.

Não pretendo explorar esse problema aqui. Chamo a atenção, apenas, para dois pontos. Ainda que existissem formas de se coletar dados e organizá-los, não podemos esquecer que esses viajantes tanto liam o que outros autores

produziam, quanto faziam parte de uma tradição de pensamento social, na qual o *Levante* ocupava um lugar ambíguo e, não raras vezes, inferior ao da Europa. Portanto, mesmo que os métodos fossem aplicados com rigor, as observações não estavam imunes às percepções culturais de seu autor. A solução que poderia ser aplicada era, além de confrontar uma narrativa com outros textos, a desconfiança em torno de naturalizações sobre os povos muçulmanos.

Ademais, é preciso se perguntar o quanto os novos métodos das ciências que eram pensados, sobretudo, para os fatos naturais, poderiam ser usados para as ciências do homem. É certo que o próprio Chardin, apontado como um “viajante esclarecido” por Ronald Ferrier (1996, p. xii), tenha sido atraído pela abordagem racional crescente das ciências naturais, o que teria influenciado “suas percepções políticas e sociais” (FERRIER, 1996, p. xii). Mas, aqui, vale a questão: um possível apoio nas ciências naturais propiciaria uma abordagem teórica menos afeita à essencialização das diferenças culturais, e mais calcada na percepção do homem enquanto sujeito social? É a presença dessa discussão que buscarei traçar nos autores iluministas.

4. As narrativas de viagem e o Iluminismo

Como notado até aqui, os viajantes europeus que rumaram em direção ao que eles denominaram, na maior parte das vezes, *Levante*, construíram teorias ambíguas, que abrigavam tanto essencializações sobre os muçulmanos, quanto relativizações de suas posições. As imprecisões conceituais ou as próprias contradições verificadas nesses textos dificultam o seu entendimento enquanto uma ciência do homem. Postura que guarda diferenças nítidas em relação à construção teórica dos pensadores iluministas, uma vez que esses autores, preocupados “com o lugar central da razão e da experiência” humanas (ISRAEL, 2011, p. 3), esforçaram-se, certamente, em debater os princípios das ciências do homem e, por conseguinte, em circular suas bases de construção.

Para além da crença de que a “razão temperada por experimentos e experiência” (ISRAEL, 2011, p. 3) poderia conduzir a benefícios sociais, havia o empenho em justificar o que ocorria no mundo ordinário. Não obstante, há que se apontar a própria presença do universalismo como um dos valores iluministas (ISRAEL, 2011, p. 5). Confrontadas com as teorias dos viajantes, aquelas tecidas pelos autores iluministas ampliavam a leitura que opunha o semelhante ao diferente, o que permitia o cultivo de outras formas de pensar o humano. É o tratamento dado por dois desses pensadores às diferenças culturais que pretendo contornar.

À medida que os viajantes produziam suas narrativas, os leitores participavam dessa “ampliação do mundo”. Nesse alargamento das fronteiras culturais, cresciam também as tentativas de compreender esse processo. É, aqui, que se podem encontrar diversas reflexões teóricas sobre as informações veiculadas pela literatura de viagem. As referências a tais viajantes tanto poderiam ser diretas, como veremos em Montesquieu ou, de outro modo, servir como estímulo à construção de uma determinada teoria. Esse último caso pode ser visto em John Locke, especialmente, em “An Essay concerning human understanding” [Ensaio sobre o entendimento humano], publicado em 1690. Outra influência possível do *Essay* seria a obra do filósofo árabe, Ibn Tufayl (c. 1100-85), texto publicado no século XII e traduzido ao latim em 1671 (RUSSELL, 1994).

Um dado curioso, mas importante, da relação de Locke com as narrativas de viagem pode ser corporificado pelo número de citações de relatos de viagem no Tomo I do *Essay*, na edição de 1706. De um total de 16 citações, 15 eram sobre textos de viagem. Considerando-se a obra completa, o número de referências chegava a 18 (PAXMAN, 1995, p. 461). Isso se devia, certamente, à função destacada que tais relatos ocupavam nas posições teóricas

de Locke. De fato, ele “extrapolava as fronteiras intelectuais que a maioria dos pensadores considerava fixas e bem marcadas” (PAXMAN, 1995, p. 461).

