

A lenda do comércio mudo: a representação europeia do Outro em uma nota de Emilio Betti

The legend of silent trade: European representation of the Other in a Emilio Betti's note

Thaís Fernanda Tenório Sêco*

Resumo: A pesquisa se inicia a propósito de uma nota contida na obra do jurista italiano Emilio Betti, em que ele reporta um pitoresco comércio que seria praticado em África. Nele, as partes negociariam sem se falarem e sem se verem. Prática semelhante fora reportada já em Heródoto (século V a.C), e também na época das grandes navegações, em lugares dispersos do globo, como Sibéria ou Lapão, recebendo o nome de “comércio mudo”. Neste trabalho, nos propusemos a investigar as bases históricas do registro contido em Betti. Procuramos demonstrar que a tipologia não merece ser considerada enquanto um dado antropológico, mas enquanto um dado histórico sobre a construção das representações europeias do Outro (antropológico). O comércio mudo aparece como uma lenda que operou um papel importante nos imaginários da geopolítica moderna.

Palavras-chave: Emilio Betti, comércio mudo, racismo, eurocentrismo, história das imagens.

* Professora do Departamento de Direito da Universidade Federal de Lavras (UFLA); Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Mestre em Direito Civil pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Abstract: The research begins by the way of a note contained on the Italian jurist Emilio Betti's work, in which he reports a weird commerce that would occur in Africa. The parts would negotiate, without talking to each other, and without seem each other. Similar practices were already reported on Herodotus' (V a.C. century), and also in the grate navigations epoch, on spread spots in the globe, like Siberia and Lapland. That would be called "silent trade". In this work, we seek to investigate the historical basis contained on Betti's report. We seek to demonstrate that this commerce typology should not be seen as an anthropology data, but as historical evidence of the way how European people made their representation of the (anthropological) Other. Silent trade shows itself as a legend that would operate an important part on geopolitical imaginaries of Modernity.

Keywords: Emilio Betti, silent trade, racism, eurocentrism, History of images.

Introdução

A famosa *Teoria geral do negócio jurídico*, escrita pelo civilista italiano Emilio Betti (1969), e publicada em 1943, contém uma curiosa nota de rodapé que parece despertar certo fascínio, e costuma ser resgatada, vez ou outra, até a atualidade. A nota vem a propósito de uma argumentação sobre como o contrato seria uma realidade social que se manifesta "independentemente de qualquer ordem jurídica", o que ele exemplifica com o caso da permuta, que se veria "universalmente praticada, até por tribos selvagens, entre as quais não há quaisquer vestígios de um estado" (BETTI, 1969, p. 89). E para demonstrá-lo, ele narra um quadro histórico muito pitoresco que teria sido registrado por um navegante veneziano do século XV, Alvise da Cá da Mosto, o qual corresponderia, inclusive, a outro registro bem mais antigo, contido ainda na obra de Heródoto (século V a.C.).

Eis a nota:

É interessante, a este respeito, tudo o que nos conta Heródoto acerca do comércio do ouro, que os navegadores cartagineses praticavam com as populações selvagens das costas africanas do Atlântico. A narração de Heródoto corresponde, de modo surpreendente, o que nos narra um navegador veneziano do século XV, Alvise da Cá da Mosto, acerca do comércio do sal que a tribo dos Tegazza mantinha com outras tribos de negros: "Todos aqueles de quem é o sal – escreve [o navegador] – fazem com ele montes enfileirados, marcando cada um o seu, e em seguida toda a caravana volta meio dia para trás; vem, depois, uma outra geração de negros que não querem ser vistos, nem

falar com os outro e, ao verem o sal, colocam uma quantidade de ouro junto de cada monte de sal, e volta para trás, deixando o ouro e o sal; e logo que eles partem, vêm os negros do sal: vêm ver se a quantidade de ouro deixada pelos outros é, em sua opinião, suficiente para comprar a quantidade de sal correspondente. E se acham suficiente, levam-na, deixando o sal: se não estão de acordo, deixam o ouro e o sal, e retiram-se de novo, esperando que os outros voltem e acrescentem a quantidade de ouro que ainda falta. Depois do que, obtido o acordo, levam o ouro e os outros vêm buscar o sal”. Em casos deste gênero, não existe evidentemente, uma ordem jurídica que regule o negócio: e no entanto, na consciência daqueles que o realizam, ele é reconhecido como plenamente vinculativo. (BETTI, 1969, p. 89).¹

De fato, há em Heródoto uma narrativa semelhante, que ele introduz dizendo “Os cartagineses contam também a seguinte história” – preâmbulo que, como veremos, não é um mero apetrecho textual. Segue-se daí a narrativa (a partir de uma versão em espanhol):

Los cartagineses cuentan también la siguiente historia: en Libia [referência genérica às regiões africanas a oeste do Nilo], allende las Columnas de Heracles [que é o estreito de Gibraltar], hay cierto lugar que se encuentra habitado; cuando arriban a ese paraje, descargan sus mercancías, las dejan alineadas a lo largo de la playa y acto seguido se embarcan en sus naves y hacen señales de humo. Entonces los indígenas, al ver el humo, acuden a la orilla del mar y, sin pérdida de tiempo, dejan oro como pago de las mercancías y se alejan bastante de las mismas. Por su parte, los cartagineses desembarcan y examinan el oro; y si les parece un justo precio por las mercancías, lo cogen y se van; en cambio, si no lo estiman justo, vuelven a embarcarse en las mares y permanecen a la expectativa. Entonces los nativos, por lo general, se acercan y siguen añadiendo más oro, hasta que los dejan satisfechos. Y ni unos ni otros faltan a la justicia; pues ni los cartagineses tocan el oro hasta que, a su juicio, haya igualado el valor de las mercancías, ni los indígenas tocan los mercaderes hayan cogido el oro. (HERODOTO, 2017, p. 196).

Já na atualidade, a propósito da citação a essa passagem de Betti, observou-se que algo semelhante se encontrava também na obra de Clovis Bevilacqua, a respeito de uma enigmática “Colômbia russa” (ROSENVALD, 2007, p. 1). De fato, eu seu volume de *Direito das obrigações* (1896), Bevilacqua narrava que:

na Colômbia russa, o estrangeiro vinha depositar, na orla do mar, as mercadorias que desejava vender, e retirava-se em seguida. O indígena, por seu turno, quando os estranhos desertavam a praia,

1. Para fins das citações feitas no presente artigo, utilizaremos uma tradução publicada em 1969, feita da segunda edição, datada de 1950. A 1ª edição da obra, que também foi consultada e comparada, é datada de 1943.

trazia os objetos que possuía e se julgava equivalentes, colocava-os ao lado das mercadorias ofertadas e retirava-se. Voltava o estrangeiro, e, se a troca lhe convinha, carregava os objetos do indígena, abandonando os seus; se, porém, não lhe pareciam de valor suficiente a equipararem-se com as suas mercadorias, afastava-se novamente, deixando tudo em seu lugar, para que o indígena viesse acrescentar alguma coisa ao preço oferecido. Se não chegavam a um acordo, cada qual retirava-se para o seu lado, conduzindo o que lhe pertencia. (BEVILAQUA, 1896, p. 47).

Temos aí, então, bem demarcada, uma tipologia de comércio. Que, conforme o registro de Heródoto, no século V a.C., e de Cá da Mosto, no século XV d.C., teria sido praticada em terras africanas ao longo de mil anos, e envolvia transações de ouro. Já o registro de Bevilaqua aponta para outro lugar, chamado “Colômbia russa”, de que se presume tratar-se de uma terra distante da África (provavelmente a Sibéria ou Alasca, como avaliaremos adiante). Em todos os casos, a contraparte do dito comércio é totalmente desconhecida, o que parece ser o propósito dessa forma de negociação. E se o relato, por si, já se mostra um tanto curioso, mais curiosa ainda é a sua dispersão.

Tal qual estes registros, existem ainda muitos outros, que chegaram a ser reunidos em algumas compilações. Em uma delas, publicada em 1903 pelo jurista escocês Hamilton Grierson, a tipologia ganhou um nome: “*silent trade*”, ou “comércio mudo”, como costuma ser traduzida para o português. Um verbete da *Enciclopédia Britânica*, dá conta de que tenha sido observado em localidades tais como Sibéria, Lapão, Timor, Sumatra, Índia, Sri Lanka e Nova Guiné. (BRITANNICA, 2018, p. 'silent trade').

