

# DANTE E O ORIENTE: AS “INVASÕES BÁRBARAS” E O CÂNONE OCIDENTAL

*Dante and the Orient: the “barbarian invasions” and  
the occidental canon*

Andréa Dore<sup>\*</sup>

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a presença do Oriente na obra de Dante Alighieri, destacando suas possíveis fontes e motivações. Sua obra, sobretudo *A divina comédia*, é compreendida como um cânone da cultura cristã ocidental e por meio dela é possível apontar a transmissão de uma tópica, que se perpetuará nas filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, que considera as regiões orientais como o berço da humanidade. Aliado a esta leitura, este texto discute a definição que Edward Said possui de Orientalismo, para cuja construção a obra dantesca teria contribuído, e a opõe a outras possibilidades de interpretação trazidas pela obra de Miguel Asín Palacios, historiador e filólogo espanhol, que no final dos anos 1920 publicou uma tese sobre as influências da cultura muçulmana em *A Divina Comédia*. Este diálogo com a cultura islâmica visa problematizar a complexidade das trocas que marcam a construção dos textos canônicos.

*Palavras-chave:* Dante Alighieri; Orientalismo; cânone; Miguel Asín Palacios; cultura muçulmana.

\* Departamento de História - UFPR.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the presence of the East in Dante Alighieri's writings, looking for his possible sources and motivations. His works, mainly the *Divine Comedie*, are understood as a canon of the Christian occidental culture and through them is possible to point the transmission of an idea, conceived by the philosophies of history in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, which considers the eastern regions as the humanity cradle. In this context, two interrelated topics will be discussed: first I will focus on the notion of Orientalism, defined by Edward Said, for which construction the Dante's works would have contributed, and then opposes it to others interpretations such as the thesis of Islamic culture in the *Divine Comedie* which was written by the Spanish philologist, arabist and historian Miguel Asín Palacios. This debate, focused in the Islamic culture, presents the complex changes which involved the construction of canonic texts.

**Key-words:** Dante Alighieri; Orientalism; canon; Miguel Asín Palacios; Islamic culture

## *Introdução*

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a presença do Oriente na obra de Dante Alighieri, apontando suas possíveis fontes e motivações. A obra de Dante, e não somente *A divina comédia*, é compreendida como uma poderosa construção de síntese da mentalidade medieval e elementos do pensamento moderno. Neste sentido, essa análise breve busca apontar em seus textos a transmissão de uma tópica, que se perpetuará nas filosofias da história – e no pensamento filosófico mais abrangente – dos séculos XVIII e XIX: a que considera as regiões orientais como o berço da humanidade.

Ao mesmo tempo e a corromper a linearidade desse pensamento, o cânone da cultura ocidental – que, em outros momentos, teríamos dito universal –, que seguramente *A divina comédia* representa, é posto em diálogo com a cultura islâmica, também ela inserida no conceito de Oriente. As influências muçulmanas na obra dantesca chamam atenção para a complexidade das trocas que marcam a construção dos textos canônicos. Parto aqui da argumentação de Terry Eagleton ao discutir a relação entre o individual e o universal e o seu papel na constituição dos cânones.

O que a própria Cultura [o autor escreve em maiúscula, no sentido de “alta cultura”, “uma noção de cultura debilitantemente ampla”, em oposição a “cultura”, “desconfortavelmente rígida”] estima não é o particular, mas algo muito diferente, o indivíduo. Com efeito, ela vê uma relação direta entre o individual e o universal. [...] A Cultura é em si mesma o espírito da humanidade individualizando-se em obras específicas; e o seu discurso liga o individual e o universal, o âmago do eu e a verdade da humanidade, sem a mediação do historicamente particular. [...] A alta cultura estabelece assim um circuito direto entre o individual e o universal, desviando-se ao fazê-lo de todos os particulares arbitrários. O que mais é o cânone artístico senão uma coleção de obras irredutivelmente individuais que revelam, na sua própria unicidade, o espírito comum da humanidade?<sup>1</sup>

A motivação das reflexões contidas neste artigo vincula-se à busca de releituras que os textos da Antigüidade clássica proporcionam, mas também, de forma mais específica, do interesse em discutir as obras literárias livrando-as do isolamento ao qual a função de cânone as condena. Como afirmam Gallagher e Greenblatt, trata-se de “levantar questões sobre a originalidade na arte, o status do ‘gênio’ como termo explicativo”<sup>2</sup> e colocar as obras de arte canônicas em relação com outros trabalhos.

## *Pontes para o Oriente*

À época de Dante, na segunda metade do século XIII, a Europa vivia o que Leo Olschki chamou de a “moda asiática”<sup>3</sup>, que, mesmo mais

1 EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 85. Para a diferenciação entre Cultura e cultura, ver p. 51-53.

2 GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. *A prática do novo historicismo*. Bauru, SP: Edusc, 2005, p. 21.

3 OLSCHKI, Leo. “Dante e l’Oriente”. *Il Giornale Dantesco*, vol. XXXIX, Nuova Serie - Annuario Dantesco, IX. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1936, p. 68.

restrita do que a “moda árabe”, marcou aquele século como o mais rico em informações sobre o Oriente, principalmente para os italianos. Considerando-se o Oriente no sentido mais amplo – e assim fluido e impreciso, de não-cristão –, essa moda se baseava no interesse despertado pela Ásia a partir da divulgação das histórias de Alexandre, o Grande, das lendas de São Tomé e do Preste João, das narrativas de comerciantes e missionários e das impressões deixadas pelos mongóis após sua passagem pela Europa Oriental. Da mesma forma, as notícias produzidas pelos cruzados aguçavam a curiosidade pelo Oriente Próximo<sup>4</sup>. Como afirma Magalhães Godinho, quando se inicia o século XIII, os ambientes, no interior da cristandade, que conheciam o latim podiam dispor “de um capital científico ornado de cultura indiana, persa e muçulmana que contrasta com a herança latino-medieval feita de fantasias e incertezas”<sup>5</sup>. Ele cita como exemplo a aritmética e a álgebra indo-muçulmanas, a geometria de Euclides, a astronomia de Ptolomeu, as cartas astronômicas judaico-muçulmanas e os tratados ou livros de astrolábio.