Em Locke, o caminho para a certeza deveria abarcar o conhecimento sobre os povos do “Brasil, África, América do Norte, Ásia e Índias Ocidentais”. O seu projeto era sobre o humano, e não sobre os ingleses. Nesse sentido, as suas considerações filosóficas tanto reconheciam a necessidade de expandir a forma de entender a variedade humana, quanto se propunham compreender o que eram os homens coletivamente. Para tais objetivos, os registros de viagem, lidos por ele de forma “voraz”, foram de grande valor (PAXMAN, 1995, p. 463).

Um episódio relatado por Locke ajuda a dimensionar a forma como o pensador lidava com as diferenças. No próprio *Essay*, ele narra o encontro entre o embaixador holandês e o rei de São. Buscando entreter o seu convidado, o embaixador dizia que, no inverno, as águas na Holanda ficavam tão sólidas, que era possível a um homem caminhar sobre elas. Ou, mesmo, um elefante poderia fazê-lo. Ao que o rei respondera “até aqui, eu acreditei nas coisas estranhas que você me contou, porque eu o vejo como um homem sóbrio e justo; mas, agora, eu estou seguro de que você mente” (LOCKE, 1836, p. 502).

Essa situação foi usada por Locke como exemplo para indicar que o julgamento deveria ser feito após se tomarem todos os argumentos favoráveis e contrários. Então, caso ele visse um homem caminhando sobre o gelo, isso seria conhecimento, algo já assentado. Se alguém lhe dissesse que vira um homem na Inglaterra caminhar sobre a água congelada, isso estaria em conformidade com algo possível de acontecer. Mas, se o mesmo episódio fosse contado a uma pessoa nascida entre os trópicos, que nunca presenciara nem ouvira nada parecido, haveria, assim, toda a probabilidade de se basear num testemunho. Considerando que os relatores são em maior número, gozam de maior crédito e não estão interessados em falar de forma contrária à verdade,

então, a “matéria de fato é como encontrar mais ou menos crença” (LOCKE, 1836, p. 502), ou seja, para um homem, que nunca ouvira nada semelhante a esse episódio, o mais seguro dos testemunhos não seria capaz de fazê-lo acreditar.

Como se pode perceber, Locke examina os caminhos possíveis de uma dada situação, não se prendendo à origem dos personagens que aparecem atrelados a ela. O seu sistema de pensamento considerava a existência de um mundo que ia além de sua experiência. Isso abria espaço para que o autor afirmasse sobre as escolhas individuais no tocante à religião. Se “as opiniões e convicções dos outros” tivessem o fundamento da verdade, os homens teriam, então, “razão para serem Pagãos no Japão, Maometanos na Turquia, Papistas na Espanha, Protestantes na Inglaterra, e Luteranos na Suécia” (LOCKE, 1836, p. 502).

Locke dedicou-se, ainda, a tratar a forma como os homens chegavam à ideia de Deus. Ele rejeitava essa noção como sendo inata ao homem, alegando que as impressões que têm os homens sobre Deus são adquiridas pelo pensamento e a meditação, portanto, usando suas faculdades da razão. Nesse capítulo, o autor mencionou, mais uma vez, os “maometanos”, mas, menos para diferenciá-los dos cristãos do que inseri-los no cenário de discussão sobre as religiões monoteístas, que professam, por princípio, as noções de verdade de um Deus. Aqui, os “Turcos” e os Cristãos são lidos a partir da mesma ótica, qual seja, o fato de terem impellido a formação de inúmeras seitas, criando ideias diversas – e, não raro, absurdas – sobre Deus (LOCKE, 1836, p. 44).