Sem dúvida que os registros contêm um padrão, e o padrão merece investigação. Entretanto, o padrão em si, não diz respeito necessariamente às práticas sociais reportadas nesses relatos, tal qual se supôs ao fim do século XIX e princípio do século XX, quando estavam em voga as teorias do “darwinismo social” e do “racismo científico”. O padrão é, em primeiro lugar, do relato em si, e não necessariamente da realidade relatada. O que aponta para a conveniência de se abordar o tema do ponto de vista de uma história das imagens (HESPANHA, 2018).²

2. Que poderia também ser dita “história das categorias”, como parece ter sido a preferência de António Manuel Hespanha. No entanto, dadas as próprias justificativas terminológicas do historiador português, a palavra “imagem” se mostra a mais precisa para designar o objeto específico de investigação deste artigo.

Neste trabalho, apresentaremos os resultados de uma investigação que teve como ponto de partida a nota contida na obra de Emilio Betti. Como se revelassem muito rapidamente as suas imprecisões (a “tribo dos Tegazza”, por exemplo, sequer existe ou existiu), a medida em que a investigação avançava, e se revelavam os relatos análogos referentes a localidades dispersas do globo, foi preciso reformular as indagações. Procuramos entender em que consiste este padrão, e o que ele significou nos processos de construção dos saberes ocidentais. Ao final, segundo iremos sustentar, a dispersão dos relatos de comércio mudo não parece ter muito a dizer a respeito dos povos narrados, mas tem algo a dizer sobre os povos narradores.

A “tribo dos Tegazza”

A partir das grandes navegações, e especialmente desde o século XV, os diários de navegação com relatos de viajantes se popularizaram entre leitores europeus, dando conta de realidades surpreendentes. Muitas delas eram tão surpreendentes que acabaram por inspirar sátiras tais como *As viagens de Gulliver*, e *As surpreendentes aventuras do Barão de Munchausen* (SWIFT, 2003; RASPE, 2014).

O contato imediato do europeu com os povos de ultramar não foi mediado por reflexões éticas e filosóficas a respeito deste grande Outro antropológico (TODOROV, 2014). Não havia sido elaborado um conceito tal como o de etnocentrismo. E as representações dos povos ditos “primitivos”, “selvagens” ou “bárbaros”, em geral, se mostrava bastante deletéria (LÉVI-STRAUSS, 1952). A verdade é que os relatos de viajantes dos primórdios da modernidade, são fontes historiográficas delicadas, que precisam ser indagadas, questionadas, comparadas etc., como aliás, quaisquer outras (FRANCO, 2009).

Feito isso, o diário de viagens de Alvise da Cá da Mosto (RAMUSIO, 2009) logo denuncia a sua inventividade. Mas antes de tratar dos elementos fantasiosos contidos nesta representação da “tribo dos Tegazza” e dos “outros povos de negros” referidos por Betti, o primeiro ponto a constatar é que, em Cá da Mosto, não existe nenhuma “tribo dos Tegazza”. Betti a inventou, ou leu muito mal o que o navegador escreveu. Pois, vejamos o que contava³:

– *Em uma terra chamada Tegazza* há uma grande mina de sal. O sal ali extraído é levado por grandes caravanas de camelos conduzidas por árabes e azenegues [que

3. A parte entre travessões reproduz resumidamente o que Cá da Mosto falava, sem inserções de opiniões ou interpretações de nossa parte, senão esclarecimentos postos em colchetes.

quer dizer “mouros”]⁴, em direção à terra de Tombutto, seguindo dali para o Mali, “terra do império dos negros”. Todo o sal levado aos malineses é vendido em oito dias, e é pago em grandes quantidades de ouro. – dizia Cá da Mosto.

“Tegazza”, portanto, não é o nome de uma tribo ou de um povo, mas o nome do lugar onde se encontrava a mina de sal. E, de fato, pesquisando-se o mapa africano moderno, pode-se localizar, ao sul do Níger a cidade de Tagaza, onde há uma antiga mina de sal. E consta que tenha sido explorada, séculos atrás, por árabes e mouros.⁵ Do mesmo modo, pode-se localizar no mapa moderno da África, a cidade chamada Tumbucto, que foi um ponto de passagem das rotas de comércio transaariano por cerca de mil anos, e onde se encontram diversos monumentos construídos pelo antigo Império Malinês.

Segundo o historiador africanista Paulo Fernando de Moraes Farias (que, em 1974, publicou um importante levantamento historiográfico a respeito dos relatos de comércio mudo nas transações de ouro do Saara Ocidental) estas são, provavelmente, as únicas informações verdadeiras do relato de Cá da Mosto. Estas e, ainda, uma outra, que Moraes Farias destaca: a fonte do relato. O navegador assinala claramente que transmite, em segunda mão, aquilo que lhe fora contado pelos árabes e pelos mouros, com quem esteve em contato. Não consta que ele tenha estado no Mali, nem que tenha tido contato direto com algum malinês.

Daí porque, no prosseguimento do relato, a coisa comece a apresentar tonalidades um tanto estapafúrdias. Segue o navegador:

–No Mali não há animais quadrúpedes, pois o calor é muito grande e eles não sobreviveriam. Os árabes e os azenegues que vão até lá acabam frequentemente adoecendo. Por estarem perto da região equinocial, onde é constantemente dia e simultaneamente noite, o calor é muito intenso E a certa altura do ano, apodrece o sangue. Por isso os malineses precisam do sal. Eles misturam um tanto de sal na água e a bebem ao longo do dia, o que lhes serve como remédio para prevenir este mal. Do que resta, carregam em caravanas a pé, ao encontro de povos de mineradores. Vão até uma beira d’água, que não se soube informar se era doce ou salgada. E então negociam o sal, que é pago por ouro, introduzindo-se a descrição do comércio mudo que Betti reproduziu. O navegador encerra esta parte do relato

4. Assim, segundo o historiador africanista Paulo Fernando de Moraes Farias (FARIAS, 2020, p. 338).

5. O historiador Ann McDougall procura explicar de que modo se processavam as negociações, as pesagens e a precificação do sal, no comércio da região. (MCDUGALL, 1990)

dizendo (em tradução livre): “embora isso pareça difícil de acreditar” – e garantimos que é – “afirmo ter ouvido de muitos mercadores, tanto árabes quanto azenegues, e também de pessoas dignas de fé.” (RAMUSIO, 2009, p. 35-37, 40).

Como se vê, o retrato de Cá da Mosto a respeito dos malineses se sai bastante pitoresco e pouco crível. Entretanto, há dos malineses, ao menos o registro. De outra parte, por alguma razão, Emilio Betti, ao reproduzir o relato de Cá da Mosto, acabou por suprimir qualquer menção ao Mali. O que talvez tenha sido um “lapso”. “Lapso” que serve a reforçar os processos de apagamento da história africana. Razão porque o Império Malinês é, hoje, tão pouco conhecido.

O Mali foi um Império que se estabeleceu ao logo das margens do rio Níger, e que deve ter durado desde o século XII até o século XVI. Seu imperador mais famoso, e sobre quem se tem mais registros, foi o *mansa* Mūsā, considerado, até hoje, o homem mais rico que já existiu. Nas fontes árabes, há muitos registros escritos a respeito de sua famosa peregrinação à Meca, no século XIV, ocasião em que o Mali se mostrou para o mundo Islâmico como um Império suntuoso. Conta-se (não se sabe com quanto de verdade, com quanto de lenda) que levava uma comitiva de 60 mil homens, e contava com 80 camelos, que carregavam 300 quilos de ouro, cada um. Que por onde passavam, os malineses presenteavam as autoridades locais com tesouros maravilhosos, distribuíam ouro para as pessoas comuns e causavam excelente impressão. Durante a viagem, o *mansa* recrutou intelectuais de todo o mundo islâmico, e os levou de volta consigo para Tumbuctu, onde foi fundada a primeira Universidade do mundo (BOVILL, 2009; LEVTZION, 1973).

Acredita-se que a mais antiga universidade seja a de Bolonha, fundada em 1429. Mas a Universidade de Sankoré, em Tumbuctu, já existia ao tempo da peregrinação do *mansa* Mūsā no século XIV. Suspeita-se que tenha sido fundada antes do século XII. E enquanto Betti afirma que naquele comércio de ouro da “tribo dos Tegazza” “não existe evidentemente, uma ordem jurídica que regule o negócio”, uma das disciplinas estudadas e na Universidade malinesa era, justamente, a das Leis Islâmicas. Que, como veremos adiante, foram muito bem utilizadas pelo *mansa*, em uma ação jurídica e diplomática no Cairo, pela qual ele buscava consolidar a posição do Mali como intermediário no comércio do ouro transaariano.