As notícias que chegavam ao Ocidente, tendo em vista a complexidade e a diversidade que caracterizam esses espaços, assim como a tentativa de reunir vários elementos num mesmo conceito, dito oriental, eram muitas vezes contraditórias. Na perspectiva dantesca, podemos privilegiar duas geografias neste vasto Oriente: a Ásia e o Oriente muçulmano, ou Oriente Médio.

Como fonte de informação precisamente sobre a Ásia, a Europa dispunha na época de Dante de textos de viajantes e missionários na Ásia Central, publicados na encyclopédia de Vincent de Beauvais (1190-1264), *Speculum majus*, que incluía a relação de Giovanni di Pian del Carpini, missionário franciscano enviado à Ásia central, e da obra de Roger Bacon,

4 Sobre a construção do “Oriente” é imprescindível a obra de Edward Said. *O Orientalismo*, de que voltarei a tratar neste texto. A respeito de São Tomé (ou São Tomás), ver THOMAZ, Luis Filipe F. R. “A lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa”, *Lusitânia Sacra*, 2ª série, v. 3, 1991, p. 349-418; sobre sua “chegada” ao México, LAFAYE, Jacques. “Santo Tomás-Quetzalcóatl, apóstolo de México”. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional em México*. México, FCE, p. 260-297; e para o Brasil, HOLANDA, Sérgio Buarque. “Um mito luso-brasileiro”. *Visão do paraíso*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 108-129. O Preste João e seu reino também migram para diferentes espaços, como se lê em: SANCEAU, Elaine. *Em demanda do Preste João*. Porto: Civilização, 1983.

5 *Les Découvertes XVe - XVIe: une révolution des mentalités*. Paris: Autrement (“Série Mémoires”), 1990, p. 10.

*Opus majus*, que publicou a narrativa de viagem de Guillaume de Rubrouck, também este enviado por Luis IX, São Luís, da França, à corte mongol. Adiciona-se ainda a ampla difusão do livro de Marco Polo, escrito em francês sob o título *Le devisement du monde*. Outras duas obras sobre a Ásia, eruditas neste caso, circulavam pela Europa, das quais Dante seguramente tinha conhecimento: o *Tesoro*, de seu mestre Brunetto Latini, e a *Composizione del mondo*, de Ristoro d'Arezzo.

No caso específico da Índia, as fontes para a composição de um imaginário monstruoso, povoado pelos Arimaspes, seres de um só olho, os Astomes, sem boca que se alimentam de maçãs selvagens, os Blemmyes, sem cabeça, com os olhos nos ombros, ou ainda pelos Sciapodes, com uma só perna e muito velozes, seriam Heródoto, e antes dele Hecateu de Mileto, que por sua vez teria como fontes o próprio imaginário indiano. No mundo romano, a tradição prosseguiu com Solinus, no século III d.C., Isidoro de Sevilha no século VII, e depois Gervais de Tilbury e Gauthier de Metz, no século XIII, e mais tarde com Pierre d'Ailly, cuja obra data de 1410. Toda essa iconografia, segundo Weinberger-Thomas, deveria suscitar “o sentimento ambíguo de horror e fascinação que marca toda a história do olhar ocidental sobre essa região da Ásia”<sup>6</sup>.

Baseado em fontes tão diversas e aliado à curiosidade pessoal, qual imagem teria Dante desse inapreensível mundo oriental? Os comentaristas se dividem quanto à profundidade e à extensão de suas informações. Considera-se, a princípio, que seu conhecimento, mesmo sendo alimentado por lendas e fantasias, ganhava em sobriedade devido à sua erudição. Segundo Giuseppe Gabrieli, a verdadeira geografia oriental em *A divina comédia* limita-se aos países e regiões às margens do Mediterrâneo, abrangendo os lugares, e particularmente as escalações mais importantes por razões literárias ou históricas, a partir de fontes bíblicas e greco-romanas: antes de tudo os Lugares Santos, a Palestina e cidades mencionadas no Antigo e Novo

6 WEINBERGER-THOMAS, Catherine. Introduction. *Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales. L'Inde et l'imaginaire*. Paris: Editions de l'EHESS, 1988, p. 15. Em textos da tradição budista se encontram figuras semelhantes às que vão povoar a Índia no imaginário do Ocidente medieval. Ainda sobre as imagens do monstruoso no Oriente, ver o artigo mais geral de BURKE, Peter. Estereótipos do outro. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 153-174.

Testamento<sup>7</sup>. Para Olschki, no entanto, exclui-se do conceito de Oriente para Dante a Terra Santa, no sentido geográfico e espiritual, uma vez que o poeta não poderia incluir em uma categoria geográfica a terra e povo a quem Deus se revelou<sup>8</sup>.