Como Locke recusava o conceito de “ideias inatas”², sustentando sua teoria a partir de matrizes do “familiar e não familiar, casos conhecidos e duvidosos, o presente e o passado, o aqui e o distante”, as explicações sobre as

² Para Locke, não havia princípios inatos no homem. Era por meio de suas faculdades naturais [natural faculties] que ele poderia alcançar o conhecimento. (Cf. LOCKE, J. 1836, p. 8-9). Por essa razão, quando Locke afirma que a posição favorável ao inatismo poderia ser encontrada “entre alguns homens”, estava, certamente, criticando, entre outros, René Descartes (1596-1650), que a defendia.

sociedades estrangeiras eram feitas no interior desses pressupostos. Sobre isso, David Paxman mostra que, ao ler numa narrativa de viagem que os Siameses não possuíam a ideia de Deus –, ou, ao menos, como aquela que se poderia encontrar entre os europeus –, Locke não se rende a uma “evidência chocante” do atraso desse povo, e aceita a “autoridade questionável” dos viajantes (PAXMAN, 1995, p. 468). Portanto, vê-se que Locke nem desqualifica o testemunho sobre uma sociedade estrangeira, e nem tenta entendê-la dentro do cenário de valores europeus.

Essa postura guarda diferenças nítidas em relação às teorias sociais e políticas de Montesquieu. O uso de relatos de viagem serviu como motor para suas posições valorativas em relação ao *Oriente*. Esse comportamento pode ser apreendido, principalmente, da obra “L’Esprit des lois” [O espírito das leis], publicada em 1748. Não resta dúvida de que Montesquieu utilizou as narrativas de viagem para compor sua teoria. Uma crítica feita ao autor, contudo, refere-se ao modo como ele serviu-se de tais fontes. O fato é que Montesquieu parece ter escolhido casos que corroboravam suas teses e ignorado informações que as contradiziam (RICHTER, 1977, p. 72). Escrevendo sobre a China, ele “desconsiderou o testemunho dos missionários jesuítas, quando conflitavam com suas teorias, e aceitou o testemunho dos mercadores” (RICHTER, 1977, p. 72). Os soberanos persas ou as instituições da Índia também foram encarados desse modo.

Nesse sentido, Montesquieu entendia que os fatos forneciam pistas sobre a “estrutura interna de governos e sociedades” (RICHTER, 1977, p. 72). Esse princípio poderá ser notado na forma como o autor constrói seu texto, e no uso que faz das informações sobre o *Oriente*. Ao descrever o poder despótico, ele afirmava que “um homem para o qual seus cinco sentidos dizem incessantemente que ele é tudo e que os outros não são nada é naturalmente preguiçoso, ignorante, voluptuoso” (MONTESQUIEU, 2005, p. 28). A

influência de Jean Chardin é visível, afinal, Montesquieu não apenas cita, em nota, o nome de Chardin, como endossa a posição do viajante, ao afirmar que os príncipes são levados, no serralho, “às mais brutas paixões” (MONTESQUIEU, 2005, p. 29). Caminhando para uma explicação geral sobre esses governos – mas, mantendo o serralho como o motor da decadência do império –, Montesquieu estabelece uma “lei de proporcionalidade”. Quanto maior o serralho mais o príncipe sorvia seus prazeres e, por conseguinte, menos se dedicava aos negócios do império.

Essa análise é possível porque Montesquieu aponta a diferença entre leis físicas, de um lado, e leis políticas e morais, de outro. Sendo o homem um animal, ele está sujeito às leis físicas. Mas, como o homem é livre, pode infringir as leis políticas e morais (RICHTER, 1997, p. 66). É em virtude de sua natureza, portanto, que as paixões levam o homem a “ignorar sua razão”. É a mesma lógica usada para tratar o governo. Esse era visto como possuidor de *natureza* e de *princípio*. A natureza é aquilo que faz o governo “ser como é”. Já o princípio é “o que o faz agir”. Se a natureza é sua “estrutura particular”, o princípio é, justamente, as paixões humanas. Não é demais lembrar que as leis relativas aos governos amparavam-se tanto na sua natureza, quanto no seu princípio.