Assim, se por um lado Betti reproduzia o quadro contido no relato de Cá da Mosto, por outro lado ele também tratou de intervir modificar o quadro relatado. No

caso, ele o fez para suprimir o mínimo aceno à existência de algo como um Império Malinês, reduzindo-o a uma estereotipada “tribo dos Tegazza”. E, a respeito dessa manobra narrativa, é interessante elucidar um pouco melhor o contexto histórico de Betti, e o seu perfil intelectual. (O que também contém outro elemento histórico pouco lembrado, e um tanto apagado da memória jurídica atual).

A obra de Betti, em que aparece essa remissão a uma “tribo dos Tegazza”, foi publicada pela primeira vez em abril 1943, no âmbito do fascismo italiano. E Betti, por sua parte, se apresentava como um fascista entusiasmado (BETTI, 2014; BETTI, 2008; BRUTTI, 2013b; GAZZOLO, 2011).⁶

Pouco antes da publicação dessa obra, um tema central de suas preocupações intelectuais havia sido o da “propaganda italiana ao estrangeiro” (BETTI, 2008).⁷ Em razão da invasão italiana à Etiópia, em 1938, a Itália se encontrava sob ameaça de sanções econômicas da parte da Liga das Nações. Diante disso, e não sem razão (mas pelos motivos errados), Betti apontava a hipocrisia da Liga, que ensaiava punir a Itália por suas pretensões coloniais, ao mesmo tempo em que era formada por outros impérios coloniais europeus, como, em especial, a França e a Inglaterra. Betti enviou cartas a Mussolini, em que propunha que se formasse uma “divisão de intelectuais”, que deveriam proferir conferências em língua estrangeira, com o fim de reforçar a imagem da Itália como uma civilização europeia. De sua parte, prontamente se voluntariou para a missão, passando em turnê acadêmica pela Alemanha.⁸

6. Por exemplo, em uma carta à Mussolini, escrita em 1935, em que o *Duce* era presenteado com o primeiro exemplar, do primeiro volume de seu curso de *Istituzioni di diritto romano*. Nela, Betti se despedia dizendo: “Vogliate, o Duce, accogliere con benevola attenzione questo omaggio, che è insieme una fervida affermazione di fede da parte de un vostro umile gregario. Con profonda devozione. Prof. Emilio Betti.” (BETTI, 2014, LXIX-LXX).

7. Veja-se a argumentação de Betti no texto ‘Per la nostra propaganda culturale all’estero’, publicado em 1939, em que escreve: “La lotta impegnata anche sul terreno delle idee, fra il nostro Paese e gli Stati che volevano fermare l’azione sotto il pretesto farisaico dei ‘principi della Lega’, imponeva un dovere agli intellettuali italiani: quello di portare da buoni soldati il contributo della propria competenza alla difesa della buona causa, sotto quella forma che meglio rispondesse alle opportune. Ora, per adempire da parte mia tal dovere, pensai di elaborare una serie di conferenza in lingua tedesca, da tenere in paesi di cultura tedesca (...).” (BETTI, 2008, p. 93).

8. Na segunda edição da *Teoria geral do negócio jurídico*, que é de 1950, Betti ainda fazia alusão à conferência ministrada em 1939, com o título ‘Zur Frage eiber Reform der Völkerbundssatzung’ (BETTI, 2008), e que era sua própria contribuição voluntária à propaganda italiana ao estrangeiro. A remissão aparece em nota, a propósito da seguinte passagem do corpo do texto: “Seja o que for que pense certo fariseísmo legalitário (que, no campo das relações internacionais, se manifestou funesto, pela orientação miopemente conservadora que imprimiu à extinta “liga das nações” [aqui ele abre a nota de rodapé, em que fará remissão de sua palestra em alemão], e que hoje, infelizmente, torna a afirmar-se, desprezando as lições da história, na ‘united nations organization’), o direito não tem a função meramente estática de conservar imutável a presente distribuição dos valores económicos e sociais existentes.” (BETTI, 1969, p. 95). Com isso, se dá conta, de todo modo, que em Betti, mesmo

Não é por outra razão que ele invocava constantemente, em suas falas, o tema da “civilização italiana e europeia”. Por exemplo, no prefácio da *Teoria geral do negócio jurídico*, já na sua segunda edição, que é de 1950, escrevia que: “Aos valores autênticos e perenes da civilização europeia e a quem, dentro e fora do nosso país, se vê neles ofendido e humilhado, é dedicada também a presente edição.” (BETTI, 1969, p. 10). Ele não só valorizava muito a “civilização europeia”, como não se mostrava generoso com relação às civilizações africanas, portanto.

A palavra “império”, particularmente, devia ser muito cara a um fascista da época, especialmente para um romanista, como Betti. O Império Romano era a base do mito de um passado glorioso, frequentemente evocado como evidência da vocação italiana para a expansão imperial e domínio de outros povos pela guerra. O Império Romano incorporava o mito do passado glorioso fascista, e alimentava narrativas de uma vocação da nação (E. GENTILE, 1993). Falava-se, por vezes, até mesmo de uma “raça” italiana, como vocacionada à conquista e ao domínio de outros povos. Ao mesmo tempo, a pretensão de expansão imperialista era uma marca clara da geopolítica fascista. A Itália era vizinha de países colonizadores e havia a pretensão de igualar-se a eles nessa condição. Daí porque Betti proclamasse tão efusivamente a causa da “civilização italiana e europeia”. Porque a identidade europeia, aqui, era a identidade colonizadora, em que Betti queria que a Itália fosse incluída. É toda uma expressão de uma visão de mundo que concebe a cultura italiana (e europeia) como superior às demais culturas do mundo. Superioridade que foi construída discursivamente como legitimação da colonização.

A colonização era vendida como um grande benefício feito aos povos colonizados. Os europeus viam a si mesmos como missionários da civilização dos povos dominados, que estariam condenados, primeiramente, ao paganismo, e, séculos depois, à barbárie se não fosse pelo afortunado contato com seu colonizador. Em contrapartida, desde os primórdios da modernidade, a representação eurocêntrica dos povos nativos das terras colonizadas era a fórmula discursiva da legitimação colonial. Essa construção envolvia a estereotipação dos povos colonizados, desde os primeiros relatos de viajantes, e, antes de tudo, em relação à África. O protótipo dos

após 1945, jamais encontraremos nenhum mínimo esforço de revisão de consciência por seu apoio ao fascismo. A referida “imutabilidade” era a da consolidação territorial de outras potências coloniais, como França e Inglaterra, com exclusão da Itália.

modelos de racialização africana seriam aplicados, depois, nas representações de outros povos da Terra.

Por todos esses jogos de imagens, que são também jogos de poderes muito concretos da geopolítica moderna em formação, Betti não poderia atribuir a palavra “império” a uma realidade do passado africano. Nem poderia admitir que os africanos tivessem formado uma civilização tão pujante quanto aquela do Império Malinês. Ao retomar o relato de Cá da Mosto, e imprimir sobre ele as suas adaptações, Betti depositava sua humilde contribuição ao processo de estereotipação do povo africano, e de apagamento da história da África pré-colonial.

As “outras tribos de negros”

O desfecho dado àquela primeira parte do relato de Cá da Mosto, que resumimos acima, faz lembrar o preâmbulo da narrativa introduzida por Heródoto: “Os cartagineses contam também a seguinte história...”. Heródoto introduzia sua narrativa do comércio mudo, aliás, logo em seguida a uma outra, em que terminava dizendo “Realmente não sei se é verdadeiro, apenas digo que o contam”.⁹

E a respeito da fonte em Heródoto, é importante lembrar que ele também costumava dar conta de elementos bastantes teratológicos nas suas representações do Outro antropológico. Centauros, ciclopes e amazonas, apareceram muitas vezes em suas narrativas; é claro, sempre a partir dos registros que lhe foram transmitidos por seus informantes (WOORTMANN, 2000; HARRISON, 2022). Assim como Cá da Mosto, ele também não testemunhou diretamente a tal prática que foi descrita (nem deve ter visto pessoalmente um ciclope). Mas registrou o que lhe contaram. E que poderia muito bem ser uma lenda. Tudo indica que fosse.