A Ásia podia ser, em primeiro lugar, e muito simplesmente, o Levan-te, local onde nasce o sol, pelo que se lê quando Dante retoma a vida de São Francisco de Assis:

Di questa costa, là dov'ella frange  
piú sua rattezza, nacque al mondo un sole,  
come fa questo tal volta di Gange.  
Peró chi d'esso loco fa parole,  
non dica Ascesi, chè direbbe coto,  
ma Oriente, se próprio dir vole

Onde o declive menos agro desce  
Nasceu ao mundo um sol tão luminoso,  
Como o que ao Ganges às vezes esclarece.  
Desse lugar quem fale portentoso  
Não diga Assis, que pouco declara:  
Chame Oriente o berço glorioso<sup>9</sup>  
(*Paraíso*, XI, 49-54)

Mas o continente asiático possuía, igualmente, uma importância histórica, a ele atribuída já na Antigüidade, pela qual a humanidade teria ali sua origem. No tratado *Da eloquência em língua vulgar (De vulgari eloquentia)*, composto provavelmente em 1305, Dante escreve:

E a primeira raiz da propagação humana foi plantada nas terras do Oriente, e de lá nossa propagação se difunde por todas as partes multiplicando amplamente os seus ramos, para atingir os confins ocidentais, foi então que pela primeira vez criaturas racionais beberam nos rios de toda a Europa, ou pelo menos em alguns<sup>10</sup>.

Dante não se refere aqui ao Paraíso terrestre, local encoberto e nômade, que da Ásia migrou para o Novo Mundo, mas ao continente asiático como berço da humanidade, perspectiva de longa tradição e de profun-

7 Ver GABRIELI, G. *L'Oriente nella “Divina Commedia”*. Estratto dagli “Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani”, s.l., Istituto di Studi Romani, 1938-XVI, p. 5.

8 Ver OLSCHKI, op. cit., p. 66.

9 É interessante notar que o tradutor inclui o aposto “berço glorioso” ao se referir ao Oriente, mesmo que o texto original não o faça nesta passagem. Utilizo aqui a tradução de Xavier Pinheiro.

10 Para o texto em italiano ver Dante Alighieri, *Opere minori*, Tomo II - *De Vulgaria Eloquentia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Milano - Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1979.

das conseqüências<sup>11</sup>. Em boa medida, é nessa tradição que se fundamentarão o projeto civilizador ocidental e as filosofias da história secularizadas que lhe darão sustentação.

No que diz respeito aos habitantes da Ásia, podemos ler que a condenação ou salvação de personagens históricos, conforme prevista em *A divina comédia*, indica que Dante considerava possível que um indivíduo, mesmo sem o conhecimento do cristianismo, obtivesse a graça divina. No *Paraíso* encontram-se o hebreu Davi, o imperador pagão Trajano e Rifeo, herói troiano pré-cristão. Para este último caso, Thomas Hahn cita a interpretação de Benvenuto de Imola, do século XIV, que sustenta que Rifeo representaria, na visão de Dante, o papel da providência e da graça em relação ao mérito humano. Esse personagem reuniria todas as características para encarnar a dimensão da graça divina: “Como pré-cristão, ele é separado pelo tempo, como oriental é separado pelo espaço e como pagão é separado pela fé”<sup>12</sup>. Sua presença no *Paraíso* revelaria o julgamento favorável de Dante a respeito do destino dos gentios dignos e merecedores de salvação. Rifeo e Trajano seriam ainda “salvos” por serem vistos como ancestrais do povo romano, os quais não estariam desprovidos de uma “luz divina”<sup>13</sup>.

A noção de Oriente torna-se assim menos precisa, uma vez que Dante “concede” a salvação aos não cristãos e cita individualmente alguns homens que viveram nessas condições, mas em solo europeu ou do Oriente Médio. No entanto, quando ele afirma que a salvação pode ser obtida por todos os homens, vivendo ou não no conhecimento da doutrina cristã, desde que fiéis a valores nobres, é ao povo indiano, ou seja, ao solo asiático que ele se refere. Lê-se no Canto XIX do *Paraíso*:

11 Em seu artigo, Olschki descreve esse aspecto da tradição em que o Paraíso Terrestre é localizado em algum ponto da Ásia. Ver OLSCHKI, op. cit. e do mesmo autor: *Storia Letteraria delle scoperte geografiche: studi e ricerche*. Firenze, 1937. Sobre esse aspecto, incontornável é o livro de Sérgio Buarque de Holanda, que analisa a transferência desse paraíso da Ásia para a América a partir do final do século XV: *Visão do Paraíso*, op. cit.

12 HAHN, T.O'H. I ‘gentili’ e ‘un uom nasce a la riva de l’Indo’ (*Par. XIX*, vv. 70 sgg.). *L’Alighieri*, anno XVIII, nº 2, Roma, 1977, p. 6.

13 VITTO, Cindy L. *The virtuous Pagan in Middle English Literature*. Diane Publishing, 1989, p. 47.

chè tu dicevi: ‘Un uom nasce alla riva dell’Indo, e  
quivi non è chi ragioni  
di Cristo nè chi legga nè chi scriva;  
e tutti suoi voleri e atti boni  
sono, quanto ragione umana vede,  
sanza peccato in vita od in sermoni.  
Muore non batezzato e sanza fede:  
ov’è questa giustizia che ‘l condanna?  
ov’è la colpa sua, se ei non crede?’

Junto ao Indo - tua mente assim dizia -  
Um varão vem à luz: de Cristo o nome  
Nem por voz, nem por letras conhecia.  
“Os feitos e desejos são desse homem”  
Bons no quanto julgar à razão cabe;  
Em pecar ditos e atos não consome.  
Quando sem fé e sem batismo acabe,  
Há justiça em ser ele condenado?  
Pode ter culpa quem não crê, não sabe?  
(*Paraiso*, XIX, 70-78)

Na avaliação de Hahn, esse exemplo retoma justamente uns dos problemas centrais do grande poema, já presente desde a entrada de Virgílio e dos encontros no Limbo (Sócrates, Plantão, Catão...), e que prossegue com a representação da salvação dos homens citados acima. Tratando-se de um tema tão difícil, por que Dante escolhe o homem da Índia para representá-lo? Alguns comentários respondem a essa questão, afirmando que a Índia simboliza nesse caso as regiões limites do mundo, reunindo todos os homens que se encontram distantes da influência do cristianismo.