Instituídos esses fundamentos, Montesquieu se põe a explicar quais eram a natureza e o princípio dos governos tratados em sua obra, quais sejam, o republicano [compreendendo a democracia e a aristocracia], o monárquico e o despótico. A natureza de cada um era assim definida:

o governo republicano é aquele no qual o povo em seu conjunto, ou apenas uma parte do povo, possui o poder soberano; o monárquico, aquele onde um só governa, mas através de leis fixas e estabelecidas; ao passo que, no despótico, um só, sem lei e sem regra, impõe tudo por força de sua vontade e de seus caprichos (MONTESQUIEU, 2005, p. 19).

Uma vez estabelecida a natureza dos governos, os princípios seriam daí derivados. Na democracia, era preciso virtude; na aristocracia, a moderação; a honra, na monarquia e, por fim, o temor, no despotismo. Considerando a natureza e o princípio do poder despótico, fica nítido que Montesquieu ratifica as informações dos viajantes, que afirmavam sobre a impossibilidade de um governo republicano no *Oriente* (YOUNG, 1978, p. 396). Esse é o “quadro-moldura” da obra, pois, os livros que seguem desenvolvem as implicações da natureza e do princípio de cada governo. Não deixa de ser curioso, contudo, que no Livro Sexto, o princípio do governo despótico não seja mais o “temor”, e sim, o “terror”. Isso se justifica em razão da natureza desse tipo de governo. Pois, como escreve Montesquieu, “quando lemos nas histórias os exemplos da justiça atroz dos sultões, percebemos, com alguma dor, os males da natureza humana” (MONTESQUIEU, 2005, p. 93).

A partir do rápido quadro apresentado, é possível verificar que, em Montesquieu, a divisão da sociedade humana em “tipos” derivou, com frequência, em uma diferenciação maior entre a Europa cristã e o *Oriente* islâmico. É certo que, na discussão sobre o despotismo, Montesquieu estivesse interessado em tratar os limites do próprio governo monárquico francês, sob as mãos de Luís XIV (1638-1715), o “rei sol”. De todo modo, é inegável o avanço das suas ideias no tocante a fomentar a crença numa divisão estanque, mesmo oposta, entre a Europa e o Leste do Mediterrâneo. Como defensor do governo constitucional e limitado, escreve David Young, “Montesquieu fez menos justiça para com os viajantes, que ele leu, e com os Estados do Oriente Próximo” (YOUNG, 1978, p. 405).

5. Conclusão

No início de sua obra, que relatava a viagem pelas “quatre parties du monde”, de 1648, Vincent Le Blanc (1554-1640?), afirmava que os sábios da Antiguidade passavam “os mais belos dias de sua vida a visitar povos distantes”. Alguns o faziam como um modo de se “aperfeiçoar nas verdades da Moral”, outros, nas “máximas da Política”, e todos para “aprender a viver bem”, de maneira que o mais “ilustre dos filósofos” não buscaria outros discípulos senão os viajantes (HARRIGAN, 2008, p. 107). De fato, o entendimento do que era a viagem, nesse momento, passava pelo desejo de conhecer as sociedades estrangeiras. E parece-me que é possível mesmo encontrar uma vontade genuína em relatar uma cultura diferente daquela vista na Europa. Ainda que fosse assim, muitos desses viajantes-autores assumiam suas posições religiosas, culturais e políticas. Tornavam seu texto permeável a considerações que iam desde anotações sobre diferenças no modo de vestir, até a posições mais estáveis, declarando a superioridade dos cristãos ou da Europa frente o *Levante*.