Emilio Betti não se detém nesses elementos mais delicados, nem parece que estaria preocupado com eles. Pelo contrário, o modo como apresenta o relato é sugestivo de que Cá da Mosto tivesse testemunhado pessoalmente a prática descrita, quando não foi isso o que aconteceu. E, além da supressão do Império Malinês, a

9. “Y por cierto que, al decir de los cartagineses, frente al territorio de los gigantes se encuentra una isla, cuyo nombre es Círavis [segundo nota do editor, poderia tratar-se da ilha de Kerkenna, que integra, atualmente, o território da Tunísia], de una longitud de doscientos estadios [35,5 km], que de escasa anchura, que puede alcanzarse a pie desde el continente y que está llena de olivos y de viñas. En ella hay un lado del que las muchachas del lugar, mediante plumas de aves untadas de pez, sacan a la superficie pepitas de oro del barro del fondo. Realmente ignoro si este es verdade, simplemente consigno que cuentan (...).” (HERODOTO, 2017, p. 195).

reprodução do relato do navegador, em Betti, sofreu uma intervenção mais incisiva sobre o próprio texto transcrito em citação direta.

Da citação de Betti em sua nota de rodapé, lê-se que: “... vem, depois, uma outra geração de negros que não querem ser vistos, nem falar com os outros e, ao verem o sal, colocam uma quantidade de ouro junto de cada monte de sal, e voltam para trás, deixando o ouro e o sal ...” (BETTI, 1969, p. 89). De outra parte, no relato original de Cá da Mosto consta que (em tradução livre):

... vem uma outra geração de negros, que não querem se deixar ver nem falar; e veem com uns barcos grandes que partem certamente de alguma ilha, e desembarcando e, vendo o sal, colocam uma quantidade de ouro junto de cada monte, e depois tornam para trás deixando o ouro e o sal (grifo nosso). (RAMUSIO, 2009, p. 37).¹⁰

Esse detalhe, das embarcações e da suposição de uma ilha, Betti deixou de transcrever. Em mais uma adaptação do relato original, que ajuda a reforçar a imagem das “tribos selvagens” pertinente ao seu argumento, e que não se adequaria bem à ideia de que fossem povos que dominam técnicas de navegação (e as evidências são de que os malineses efetivamente dominassem técnicas de navegação).

Moraes Farias (1974) comenta que esta referência às “grandes embarcações” parece reproduzir uma imagem espectral do próprio colonizador europeu. Ao que podemos acrescentar que poderia ser um vestígio de mimetização da lenda cartaginesa registrada por Heródoto, embora invertendo-se, aqui, os papéis.

Pois, segundo o levantamento de Farias (1974) sobre os registros do comércio mudo na região do Saara Ocidental, há o primeiro deles em Heródoto, no século V a.C. Mas, antes de aparecer em registros de navegadores europeus, como Cá da Mosto, as referências a um comércio mudo praticado no comércio do ouro naquela região é visto em fontes árabes, ao menos desde o século X. O que permite vislumbrar um nexo da transmissão da lenda, dos árabes e dos mouros ao navegador europeu.

Eles é que reportavam que o sal era negociado por ouro com os malineses. E posto isso, colocou-se a questão sobre a origem do ouro dos malineses, introduzindo-se a sequência narrativa que daria no quadro do comércio mudo. E, em seguida, Cá da Mosto procuraria também saber mais a respeito daquele povo desconhecido, e que

10 No original: “(...) tutti della carovana tornano indietro mezza giornata. Dipoi viene un'altra generazione de Negri, che non si vogliono lasciar vedere né parlare; e vengono con alcune barche grandi che pare che eschimo d'alcune isole, e dismantano e, veduto il sale, mettonvi una quantità d'oro all'incontro d'ogni monte, e poi tornano indietro lassando l'oro e il sale (grifo nosso).” (RAMUSIO, 2009, p. 37)

era a fonte do ouro dos malineses, dando conta de elementos ainda mais extravagantes. Segue o navegador:

– Certa feita, um grande imperador do Mali quisera saber mais sobre os detentores do ouro. Então instruiu alguns membros da caravana a capturá-los no momento em que viessem para depositar seu preço pelo sal. Capturaram quatro; sendo que três escaparam, e, o que sobrou, não o conseguiram levar ao imperador. Pois ele não falava em nenhuma língua, e se negou a comer. Depois de quatro dias, morreu. Alguns suspeitaram que aqueles povos mineradores eram mudos, outros ponderaram que aquele se negara a falar e comer como expressão de sua indignação. O imperador se lamentou do ocorrido e isso teria causado grande comoção. Por outro lado, o evento permitiu saber algo mais sobre a aparência daqueles povos: Eram “negríssimos”, um palmo mais altos do que aqueles que contavam tudo isso. Seu lábio inferior era gigantesco, dobrava-se grande e vermelho sobre seu peito e jorrava sangue. As gengivas eram expostas, e também os dentes que eram grandes, e os incisivos maiores ainda. Tinham grandes olhos negros e aparência terrível. Os mercadores malineses, horrorizados, teriam pensado em não mais realizar o comércio com eles, mas deliberaram que isso seria cruel. Pois os povos do ouro certamente dependiam do sal para evitar que seus grandes lábios apodrecem nas estações mais quentes.¹¹ – É então que Cá da Mosto escreve o que constou na epígrafe do trabalho de Paulo Fernando de Moraes Farias, e que poderia ser também a epígrafe deste trabalho: “... e poi che tanti lo dicono, noi il possiamo credere ...” (“... e posto que tantos o disseram, nós podemos crê-lo ...”). E continua: “... e io sono uno di quelli (perché ho veduto e inteso qualche cosa del mondo) che voglio creder questa e dell’altre esser possibili.” (“... eu eu sou um daqueles (porque vi e entendi algo do mundo) que quero acreditar que isso e outras coisas são possíveis.”). (RAMUSIO, 2009, p. 40).

Sabe-se hoje, que os povos do ouro eram os ganeses. Sabe-se também que eles não tinham lábios gigantesco que apodrecessem no calor. Também não tinham cabeças de cachorro, como foi reportado por um tal português chamado Duarte Pacheco (século XVI); nem viviam nus, e em buracos enterrados no chão, como

11 Ao comentário de Moras Faria (1974), sobre esse ponto: “Ca da Mosto apresenta em seu texto um tema que viria a se tornar uma característica padrão das narrativas europeias modernas sobre trocas silenciosas – o tema da monstruosidade ou da deformidade dos mineiros de ouro negros. Esse tema foi introduzido na literatura moderna precisamente no momento em que o fim da Idade Média parecia anunciar o banimento de todos os monstros dos livros e mapas europeus.” (Farias P. F., 2020, p. 339)

sugere o relatório de um árabe chamado Yákút (século XIII). Sabe-se também que a região equinocial, do Mali ou de Gana, não ameaça a sobrevivência dos “animais quadrúpedes”. Pois o calor não apodrece o sangue, e o sal não era esse remédio que prevenisse esse mal. Era apenas uma especiaria muito apreciada região, inclusive para a conservação da carne de seu gado abatido. (MCDOUGALL, 1990).

Sem prejuízo, Moraes Farias (1974) avalia que esses relatos devem ter servido como cortina de fumaça que ajudou a preservar a informação a respeito das origens do ouro dos malineses. Ele mostra que, naqueles primeiros séculos dos contatos europeus, foram mobilizados alguns esforços para a localização das minas de ouro. Mas, na medida em que as investigações iam dar no comércio mudo, e visavam descobrir em que lugar aconteceria o escambo, a imprecisão e a incongruência dos relatos não permitiam que os europeus avançassem.

Do ponto de vista dos malineses, entretanto, a origem do ouro não era nenhum mistério. A ascensão do Império malinês se dá por ocasião da decadência do Império anterior, que é justamente o Império ganês, o que parece estar relacionado à difusão da religião mulçumana na África. Os governantes ganeses recusaram o Islã em seus domínios, mas à medida em que as conversões ao Islã avançavam, isso teria provocado rebeliões locais. A fragmentação o Império ganês teria favorecido a consolidação de um novo Império, sob a liderança de Sundiata Keita, o *mansa* Keita (conhecido como “O Rei Leão”), que havia se convertido ao Islã (LEVTZION, 1973).

Não é certo que a nação ganesa tenha se tornado um domínio malinês. É certo que houve, ao menos, uma aliança que durou por séculos. Pois as minas de Gana sem dúvida eram muito cobiçadas. E, à luz das tensões geopolíticas postas na época, como os ganeses recusassem o Islã, eles eram considerados pagãos e, segundo as leis islâmicas, estavam vulneráveis à *hihad* (guerra santa). Daí porque a proteção dos malineses lhes valesse bastante. Tanto por seu poderio militar, quanto por seu *status* de ser um Reino Islâmico. Isso foi argumentado em uma articulada ação diplomática do *mansa* Mūsā no Cairo, por ocasião de sua famosa peregrinação à Meca. Ele insistia que os ganeses eram protetorados seus. E, com isso, não só deslegitimava alguma pretensão de conquista das minas de Gana, à luz das leis islâmicas, como também justificava a proteção militar do Mali em favor da nação aliada. Garantindo, por fim, sua posição intermediária em todo o comércio do ouro (FARIAS, 1974; BOVILL, 2009).