Para explicar a escolha dantesca, no entanto, Hahn apela para o que chama “tradição indiana” da Idade Média, ou seja, a dita “moda asiática”. O ponto mais importante consistiria na declaração explícita de que os indianos merecem a compreensão especial do cristianismo por causa de sua excepcional fidelidade. Essa explicação é, em linhas gerais, partilhada por Olschki em seu artigo. Dante utilizaria os povos da região do Indo para significar os habitantes do Oriente mais remoto, aos quais falta qualquer noção da fé cristã. A escolha, no entanto, não seria casual, uma vez que Dante poderia ter-se inspirado em alguma antiga referência. A *carta do Preste João*, divulgada por toda a Europa, já havia disseminado a crença de que nas regiões mais extremas da Ásia viveriam “fora da fé povos inteiros de vida virtuosa e de costumes honestos”<sup>14</sup>. A obra de Marco Polo, por sua grande difusão, teria sido também responsável pela cristalização dessa imagem. Chegando à cidade que ele nomeia Lar, Marco Polo conta:

Lar é uma província para Poente, deixando para trás o lugar onde jaz o corpo do Apóstolo São Tomé. Nasceram nessa

14 OLSCHKI, “Dante e l’Oriente”, op. cit., p. 79.

província todos os brâmanes do orbe, e foi ali sua origem. Esses brâmanes são os melhores mercadores do mundo, os mais leais e honrados, nunca mentem e antes querem morrer do que faltar à verdade<sup>15</sup>.

Em uma outra versão do *Livro das maravilhas*, Marco Polo conta a história de Sagamoni Burcan, Buda, e conclui: “É certo que se tivesse sido cristão, teria sido um grande santo, como Nossa Senhora Jesus Cristo”<sup>16</sup>. Olschki recorda que em a *Historia mongolorum*, do frei Giovanni di Pian del Carpine, também os chineses são representados como um povo ao qual apenas o batismo faltava para ser moral e teologicamente cristão<sup>17</sup>.

Encontram-se aqui duas idéias complementares. A primeira delas, que Dante incorpora da tradição medieval e de textos da Antigüidade, indica que a humanidade teve seu início no Oriente. A nutrir essa convicção, há uma segunda idéia, a de que nessas regiões orientais viveriam indivíduos virtuosos, nobres e sábios, dignos da admiração dos homens e da graça divina.

15 POLO, Marco. *O livro das maravilhas*. Trad. Elói Braga Júnior. Porto Alegre: L&PM, 1996, cap. 178, p. 215. As edições do relato de Marco Polo são numerosas e bastante diferentes entre si. A primeira edição portuguesa data de 1502: *O livro de Marco Polo. O livro de Nicolau Veneto. Carta de Jerônimo de Santo Estevam*, conforme impressão de Valentim Fernandes, introdução e índices de Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922, com três fac-símiles da edição de 1502. Utilizo aqui a edição brasileira mais recente, uma vez que, mesmo abreviada em alguns trechos, responde às intenções deste artigo. Sobre a passagem citada, os comentaristas do texto de Marco Polo fazem duas observações. A primeira diz respeito à província de Lar. Stéphane Yerasimos explica que essa região, que corresponde ao Gujarat, ou seja, ao noroeste da Índia atual, não pode equivaler à localização fornecida por Marco Polo. Ele sugere que a província citada pelo viajante seja localizada no interior da costa sul de Coromandel, na região de Madura. A outra observação é sobre os brâmanes comerciantes. Pela descrição, tratam-se de brâmanes realmente, mas seu qualificativo de comerciantes, que Yerasimos não consegue explicar, parece indicar uma confusão com os *baneanes*, uma casta de mercadores do Gujarat. Ver POLO, Marco. *Le devisement du monde. Le livre de merveilles*. II. Introduction et notes de Stéphane Yerasimos. Paris: La Découverte, 1991, p. 447s.

16 POLO, Marco, op. cit., tradução de Elói Braga Jr., cap. 179, p. 219.

17 Ver OLSCHKI, op. cit., p. 80. Não só os habitantes da Índia, mas também suas paisagens aparecem na obra de Dante. Para descrever a árvore mítica de seu Paraíso Terrestre, ele recorre à imagem das exuberantes florestas indianas. Segundo Eugène Lévéque, a alegoria da floresta e dos animais ferozes teria sua fonte no *Mahâbhârata*, assim como nas fábulas budistas. Ver *Les mythes et les légendes de l'Inde et de la Perse...*, Paris: Eugène Belin, 1880, p. 505.

A tópica do início da humanidade no Oriente estaria vinculada ao outro tema, que, segundo Weinberger-Thomas, junto com as monstruosidades, formaria a imagem arquetípica da Índia: o tema da sabedoria. Esta outra Índia remete à espiritualidade, aos “filósofos nus” descritos por Estrabão a partir das informações de Onesicrite, piloto da frota de Alexandre. Na Idade Média, esses homens se transformaram nos “piedosos brâmanes”, numa versão “sábia” do bom selvagem<sup>18</sup>. Dessa crença surgiram dois tipos diferentes de estratégias adotadas pelos europeus em relação aos brâmanes. Tentou-se, de um lado, o processo de naturalização dos brâmanes por meio de duas vias: na primeira fez-se com que entrassem na História (bíblica, seguramente), ligando-os à descendência de Noé, primeiro pela linhagem de Sem, seu filho, por meio dos escritos de Flávio Josefo, depois pela linhagem de um dos outros dois filhos, Cam e Japhet. A segunda via consistiu em associar os brâmanes aos pagãos sábios da Antigüidade, Pitágoras e Platão, sobretudo, cujas doutrinas apresentam muitos pontos em comum com a bramânica. Independentemente das conclusões dos debates em torno dessa filiação ocorridos ainda no século XVIII, o essencial é que “a ‘pitagorização’ dos brâmanes permite à Europa lançar uma ponte entre esses ‘Pagãos de lá’ e ‘nós’”, mantendo, no entanto, “uma distância, um guarda-corpo, entre a alteridade ameaçadora de um universo exótico mergulhado nas trevas do paganismo e o horizonte cristão”<sup>19</sup>.