Em virtude dessa ambiguidade dos textos, é preciso cautela na sua leitura, evitando encará-los do mesmo ponto de vista, o que resultaria em generalizações pouco adequadas à complexidade temática desses autores. Também por isso, parece difícil enxergar nessas narrativas uma reflexão filosófica sistematizada e teoricamente replicável. Isso pode ser explicado, ao menos, por duas razões. Não encontramos nesses autores a inclinação para construir uma teoria uniforme sobre o *Levante*. De igual maneira, essas narrativas estavam preocupadas com o valor daquilo que era visto, de modo que as anotações poderiam ser desordenadas e confusas o bastante quanto o percurso mesmo de quem viajava.

Pelo século seguinte, a autoridade desses viajantes ampliou-se de tal maneira, que J-J. Rousseau escreveria “o joalheiro Chardin, que viajou como

Platão, não deixou nada a ser dito sobre a Pérsia” (Apud YOUNG, 1978, p. 395). Contudo, se, por um lado, o uso das fontes de viagem pelos pensadores iluministas tornou-se evidente, estimulando reflexões que se embasavam na diversidade, mas que não a essencializavam – como vimos em Locke –, houve posturas contrárias. Nesses casos, as vicissitudes da viagem nem sempre foram consideradas no processo de construção das ciências do homem, como pudemos notar em Montesquieu. Nesse sentido, a ambiguidade das teorias dos viajantes abria espaço a um pensamento mais organizado sobre o *Oriente*. Nesse processo, ideias melhor delineadas sobre os muçulmanos eram ressaltadas. O que nos leva a acreditar que, nesses casos, a particularização do *Oriente* se sobrepunha ao universalismo tantas vezes defendido pelo Iluminismo.

Referências

- ADAMS, P. G. *Travel literature and the evolution of the novel*. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983.
- AMES, G. J.; LOVE, R. S. (ed.). *Distant Lands and Diverse Cultures: The French Experience in Asia, 1600-1700*. USA: Greenwood Press, 2003.
- BAUDIER, M. *Histoire generale du serrail et de la cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs*. 2ª ed. Paris: La Boutique d'Angelier, 1631.
- BENT, J. T. (ed.). *Early Voyages and Travels in the Levant: The Diary of Thomas Dallam, 1599-1600*. London: Hakluyt Society, 1893.
- BLOUNT, H. *A Voyage into the Levant*. 4ª edition, London: Printed by R.C. for Andrew Crooke, 1650.
- BORCHERT, D. M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Reference USA, 2006.
- CHARDIN, J. *Voiage du Chevalier Chardin en Perse & aux Indes Orientales*. Amsterdam: Chez Jean Wolters & Ysbrand Haring, 1686; 1711.
- FERRIER, R. W. *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire*. London: I. B. Tauris, 1996.
- HARRIGAN, M. *Veiled Encounters. Representing the Orient in 17th-Century French Travel Literature*. Amsterdam and New York: Editions Rodopi, 2008.
- Diálogos (Maringá. Online), v. 17, n.2, p. 479-503, mai.-ago./2013.

- HOURANI, A. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- ILLIFFE, R. Foreign bodies: Travel, empire and the early Royal Society of London. *Canadian Journal of History*, v. XXXIII, p. 357-385, Dec. 1998.
- ISRAEL, J. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press, 2011.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. 27^a edition. London: Printed for T. Tegg and Son, 1836.
- MACLEAN, G. *The Rise of Oriental Travel*. English Visitors to the Ottoman Empire, 1580–1720. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PAXMAN, D. B. Adam in a Strange Country?: Locke's Language Theory and Travel Literature. *Modern Philology*. Chicago: The University of Chicago, 1995. p. 460-481.
- RICHTER, M. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*. Tomo 1. Campinas: Papirus, 1994.
- ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Edusc, 2001.
- RUSSELL, G. A. (ed.). *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- SAID, E. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SHAPIRO, B. J. *A culture of fact, England 1550-1720*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2000.
- YOUNG, D. Montesquieu's View of Despotism and His Use of Travel Literature. *The Review of Politics*, v. 40, n. 3, p. 392-405, jul. 1978).