Como se vê, nada poderia estar mais distante da ideia de “tribos selvagens entre as quais não há quaisquer vestígios de um estado”, ou de um caso em que “não existe evidentemente, uma ordem jurídica que regule o negócio”. Pelo contrário, o comércio do ouro transaariano se dava sob forte tensão geopolítica, estabilizada por mecanismos jurídicos e diplomáticos delicados. De fato, o que demonstra o trabalho de Moraes Farias (1974) é que os malineses e os ganeses continham suas próprias estratégias de proteção da riqueza originada daquelas minas de ouro:

o esforço central do trabalho foi mostrar que, quando os mercadores muçulmanos vindos da África do Norte e do vale do Nilo começaram a cruzar o Saara, eles já encontraram ao sul do deserto sociedades complexas (“impérios”, “cidades comerciais”) que tinham experiência de contatos transaarianos, e que foram perfeitamente capazes de assumir o controle das transações com aqueles mercadores. Os comerciantes muçulmanos vindos do norte e do nordeste nunca tiveram a oportunidade de se aproximar sem intermediários de populações aos olhos deles “primitivas”, com as quais as práticas do tipo classificado como “comércio mudo” necessitassem ser entabuladas. (FARIAS, 2020)

Por fim, se o comércio mudo serviu como cortina de fumaça para preservar a informação sobre o paradeiro das minas, não parece que essa tenha sido uma estratégia dos malineses, ou que a lenda tenha sido criada ou divulgada por eles. Desde 1929, o historiador Edward Bovill já indicava que o comércio mudo aparece nas das fontes mais distantes do contato com os malineses. À medida que o autor do relato tenha se aproximado do Mali, ou do contato direto com os malineses, o comércio mudo simplesmente deixa de ser mencionado. Os contatos com a comitiva do *mansa* Mūsā, por exemplo, propiciaram muitos registros e informações a respeito do ouro, de sua origem, de sua mineração, de seu manuseio etc. Quer dizer, as fontes de melhor valor historiográfico são aquelas que não mencionam um comércio mudo.

Outro exemplo particularmente interessante, é o do diário de viagem de Ibn Batutta, que é como um análogo de Marco Polo no mundo islâmico. Originário da região onde hoje é o Marrocos, ele empreendeu longas viagens ao longo do século XIII, e seus diários são considerados uma rica fonte historiográfica. Ele esteve no Mali, e talvez tenha estado até em Gana. Registra com riqueza algumas informações sobre o comércio, e sobre a própria técnica de mineração do ouro no local. E não faz nenhuma menção de um comércio mudo. – Quer dizer, não com relação a povos africanos.

A dispersão do arquétipo

Os relatos sobre um comércio mudo dizem respeito, inicialmente, e por muitos séculos, apenas às transações de ouro em terras africanas. É visto primeiro em Heródoto e, mais de mil anos depois, os registros voltam a aparecer em fontes árabes, ao menos desde o século X. Depois, com o advento das expedições comerciais europeias, começariam a ser vistos também em relatos de viajantes europeus.

Na medida em que surgiam relatos de navegadores, que davam conta da prática do comércio mudo em partes distantes do globo (Índia, Sibéria, Nova Guiné, e Lapão, por exemplo), o eixo de interesse sobre a questão passou a ser outro. Um tanto mais fantasmagórico do que a questão muito objetiva da localização das minas do ouro que vinha do Saara. Aos finais do século XIX, e princípios do século XX, os relatos de práticas análogas em outras partes, já se acumulavam à conta de algumas dezenas. Foi quando Hamilton Grierson os reuniu em uma tipologia que ganhou o nome de “comércio mudo” (“*silent trade*”).

Ele pontuava especificamente o mistério da dispersão da prática entre povos que não devem ter tido nenhum contato entre si. Quer dizer, não há nada que permitisse supor que as populações do Timor ou da Sibéria tenham aprendido entre si, ou com os africanos, a comercializar daquele modo. Para ele, isso era indicativo de que o comércio mudo é uma forma natural e espontânea (biológica) do desenvolvimento do comércio nas civilizações humanas. E ele entendia, mais ainda, que o ímpeto para o comércio fora o indutor do próprio desenvolvimento moral da humanidade em direção a uma consciência de universalidade e cosmopolitismo, que entendia como própria da mentalidade moderna, retratava como um ápice civilizacional. (GRIERSON, 1903, p. 1-40).

Em seu levantamento, porém, ele não chega a demonstrar algum interesse histórico ou etnológico a respeito dos atores do suposto comércio. Embora não fale em “tribo dos Tegazza”, a passagem de Cá da Mosto é reproduzida, também, sem nenhuma remissão ao Império Malinês. E o dado dos lábios gigantes, não parece adverti-lo de qualquer razão para indagar melhor às suas fontes de estudo. O que se apresenta é o acumulado dos registros isolados, com apontamentos genéricos e imprecisos. Muitos deles intuitivos, ou ajustados para caberem em sua heurística evolucionista. De fato, naquele mesmo ano de 1903, seria publicada uma resenha

crítica da autoria de Émile Durkheim, em que o fundador da sociologia apontava o quadro etnográfico produzido por Grierson como “impreciso e flutuante”.

Este é um ponto importante na comparação entre os relatos dispersos de comércio mudo e os relatos relativos ao comércio de ouro da região do Saara. Como se vê do levantamento de Grierson, ou, mais tarde, de um novo levantamento de John A. Price, realizado já em 1967, os relatos referentes a partes dispersas do globo (Sibéria, Timor, Lapão, etc.) são unitários, genéricos, contém pouca informação, e não apresentam pistas suficientes para uma aproximação historiográfica.

O caso africano, das transações de ouro da região do Saara é diferente. Os relatos são mais antigos e numerosos; não às centenas, mas por volta de uma dezena. A diferença entre o caso africano da região do Saara e os demais casos, portanto, é que o caso do Saara propicia uma aproximação historiográfica. Propicia a mútua comparação entre fontes, já que existe mais de uma; e também a comparação com tantas outras fontes que informam sobre as rotas do comércio transaariano desde a época medieval. Como os registros sobre a famosa peregrinação do *mansa* Mūsā, no século XIV, e os diários de Ibn Batutta, do século XIII (FARIAS, 1974). Mas o mesmo não ocorre com os demais relatos.

Pensemos na “Colômbia russa”. O que é ela, para começar? E que povo era este, com quem se fazia este contato comercial?

Para não deixar em aberto a indagação, sabe-se que no século XIX os russos se referiam deste modo à Sibéria (BASSIN, 1991).¹² Entretanto, no registro de Bevilaqua, as negociações se dão junto à orla do mar, o que levaria a supor que, ao invés da Sibéria, a referência deveria ser ao Alasca, que foi colonizado pela Rússia até o ano de 1867. Ainda assim, do ponto de vista historiográfico, em vistas dos registros a respeito dos modos como se davam os contatos entre os russos e os nativos no Alasca (GRINĚV, 2018), a hipótese também não se sustenta.¹³

12. Os russos se referiam deste modo às regiões mais orientais do seu país, em um esforço de sobreposição de sua imagem nacional à imagem dos impérios coloniais europeus. Em decorrência disso, como revela o historiador Mark Bassin: “The extent to which Siberia was understood within the framework of West European colonialism was indicated by the common practice of referring to it as ‘our Peru’ or ‘our Mexico’, a ‘Russian Brazil’, or even ‘our East India’, a habit of mind that endured in Russian officialdom well into the nineteenth century.” (BASSIN, 1991, p. 770). Simultaneamente a esse processo de reconfiguração da imagem da Rússia, a população da parte asiática sofreu, portanto, um processo de racialização, dando-se conotação étnica a sua cultura local. Por outro lado, a partir da consulta à obra *Merchants of Siberia*, de Erika Monahan, não foi encontrada nenhuma referência a um comércio mudo. E, ao contrário da imagem do comércio mudo, a obra descreve as constantes incursões dos mercadores siberianos na parte mais urbana do país, ao ocidente. (MONAHAN, 2016).