De outro lado, uma outra estratégia foi desenvolvida em relação aos brâmanes, visando, desta vez, sua exclusão. Tratava-se de denunciar o abismo que os separava de seus ancestrais e os condenava a serem homens degenerados. Encarnavam, desta forma, para os homens de fé – e as missões jesuítas no Oriente muito contribuíram para essa visão –, a tirania de uma falsa religião, marcada por práticas atrozes e grosseiras. Para os homens de razão, por sua vez, pensadores franceses como Fontenelle, Voltaire ou Diderot, eles encarnavam o despotismo sagrado de um clero que mantinha o povo na ignorância<sup>20</sup>.

18 WEINBERGER-THOMAS, op. cit., p. 16-19.

19 Ibid., p. 18.

20 Ibid., p. 18-19.

Nos séculos seguintes, essas interpretações colocariam esta parte do mundo, assim como seus habitantes, num estágio inicial – e superado – da evolução humana. Segundo Fernando Catroga, foi na segunda metade do século XVIII, a partir do *Essai sur les moeurs* (1756), de Voltaire, que se passou a compreender a História (Universal) como um processo universalizador, protagonizado pela Europa. No que diz respeito ao Oriente, essa História, aliada ao Progresso (também em maiúscula), o colocava como um passado a enaltecer, mas irremediavelmente decadente e estático, estando certos povos, como os chineses e os indianos, condenados “a serem meros degraus necessários à emergência dos portadores do futuro”<sup>21</sup>.

Espaço parado no tempo; diferentes autores ocidentais, de diferentes inclinações filosóficas, repetiram a mesma leitura do Oriente. Para Giambattista Vico, “a raça ímpia de Sem” espalhou-se pela Ásia Oriental, após a dispersão do gênero humano a partir da Mesopotâmia, seguindo as mesmas premissas que Dante apresenta em *Da eloquência em língua vulgar*<sup>22</sup>. E afirma que “é claramente comprovado que no Oriente se iniciou todo o gênero humano”, sendo por ação dos fenícios sua dispersão pelas diferentes partes do mundo. Herder, cuja admiração pelo Oriente será em seguida acentuada pelos românticos, nomeadamente Goethe, repete em vários momentos a armadilha da qual a Ásia foi vítima. Tratava-se da tradição, “em si uma excelente instituição da natureza”, mas que pode cercear a faculdade de pensar, “impedindo todo o progresso da razão humana [...], então ela é o verdadeiro ópio do espírito. [...] A grande Ásia”, afirma o filósofo, grande opositor dos propósitos universalizantes dos iluministas, “mãe de todo o esclarecimento intelectual da parte habitada de nosso planeta, ingeriu deste doce veneno e dele deu muito a beber a outros”<sup>23</sup>.

As três etapas de evolução da liberdade, segundo Hegel, colocam o Oriente em um estágio inicial em que o despotismo só permite a liberdade de um só. Em seguida viria a liberdade e o reconhecimento de uns poucos,

21 CATROGA, Fernando. A história começou a Oriente. *O orientalismo em Portugal. Séculos XVI-XX*. Lisboa: CNCDP / Inapa, 1999, p. 199.

22 VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Trad., prefácio e notas de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 334.

23 In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 46-47.

como na Grécia e no Império Romano. Na jornada da Humanidade em direção ao Ocidente, caberia ao estado germânico o terceiro estágio, em que todos são reconhecidos. Filosofias da história do século XX, de inspiração hegeliana, deram continuidade a essa jornada. Com Alexandre Kojève, nos anos 1930, e depois com Francis Fukuyama, em 1989, os Estados Unidos representariam o momento e o espaço de maior liberdade<sup>24</sup>.

Ainda no início do século XX, Max Weber, ao traçar a ética econômica das religiões universais, descrevia dois tipos de profecias, responsáveis por proporcionar uma base religiosa. “A primeira [a profecia exemplar] mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-estática. A segunda [a profecia emissária] dirige suas *exigências* ao mundo em nome de um deus”. Assim, seguramente, no Ocidente, “a atitude do ascetismo ativo conservou, repetidamente, a supremacia sobre o misticismo contemplativo e o êxtase orgiástico e apático”, enquanto “a concepção de um ser supremo e estático, defendida pela profecia exemplar, dominou a religiosidade indiana e chinesa”<sup>25</sup>.

Mesmo nos botequins de Coimbra, a Índia era o passado. Catroga cita Eça de Queirós, que ali evocava a Índia como parte da “preocupação ansiosa das origens”<sup>26</sup>. Parece pertinente concluir com Weinberg-Thomas:

Tudo se passa como se a observação direta dos fatos que a abertura da rota marítima do Tejo ao Ganges no final do século XV favorece e o acesso aos grandes textos da civilização indiana graças ao nascimento do orientalismo, três séculos mais tarde, não tivessem modificado sensivelmente a imagem da Índia legada pelos Antigos<sup>27</sup>.

24 Ver CATROGA, Fernando. *Fim da História ou das Filosofias do fim da História. Caminhos do fim da História*. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 139-162.

25 WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. *Ensaios de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, [1963], p. 328-329.

26 QUEIRÓS, Eça de. *Notas contemporâneas... apud* CATROGA, A história começou a Oriente, Op. cit., p. 197.

27 WEINBERGER-THOMAS, Op. cit., p. 11.

## *O Oriente muçulmano*

A relação de Dante com o mundo muçulmano, o outro Oriente ao qual aqui me refiro, não é menos complexa. Entre o início do cristianismo apostólico e os séculos das Cruzadas, um longo período de quase mil anos está ausente na obra de Dante, ausência que se interrompe apenas com a presença do Islamismo e de Maomé.

A análise pode ser dividida em dois momentos, referentes a duas passagens do poema: um primeiro encontro no Limbo e a breve entrevista com Maomé no *Inferno*. No século de Dante, falar dos muçulmanos significava falar das Cruzadas, e o que se verifica é um número bastante reduzido de referências a essa aproximação do Ocidente cristão com o Oriente Médio dominado pelo Islã. A figura mais importante envolvendo as Cruzadas e presente na obra de Dante é, no entanto, um sultão muçulmano: Saladino (*Inferno*, IV, 129).

Ele é colocado por Dante no Limbo, local onde estão as crianças mortas antes do batismo ou indivíduos que viveram sem o batismo mas de forma virtuosa. Saladino difere dos outros heróis citados no mesmo espaço “pré”-infernal – como Platão, Sócrates, Hipócrates e Euclides, entre muitos outros – porque viveu fora da fé cristã, enquanto os outros nasceram antes da vinda de Cristo. Segundo Olschki, a presença de Saladino é uma prova do forte sentimento da virtude humana presente em Dante, que não atribui consequências eternas ao fato de que esse soberano foi um herói muçulmano da terceira Cruzada e o conquistador de Jerusalém. “Diante da grandeza humana, personalizada nesse herói, os conceitos de oriente e de ocidente, de antigüidade clássica e de atualidade muçulmana, de paganismo pré-cristão e de cismática secessão desaparecem diante da eternidade”<sup>28</sup>, escreve. Junto com esse herói estão Avicenna e Averroés. Para Dante eles não seriam nem muçulmanos nem heréticos, mas *spiriti magni* e sua contribuição não estaria ligada à revelação da fé, “mas como incremento ao intelecto humano”<sup>29</sup>.

28 OLSCHKI, Op. cit., p. 87.

29 Ibid., p. 89.

A segunda passagem, e a mais citada quando se aponta a presença islâmica na obra de Dante, é a que relata o encontro do poeta com Maomé e seu sobrinho Ali, no *Inferno*. O Profeta é colocado no nono compartimento, onde se encontram os semeadores de cismas e de escândalos civis e religiosos.

guardommi, e con le man s'aperse il petto,  
dicendo: “Or vedi com'io dilacco!  
vedi come storpiato è Maometto!  
Dinanzi a me sen van piangento Alf,  
fesso nel volto dal mento al ciuffetto.  
E tutti li altri che tu vedi qui,  
seminator di scandalo e di scisma  
fur vivi, e però con fessi cosí

Eis me encara e me diz, abrindo o peito:  
“Vê como eu tenho lacerado o seio!  
Mafoma sou, quase pedaços feito;  
Antecede-me Ali, que se lamenta:  
Do mento à testa o rosto lhe é desfeito.  
Todos, que a dor aqui tanto atormenta,  
De escândalos, de cismas inventores,  
Fendidos têm, qual vês, pena cruenta.”  
(*Inferno*, XXVIII, 29-36)

Há muitas interpretações a respeito das razões que teriam levado Dante a retratar o Profeta Maomé dessa maneira. Começo pela leitura de Edward Said, uma vez que, em seu estudo *O Orientalismo*, insere Dante num grupo que, ao lado de Ésquilo, Victor Hugo e Karl Marx, integraria o “orientalismo”, entendido como “estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e (a maior parte do tempo) ‘o Ocidente’”<sup>30</sup>. Dante é, assim, lido como um cânone ocidental, partícipe na formação da idéia que o Ocidente construiu a respeito do Oriente. Said comenta a passagem de Maomé:

Maometto aparece no canto 28, do Inferno. Está localizado no oitavo de nove círculos do Inferno, na zona das dez Bolgias de Maleboge, um círculo de lígubres fossos que rodeiam a fortaleza de Satã no Inferno. Assim, antes que Dante chegue a Maomé, ele passa por círculos que contêm pessoas cujos pecados são de uma ordem inferior: os luxuriosos, os avarentos, os glutões, os hereges, os irados, os suicidas, os blasfemadores. Depois de Maomé, estão apenas os falsificadores e os traidores (o que inclui Judas, Bruto e Cássio), antes de se chegar ao mais fundo do Inferno, que é onde Satã se encontra. Maomé, portanto, pertence a uma rígida hierarquia de males, na categoria que Dante chama de *seminator di scandalo e di scisma*<sup>31</sup>.

30 SAID, Edward. *O orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 78.

31 Ibid., p. 14.

Quanto à presença de Ali, Said apenas acrescenta: “Maomé explica seu castigo a Dante e aponta também para Ali, que o precede na fila de pecadores e está sendo aberto em dois pelo demônio de plantão”<sup>32</sup>. Não lhe ocorre questionar que conhecimentos Dante poderia dispor a respeito desses dois personagens e nem a breve menção incompatível com o papel histórico por eles desempenhado. O questionamento seria ainda mais válido uma vez que o grande inimigo da cristandade, responsável por vinte anos de guerra que levaram à expulsão dos cruzados da Terra Santa, Saladino, dividia o Limbo com homens sábios e virtuosos. Said reconhece a presença de Saladino, Averroés e Avicena entre os pagãos virtuosos, mas acusa Dante de anacronismo (por colocar “pré-cristãos na mesma categoria de danação “pagã” que os muçulmanos pós-cristãos”) e de reproduzir uma “visão a-histórica”<sup>33</sup>.