13. Em uma longa tese a respeito da colonização ao Alasca ficou muito claro que os russos contactavam

Não se sustenta quanto à Sibéria, nem se sustenta quanto ao Alasca. Como também não se sustenta no caso do Saara, como vimos. E, na verdade, não pudemos encontrar nenhum caso, nenhum estudo, onde uma narrativa de comércio mudo tivesse se confirmado (DOLFSMA e SPITHOVEN, 2016; HARRISON, 2022). Admitindo-se a falsidade do relato, enfim, poderíamos supor que a “Colômbia russa” refere tanto à Sibéria quanto ao Alasca; neste ponto, é indiferente.¹⁴

Porque parece cada vez mais claro, que o que se tem a considerar a respeito da dispersão dos relatos, não é bem a dispersão da prática do comércio mudo. Mas a mimetização dessa forma de representação do Outro. A própria narrativa reproduzida por Bevilaqua contém, outra vez, essa imagem espectral do relato de Heródoto. Bevilaqua fala de um “nós” que chega em navios, como os cartagineses. E negocia deste modo, sem contato visual, e sem troca de palavras, com este Outro de quem nada se sabe – e parece que não é preciso saber. Menciona-o apenas como “o indígena”. Se em Cá da Mosto, havia o Império malinês, que Betti transforma em “tribo dos Tegazza”, em ambos os casos, a contraparte é, ainda, absolutamente desconhecida. Era aquele povo que, em Cá da Mosto, foi traído e capturado, em nome da curiosidade, e que se revelou monstruoso. Em Betti, era o genérico “outros povos de negros”.

Para ilustrar o raciocínio, tomemos de volta a Sibéria. Diferentemente do Alasca, a Sibéria, é elencada no verbete da *Enciclopédia Britânica*, como um dos lugares onde se noticiou que acontecesse um comércio mudo. E, de fato, a compilação de John A. Price traz um registro do comércio mudo na Sibéria, que seria achado – quem diria – nos relatos de viagem de Ibn Batutta. É assim que Batutta nada fala sobre um comércio mudo na região do Saara onde ele efetivamente esteve. Mas chega a reportar a existência da prática em outro lugar, onde nunca esteve.

Embora tivesse viajado bastante, e chegado até Bolgar (a leste de Moscou), ele conta que pretendia partir dali para às “terras de escuridão” – essa que Price, com razão, interpretou como uma referência à Sibéria. Mas Batutta desistiu de fazer essa viagem, como conta:

os nativos da região de modo muito direto, face-a-face e com mútua compreensão da língua. (GRINËV, 2018, p. 79, 80, 95, 192)

¹⁴ A fonte bibliográfica de Bevilaqua, para essa citação, é uma monografia de Charles Letourneau, *L'Evolution de la propriété dans les Diverses races Humaines*. E outra monografia do mesmo autor, é a principal fonte de Hamilton Grierson, *L'Evolution des commerce dans les Diverses races Humaines*.

I had intended to visit the Land of Darkness, which is reached from Bulgárr after a journey of forty days, but I renounced the project in view of the difficulty of the journey and the small profit to be got out of it. The only way of reaching it is to travel on sledges drawn by dogs, for the desert being covered with ice, (...). (...) When the travellers have completed forty Stages they alight at the Darkness. Each one of them leaves the goods he has brought there and they return to their usual camping-ground. Next day they go back to seek their goods, and find opposite them skins of sable, minever, and ermine. If the merchant is satisfied with the exchange he takes them, but if not he leaves them. The inhabitants then add more skins, but sometimes they take away their goods and leave the merchant's. This is their method of commerce. Those who go there do not know whom they are trading with or whether they be jinn or men, for they never see anyone. (BATÚTTA, 2013, p. 156-157)

Veja-se que, outra vez, o registro do comércio mudo é feito de segundo mão. Batutta não esteve no lugar de que fala, e não chegou a realizar, ele mesmo, o dito comércio. O comércio mudo aparece outra vez, em uma representação deste Outro inalcançável, que habita as “terras de escuridão”. Que se encontra sempre além das bordas do mundo conhecido.

E então, é possível, a partir disso, elaborar uma hipótese a respeito da dispersão do comércio mudo. De que a proliferação não é da prática, mas do relato da prática. As narrativas do comércio mudo nada têm a revelar sobre como diferentes povos do mundo realizaram o comércio em certa época, ou sobre uma certa etapa “biológica” da “evolução” das práticas comerciais. Ele revelam, na verdade, o modo como um número restrito de povos representou imagetivamente outros povos que não conhecia, como povos que não se deram a conhecer.

A proliferação não é dispersa, mas concentrada. Terá partido primeiro dos cartagineses, como registrado por Heródoto. Séculos depois, reaparece entre os árabes. Terá circulado tanto tempo na tradição oral, ou terá sido resgatada pela leitura de Heródoto, não se sabe. Sabe-se que desde o século X, circula entre árabes e mouros, e deve ter alcançado a um viajante do mundo islâmico, como Ibn Batutta, no século XIII. Ele não a reporta em relação ao comércio do Mali, que ele conheceu. Mas a projeta (ou replica a projeção recebida de algum informante) sobre o Outro desconhecido de terras e povos que lhe são estranhos. E assim também, e por hipótese, os europeus receberam a lenda e a replicaram, sempre em relação a povos que estavam além das bordas de seu mundo conhecido.

Heurística evolucionista

Ao se supor que o comércio mudo tenha realmente acontecido, e de modo tão disperso quanto relatado, surge a indagação a respeito do modo como poderia ter florescido tanto na África quanto na Sibéria. Era improvável que fosse mediante uma transmissão das práticas culturais, um intercâmbio ou uma influência. Seria absolutamente improvável que os africanos tivessem tido contato com os siberianos (se bem que Ibn Batutta tenha chegado bem perto).

Aos finais do século XIX, e princípios do século XX, a questão, que já era mobilizada por imaginários racistas, alimentaria as bases de um “racismo científico”, elaborado a partir de uma espúria associação à teoria da evolução da espécie de Charles Darwin, para a composição do “darwinismo social”, e mobilização de uma heurística evolucionista, de explicação histórica e social.

De fato, é a partir de um viés evolucionista que o comércio mudo aparece na referência de Bevilaqua à “Colômbia russa”. O civilista tratava da “evolução” das práticas contratuais humanas, as quais, a seu critério, deveriam caminhar em direção ao aparecimento das “formalidades, reais ou simbólicas, essenciais ou acessórias, tendentes a assegurar a manifestação de vontade.” (BEVILAQUA, 1896, p. 47). Nessa passagem, refere a um Charles Letourneau (1831-1902) como fonte das notícias que trazia sobre as formas de comércio e troca de outros povos, em seu processo “evolutivo”.

Este Letourneau vem a ser um dos mais proeminentes ideólogos do “darwinismo social” e do “racismo científico”.¹⁵ Sua obra *L'Evolution de la propriété dans les Diverses races Humaines*, uma das várias monografias em que ele se propunha a

15. “No seu livro *L'évolution politique dans les diverses races humaines*, publicado em 1890, Letourneau começou o Prefácio articulando o estudo das raças ‘pré-históricas vivas’ à conjuntura mundial. ‘Pré-históricas’, já sabemos, eram quase todas as demais. Afirmou então que toda ‘sociologia séria’ deveria começar pelo estudo dessas numerosas raças e alinhou-se com aqueles que defendiam a possibilidade do seu aperfeiçoamento, em nome da ‘lei da evolução’ que regeria todas as sociedades humanas, sem exceção.” (SILVEIRA, 1999, p. 118). “O racismo europeu, no século XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião, a situação era diametralmente oposta à atual: quase todos os cientistas eram racistas convictos. Hoje, à distância, é até divertido desmascarar a evidentíssima parcialidade, a autocomplacência, o desleixo teórico e metodológico, as facilidades investigativas, as generalizações abusivas daquele racismo doutoral... Mas não basta apelida-lo de pseudociência ou considera-lo indigno de nossa memória, como se ele tivesse sido apenas um equívoco inconsequente de homens no entanto ilustres. Pois o racismo ilustre teve pesadas consequências, foi provedor e legitimador de várias doutrinas políticas agressivas, atentatórias aos valores democráticos, isto é, uma lógica de intervenção social, a qual, além do mais, desempenhou um papel político fundamental na grande reconstrução que estava tendo lugar na Europa nas últimas décadas do século XIX.” (SILVEIRA, 1999, p. 89).

desvendar as etapas de “evolução” de certas instituições sociais, foi a base para o fio evolutivo traçado por Bevilaqua. As monografias de Letourneau eram elaboradas sempre a partir de uma mesma técnica, um mesmo procedimento, para quaisquer delas. Consistia em comparar os registros sobre práticas e costumes de outros povos da Terra às práticas e costumes dos povos europeus e, assim, hierarquizá-las em “estágios” evolutivos, sempre a partir da comparação às formas das civilizações europeias, vistas como as mais “avançadas”.