Na análise de Said, os delineamentos da poética dantesca seriam um exemplo da “inevitabilidade esquemática, quase cosmológica” por meio da qual o Islã e seus representantes são criados pela “percepção geográfica, histórica e acima de tudo moral do Ocidente”<sup>34</sup>. Para essas construções esquemáticas, Said denuncia que os dados empíricos contam muito pouco e insere *A divina comédia*, assim como um conjunto enorme de obras, no que chama de “visão orientalista, uma visão que, de maneira alguma, está confinada ao estudioso profissional, mas é antes propriedade comum de *todos* os que pensaram sobre o Oriente no Ocidente”<sup>35</sup>. É possível afirmar, no entanto, que essa “visão orientalista” definida por Said aprisiona toda a produção, confere às obras somadas um caráter homogêneo e não permite vôos individuais. Não fugimos assim da relação entre o individual e o universal descrita por Eagleton e fundamental na formação dos cânones, mas que serve aqui, curiosamente, a outros fins. Seria, seguramente, simplificar em demasia a discussão afirmar que a leitura de Said seria diferente caso conhecesse a obra de um estudioso da obra de Dante responsável por uma outra interpretação para o seu encontro com Maomé no Inferno e para sua visão do Oriente.

32 Ibid., p. 78.

33 Ibid., p. 78-79.

34 Ibid., p. 79.

35 Id., Grifo nosso.

Estendo-me nas interpretações de Miguel Asín Palacios (1871-1944) a respeito da presença muçulmana em *A divina comédia*, tendo em vista a limitada difusão de sua obra. Este arabista, filólogo e historiador espanhol defende que o conhecimento de Dante, sobretudo quanto ao mundo muçulmano, era muito mais importante do que se imagina. Ele busca provar que Dante, em *A divina comédia*, retomou inúmeros elementos da tradição árabe-muçulmana, especialmente os que tratam da viagem noturna do Profeta Maomé nos três mundos do além-túmulo. A teoria de Asín Palacios, que data de 1919, provocou polêmicas acirradas, principalmente entre os dantistas italianos – seu livro só foi traduzido para o italiano em 1994. A tal ponto que na segunda edição espanhola, em 1943, o livro onde se descreve a teoria sobre a escatologia islâmica em *A divina comédia* foi acompanhado por uma compilação de críticas, comentadas pelo autor: *Historia y crítica de una polémica*. Sua hipótese, e daí a origem de tanta indignação, é a de que o grande poema de Dante é uma imitação da tradição muçulmana que descreve a viagem realizada em sonho pelo Profeta Maomé.

A erudita pesquisa de Asín Palacios partiu das semelhanças entre a ascensão ao *Paraíso* de Dante e Beatriz e outra ascensão alegórica, a descrita em uma obra do filósofo e místico murciano Ibn'Arabi. Ao buscar as possíveis aproximações, o estudioso deparou-se com a correspondência mística da obra de Ibn'Arabi com uma outra ascensão, bastante presente na literatura teológica do Islã, ou seja, a ascensão ou *mi'rag* de Maomé de Jerusalém ao trono de Deus. “E uma vez que esse *mi'rag* foi precedido de uma viagem noturna, ou *isra'*, durante a qual Maomé visitou algumas das moradas infernais, a lenda muçulmana se apresentava para mim, assim de improviso, como um dos tipos precursores de *A divina comédia*”, escreve o autor na introdução de seu trabalho. A “arquitetura dos reinos”, como os dantistas chamam a concessão dos espaços infernais e celestiais, parecia ter sido projetada “por um mesmo arquiteto muçulmano”<sup>36</sup>. Ele afirma que muitos dos elementos do grande poema eram até então considerados originais porque não se encontrava nada de semelhante nas lendas da tradição bíblica e cristã. As pesquisas anteriores, no entanto, a respeito da “pré-

36 ASÍN PALACIOS, Miguel. *Dante e l'Islam*. Vol. I: L'escatologia islamica nella Divina Comédia. Parma: Pratiche Editrice, 1994, p. 8.

história” do poema, não tinham considerado a religião muçulmana como uma possível fonte. Ao estudar a tradição islâmica, Asín Palacios constata não apenas as semelhanças entre o poema e a cultura islâmica, mas entre esta e as próprias lendas cristãs medievais.

Um cotejamento minucioso aproximou as diferentes versões — resumidas ou detalhadas — dessa viagem de Maomé e os elementos correspondentes na obra de Dante: a composição dos três mundos do além-túmulo; as semelhanças dos castigos; o papel dos guias nas duas “viagens” ... Uma das mais evidentes analogias, por exemplo, é a cena do encontro de Maomé com o anjo guardião do Inferno. Assim como em *A divina comédia*, onde Caronte e Minos negam a Dante o acesso às regiões infernais (*Inferno*, III, 82-100 e V, 4-24), da mesma forma a Maomé também é recusada a entrada — segundo uma das versões que contam a viagem noturna. Nos dois casos, é o guia que intervém, a partir de uma autorização vinda de esferas mais elevadas. A ordem de deixar entrar o visitante é dada por Virgílio, no caso de Dante, e pelo anjo Gabriel, no caso de Maomé<sup>37</sup>.

Giuseppe Gabrieli, após alguns artigos entusiasmados com a tese de Asín Palacios, passou a compor as fileiras de seus mais ferrenhos opositores. Ele explicou as semelhanças entre as duas narrativas afirmando que Dante poderia encontrar certos elementos que “à primeira vista parecem de origem islâmica”, já inseridos, aclimatados e absorvidos na cultura superior do seu tempo e de seu ambiente. Ele assim os teria utilizado no poema, “sem ter a mínima consciência de sua proveniência muçulmana ou mesmo oriental, nutrindo talvez a persuasão, ou a ilusão, de ter ele mesmo inventado e condensado”<sup>38</sup>.

O que acontece no canto XXVIII do *Inferno* é, no entanto, para Asín Palacios, um indício do interesse, do conhecimento e da simpatia que Dante nutria pela cultura islâmica.

[...] o profeta do Islã não é condenado como tal, como réu de apostasia, mas simplesmente como semeador de cismas e

37 Cf. ASÍN PALACIOS, op. cit., p. 36-38.

38 GABRIELI, op. cit., p. 10.

discórdias, junto com outros defensores de insignificantes secessões religiosas ou civis [... Esta] indulgência no castigo do fundador do Islã é um sintoma revelador daquela mesma simpatia em relação à cultura do povo muçulmano: para Dante, Maomé não é tanto aquele que negou a Trindade e a Encarnação, quanto o conquistador que rompeu com violência os laços de fraternidade entre os homens”<sup>39</sup>.

A forma de retratar Maomé, um “tanto benévolas”, “parcial e insuficiente” e bastante distante da realidade histórica do Profeta, afastaria Dante das fábulas descabidas dos historiadores cristãos de seu tempo. Como prova do profundo conhecimento que Dante possuía da história islâmica, Asín Palacios analisa a representação de Ali, primo e genro de Maomé, que sofre ao seu lado no Inferno. O significado de Ali na vida do Islã está associado ao cisma produzido com sua morte, após a qual o califado não passou a seus filhos e aos seus descendentes. Os herdeiros de Ali, seus defensores e partidários, os xiitas, acabaram por dominar a Pérsia, Síria, Berberia – norte da África – e o Egito, do século XI ao XII. Assim, diz Asín Palacios, “a história das sanguinárias lutas que tal cisma provocou, até os tempos de Saladino, justifica plenamente a colocação de Ali, ignorante de ser a causa de uma cisão, entre os semeadores de cismas na nona bólgea do oitavo círculo do Inferno”<sup>40</sup>. O papel de Ali, no entanto, era desconhecido para os autores cristãos do século de Dante e sua figura histórica ainda mais nebulosa que a de Maomé. Apenas em uma biografia de Maomé, de São Pedro Pascoal, ele é mencionado. Na argumentação do arabista, o contraste entre a ignorância dos escritores cristãos em relação a Ali, comparada com o conhecimento exato do assunto que Dante revela possuir, “vale amplamente como prova da sua erudição sobre o mundo muçulmano”<sup>41</sup>. Para Olschki, a referência a Ali teria sua origem no fato de que “Shí’ah” — termo que indica os seguidores de Ali — significa em árabe “partido, facção” no sentido político, o que justificaria sua presença junto com Maomé nesse círculo

39 ASIN PALACIOS, op. cit., p. 382.

40 Ibid., p. 383-384.

41 Ibid., p. 384.

do *Inferno*, entre os suscitadores de rebeliões e de escândalos políticos e sociais. Essas coincidências permitiriam que Dante atribuísse a Ali esse castigo sem obrigatoriamente ter grandes conhecimentos de sua história pessoal<sup>42</sup>.

Mas Asín Palácios, no entanto, acrescenta: “E ainda há mais”. O sofrimento de Ali tem correspondência precisa com a forma como foi assassinado. Maomé diz a Dante: “Antecede-me Ali, que se lamenta:/ Do mento à testa o rosto lhe é desfeito.” A descrição da cena do assassinato de Ali, conforme as crônicas muçulmanas estudadas, apresenta o ataque repentino de Ibn Mulgam quando Ali deixava sua casa para a prece noturna de sexta-feira. Com um só golpe, o assassino partiu-lhe o crânio com seu sabre ou, como em outros textos, com um golpe abriu-lhe a parte superior da cabeça. Cena trágica que correu as lendas da cultura muçulmana<sup>43</sup>.

O debate em torno das origens, das fontes, das motivações, da “pré-história” de *A divina comédia* alinha-se com a necessidade, expressa pela historiografia na atualidade – e poderia citar os autores ligados ao novo historicismo – de analisar os documentos literários, e as fontes históricas de maneira abrangente, buscando uma interpretação distinta do culto<sup>44</sup>. Seja para denunciar a ideologia que alimenta os discursos, como o faz Said, seja para valorizar determinadas formas (e conteúdos) de expressão em oposição a outras, as interpretações estão sempre enfrentando a delicada relação entre o individual e o universal. O receio de associar *A divina comédia* à cultura islâmica, como a polêmica em torno da tese de Asín Palacios demonstra, equivale, em boa medida, às oposições que hoje alimentam as chamadas “guerras culturais”. Equivale, igualmente, ao que Eagleton entende como o significado que cada cultura adquire coletivamente. Ele escreve, ao questionar a condenação de Goethe, Stendhal, Shakespeare e Dante, como portadores de uma “missão”, o que Fredric Jameson chamou de “alta cultura da Otan”: “Nesse sentido, não é o conteúdo dessa cultura que importa, mas o que ela significa. E o que ela significa hoje, dentre outras coisas mais positivas, é a defesa de uma certa ‘civilidade’ contra formas

42 Ver OLSCHKI, Op. cit., p. 85s.

43 Id.

44 Ver, sobre o novo historicismo, GALLAGHER; GREENBLATT, Op. cit., p. 11-30.

novas de um assim chamado barbarismo”<sup>45</sup>. A trajetória intelectual que permitiu a construção da obra de Dante interessa, então, na medida em que a sua compreensão pode sugerir outros aliados e auxiliar na superação de interpretações esquemáticas.

45 EAGLETON, Op. cit., p. 81. O autor dedica este seu livro a Edward Said.