Os costumes sociais eram vistos como decorrência das bases biológicas dos povos que os praticavam. E à hierarquização dos costumes, sempre à luz da europeidade como “ápice”, correspondia a uma hierarquização das “raças” desses povos. Deste modo, os vieses preconceituosos e racistas das representações culturais do Outro, que vinham sendo produzidas nos contatos dos europeus com outros povos ganhavam mais uma camada, e receberiam *status* científico.¹⁶

Tudo isso, é claro, sem nenhum procedimento de crítica das fontes. Não é apenas que a indagação dos relatos e o interesse etnológico sobre os povos retratados, teria servido para desfazer certos equívocos. Para além disso, como foi visto no caso de Betti, a heurística evolucionista produz a si mesma. Não é apenas o resultado de um esforço de interpretação a partir dos dados pinçados. Mas investe sobre esses dados, adaptando-os e mesmo os falsificando, para fazê-los caber em suas visões de mundo pré-designadas.

Também não era outra a heurística que se inseria na obra de Grierson, que conta com diversas monografias de Letourneau entre suas fontes, e especialmente a obra *L'Evolution des commerce dans les Diverses races Humaines*, publicada em 1897.¹⁷ A explicação por ele proposta, era de que o ser humano contém um impulso natural (biológico) para o comércio, ao mesmo tempo em que, por razões igualmente

16. O próprio Bevilaqua, por sua vez, pode ser também considerado um importante divulgador do racismo científico no Brasil, com reflexões a respeito de suas implicações para o pensamento jurídico e especialmente na criminologia, ele concebia o direito penal como instrumento de “civilização” dos seguimentos menos “evoluídos” da sociedade brasileira. A saber, os nativos e os negros (DUARTE, 1988, p. 324 e ss.).

17. A propósito, em uma resenha publicada sobre esta obra um ano depois, lia-se que: “Professor Letourneau agrees with Herbert Spencer in thinking that commerce originated in the exchange of presents between savages. Out of this custom grew the widespread practice of trading through ‘depots’, where one tribe set out what it had to exchange, and then withdrew until another tribe appeared and placed what it regarded as equivalent alongside. If the former tribe was satisfied, an exchange was effected – without the party of the first part having any view of or conversation with the party of the second part” (KAESBEY, 1898). Hebert Spencer, vale dizer, é o nome mais conhecido dessa mesma linha ideológica do racismo científico.

biológicas, se mostra hostil ao estrangeiro, de maneira que o comércio, em si, restaria inviabilizado nos estágios mais “primitivos” da “evolução” social. O impulso humano para o comércio surgiria como indutor da civilização, e de uma “evolução” moral, em que o comércio mudo apareceria como a primeira etapa, o primeiro degrau. Seu mecanismo serviria para conciliar a hostilidade animalasca intertribal com a necessidade civilizacional de estabelecer transações comerciais. A etapa seguinte, seria a da abertura para o contato com outros povos, e uma tendência ao cosmopolitismo, o que apuraria um senso de moralidade universal; uma compreensão de que todos os seres humanos seriam merecedores de respeito, independentemente das tribos ou grupos a que pertencessem. Para ele, essa moralidade universalista e evoluída seria característica do homem moderno (europeu), visto, assim, como o ápice da evolução moral do ser humano. (GRIERSON, 1903, p. 1-40).

Na verdade, em face o dado histórico das atrocidades coloniais praticadas pelos europeus durante as colonizações, essa hipótese elaborada por Grierson beira a insolência.¹⁸ Não é apenas que o jurista escocês se referencie em um iluminismo ingênuo. Mas que, de fato, a afirmação dessas crenças que tanto elevam a autoestima europeia, demanda efetivamente uma deturpação da história. E uma inversão dos quadros de violências produzidas pela colonização. O europeu projeta sobre o Outro estrangeiro o que são suas próprias atitudes em face dele. O que pode ser bem ilustrado a partir de uma breve passagem em que Grierson menciona os povos Tupi-Guarani.

Embora não se tenha, quanto aos Tupis, nenhum relato de comércio mudo, Grierson se refere a eles para agregar indícios dessa hostilidade dos povos “primitivos” ao estrangeiro, afirmando que: “The Tupis of Brazil call everyone who is of their race by a term which signifies ‘barbarian’, ‘savage’, or ‘stranger’ (...)” (GRIERSON, 1903, p. 31).

18 Para se dar conta da violência envolvida neste processo, cabe lembrar o discurso dramático de Ailton Krenak proferido na Constituinte brasileira em 1987, em reação às dificuldades que vinha encontrando na luta pelo direito à demarcação das terras indígenas no texto constitucional: “O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência, para a manutenção das suas tradições, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco, e nunca colocaram, sequer a existência dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais a de outros seres humanos.” (KRENAK, 1987). Embora, depois disso, tenha havido uma sensibilização para a causa, e o direito tenha sido reconhecido, afinal, no momento atual, o tema voltou a ser discutido no Supremo Tribunal Federal.

Efetivamente, uma pérola do etnocentrismo. Pois essas palavras – “bárbaro”, “selvagem”, “estranho” –, cuja raiz etimológica é achada no grego e no latim, são palavras dos idiomas europeus, não do idioma tupi. A palavra da língua tupi, por outro lado, não é sequer mencionada. De fato, o que ele faz é reportar as palavras supostamente equivalentes presentes nas línguas europeias. E como as palavras europeias contêm uma conotação pejorativa, ele supõe que a palavra da língua tupi contenha essa mesma conotação pejorativa. E este Tupi, retratado à imagem e semelhança do europeu é visto como “atrasado” em relação ao “avançado” europeu.

Por outro lado, o interesse etnológico sobre o povo Tupi revelaria elementos muito divergentes em relação ao argumento e ao enredo de Grierson. Os indícios são de que os tupis praticavam transações e trocas comerciais entre si e com outros povos nativos. Tanto assim, que praticaram trocas comerciais também com os navegadores europeus dos primórdios da colonização. Ao menos no início, isso foi feito segundo os costumes tupi (CALDEIRA, 2017), não segundo os conceitos europeus de “contrato” (menos ainda de “negócio jurídico” – expressão que, a essa altura, sequer havia sido cunhada na Europa).

Por exemplo, era condição para habilitar-se ao comércio com uma tribo Tupi, que o comerciante desposasse uma indígena da tribo, e assim era feito. Um requisito que pouco tem a ver com o “contrato”, seja o romano, seja o moderno. E que não se encaixa, também, nas linhas evolutivas traçadas por Letourneau ou por Grierson. E que, por tudo, é reveladora de como os tupis agregaram os europeus às suas tribos com bastante facilidade, e não cultivavam uma hostilidade contra os estrangeiros, menos ainda uma hostilidade de tipo racial. (CALDEIRA, 2017; CLASTRESS, 2014; LÉVI-STRAUSS, 2012). Ao invés disso, essa furtiva imagem que Grierson faz dos tupi, como reforço de seu “atraso” moral, se revela, antes, como um reflexo da própria atitude europeia em relação ao Outro.

A heurística evolucionista é também o que dá a tônica do verbete da *Enciclopédia Britânica* sobre o comércio mudo (de uma edição que é já de 2018). Depois de defini-lo, e apresentar as localidades onde ele teria sido reportado, a explicação prossegue dizendo que: “Silent trade is often a response to difficulties in communication due to language barriers or to inequality of cultural advancement between neighbouring peoples”. (BRITANNICA, 2018, p. 'silent trade'). Chega a ser intrigante, a facilidade com que se fala, ainda, do comércio mudo, como se fosse mesmo um fenômeno da

realidade, mesmo depois do artigo de Paulo Fernando de Moraes Farias, que é 1974. Mais intrigante ainda, é a leveza com que se fala em diferenças de “avanço cultural entre os povos”.

Na verdade, o verbete parece ressoar ao conteúdo da compilação contida em Price, publicada em 1967. Inspirando-se em Grierson, e propondo-se a contribuir com a explicação do significado do comércio mudo, ele avalia que o comércio mudo se estabelece entre povos de diferentes “estágios” de desenvolvimento. Seria praticado entre sociedades de nível estatal, e sociedades que se encontram “ainda” em estágio pré-estatal. Segundo ele, isso explicaria, inclusive, a razão por que o comércio mudo não foi observado no “Novo Mundo” (referente ao continente americano). Pois, para tanto, seria necessária a presença de uma sociedade mais “avançada”, que tivesse atingido uma organização de nível estatal, e, aparentemente, não haveria isso nas Américas.¹⁹ Price, certamente ignorava a existência das civilizações Inca, Maia e Asteca, para ficar só nos exemplos de maior pujança.

E isso é algo que precisa ser dito com muito cuidado. Pois, se reforçarmos a organização estatal de sociedades como a do Império Malinês, ou das civilizações Inca, Maia e Asteca, isso não significa reconhecer qualquer legitimidade ao da “evolução” dessas sociedades. A rigor, a própria concepções evolutiva é que deve ser recusada.²⁰ Entretanto, o que estamos apontando diz respeito, antes de tudo, às representações do imaginário europeu a respeito dos povos não-europeus. Essa representação parte de uma visão de mundo que hierarquiza os povos humanos segundo critérios tais como o da formação ou não de uma organização estatal. Ainda que o critério em si seja equivocado, o interessante é notar a dobradura do erro. E ver que a partir de uma visão de mundo que valoriza a organização estatal, a representação de certos povos que efetivamente tinham organização estatal, subtrai

19 “There are several facets of the history and geography of silent trade that suggest that regional diffusions have been important. First of all, silent trade is not found in the New World. It is found on the remote fringes of the civilizations of the Old World (northern Siberia, northern Europe, a broad zone across Africa, and Southeast Asia). Usually it has taken the form of civilized traders going out from the center of a civilization to the extreme fringes of the world known by that civilization. We do not hear of silent trade beyond that fringe in South Africa, Australia, or in the Pacific Islands. Also, there are a few hints of possible historical connections.” (PRICE, 1967, p. 76).

20 A respeito das sociedades ameríngas, por exemplo, Pierre-Clastres (2013) argumentava que não se tratava de sociedades em “estágio pré-estatal”. Porque não se tratava de povos que não tivessem organizado “ainda” um estado, como se estivessem predestinados a, um dia, organizar um, em seu processo “evolutivo”. Segundo ele, aquelas não eram “sociedades *sem* um estado”, mas de “sociedades *contra* o estado”. Não eram sociedades “incapazes” de desenvolver uma estrutura estatal, mas sociedades que ativamente não querem fazê-lo, e recusam tais estruturas de poder.

desses povos esse elemento da organização estatal para inferiorizá-los. Favorecendo, assim, não só a heurística evolucionista, mas principalmente a concepção de que as sociedades europeias são as que estiveram mais à frente.

É assim que, para Price, o comércio mudo se mostraria característico das formas de contato entre sociedades provenientes do “centro da civilização” que se deslocam até às “franjas da civilização”.²¹ Uma observação que chega a ser divertida. Pois enquanto Price ou Grierson tentavam explicar a proliferação do fenômeno do comércio mudo entre sociedades distantes, que não tiveram contato entre si, eles não se davam conta deste outro padrão contido nos relatos de comércio mudo, e que é óbvio demais para ser considerado. O de que se trata, sobretudo, de relatos. E que os relatos, em si, não são dispersos, mas concentrados. Encontram-se sempre neste mesmo “centro” civilizacional, e no seu modo de se referir ao que se encontra nas “franjas”.

E embora não ignoremos que a referência aqui é ao mundo moderno, e que, neste mundo, o “centro” quer dizer a Europa, é importante lembrar que toda “franja” do mundo, é o “centro” de seu próprio mundo.

Conclusão

A rigor, não há nenhum mal inerente no fato de que os povos humanos criam lendas e mitos, e os repassam de geração em geração, imprimindo alterações, modificações e adaptações no processo. Pelo contrário, as lendas de um povo falam muito sobre esse povo. E em qualquer estudo etnográfico, elas são um elemento importante. Revelam muito sobre sua visão de mundo. São portadoras de

²¹ “Divergences in both time and place indicate that these regional occurrences are not historically related. They appear instead to be cases of the independent development of strikingly similar institutions under similar conditions, with some regional diffusion and some tenacity as a tradition over time. Two major varieties of silent trade are discernible: 1) a long distance type between traders from state societies and peoples from tribes or chiefdoms (e.g., Carthaginian - West African, Arab - Nigerian, and Chinese - Philippine) and 2) a short distance type between traders from tribes or chiefdoms and peoples from band organized societies (e.g., Bantu - Pygmy and early Malay - Semang).” (PRICE, 1967, p. 66). “One important difference that is typically found between the parties to silent trade is a difference of level in cultural evolution. The Carthaginian, Arab, Malay, Chinese, and other long distance traders came from state societies and traded with people predominantly at the chiefdom or tribal level. At the still lower level of the band any intersocietal trade is extremely minimal so we find only a few groups such as the Pygmy and the Semang at this level in our sample. In these latter cases the advanced people with whom they traded tended to be simply local residents rather than long distance traders and this trade tends to shift over time to a symbiotic exchange of agricultural for forest products.” (PRICE, 1967, p. 75)

simbolizações e elaborações místicas, que dão corpo (discursivo) aos seus saberes e crenças compartilhados.

Com relação a isso, os povos modernos (europeus, europeizados) não são diferentes dos demais povos da Terra. Ainda que tais povos (que somos nós, os modernos) se julguem os mais sabidos, objetivos, materialistas e utilitaristas, eles também compartilham seus próprios sentidos sobre o mundo e sobre a vida. Produzem e repercutem lendas que incorporam esses sentidos, e que corporificam suas crenças.

Assim, cabe indagar (como que em uma autoetnografia) o que a lenda do comércio mudo revela sobre nós mesmos, sobre as nossas crenças e as nossas visões de mundo? Pois não se trata do Outro, em si, mas apenas da representação deste Outro em nossa própria cultura. Em que nós os representamos de modo precário e estigmatizado. Neste sentido, as nossas versões da lenda do comércio mudo, não falam sobre o Outro, mas apenas sobre nós mesmos.

Visto deste modo, enquanto lenda, as alterações imprimidas por Emililo Betti no relato de Cá da Mosto ficam arruinadas as hierarquias que se supõe a haver entre os registros da oralidade e da escritura, do conhecimento folclórico e erudito. Pois aqui, é o próprio conhecimento escrito e que se supõe erudito o que reforça, recria e renova a lenda. O que faz com que ecoe até os dias de hoje uma lenda que já ecoava entre os cartagineses no século V a.C. é justamente o fato de que a narrativa tem sido apropriada e reinventada ao longo do tempo.

Infelizmente, as apropriações que temos para reportar, dizem respeito ao que a modernidade tem de pior. Confere enredo a imaginários colonizadores e representações racializantes. Alimenta, ou retroalimenta, a heurística evolucionista. Integra o inventário de evidências inventadas pelo “racismo científico”. Em Emilio Betti, particularmente, reforça os processos de apagamento da memória africana, e as convicções ideológicas pertinentes ao fascismo, que o jurista professava, incorporando o discurso de legitimação da violência colonial como benevolência.

Mas não precisa ser assim. O comércio mudo é, antes de tudo, essa representação do Outro misterioso e desconhecido. O Outro que habita além das bordas do mundo que conhecemos. Que é fonte do ouro. Toda a riqueza que se vemos circular em nossa volta, em nosso dia a dia, passou, de algum modo, pelas suas mãos.

Em algum mapa africano da cartografia medieval, consta uma representação de um negro *mansa* Mūsā, sentado em seu trono, cercado de mesquitas e monumentos. Ele veste uma túnica verde, tem uma coroa sobre a cabeça, um cetro dourado repousado sobre o ombro esquerdo, enquanto, na mão direita, ele ergue uma grande pepita de ouro.

A lenda não precisa morrer. É possível reinventá-la, em outra chave de significação, em outra chave valorativa. Sem prejuízo disso, não deixará ainda de ser o que é: uma lenda.

Referências bibliográficas

- Bassin, M. (1991, Jun.). Inventing Siberia: visions of the Russians East in the early Nineteenth Century. *The Amercian historical review* , 763-794.
- Batútta, I. (2013). *Travels in Asia and Africa (1325-1354)*. Londres, Nova Iorque: The Broadway Travellers.
- Betti, E. (2014). *Notazione autobiografiche*. Milão: CEDAM.
- Betti, E. (2008). *Scritti di storia e politica internazionale*. (L. F. (curadora), Ed.) Florença: Casa Editrice Le Lettere.
- Betti, E. (1943). *Teoria generale del negozio giuridico* (1ª ed.). Turim: Unione Tipografico - Editrice Torinese.
- Betti, E. (1969). *Teoria Geral do Negócio Jurídico* (Vol. I). (F. d. Miranda, Trans.) Coimbra: Coimbra Editora.
- Bevilaqua, C. (1896). *Direito das obrigações*. (J. L. Magalhães, Ed.) Bahia (Salvador): Dois Mundos.
- Bloch, M. *Apologia da história ou O ofício do historiador* (kindle, não paginada ed.). (A. Telles, Trans.) São Paulo: Zahar.
- Bovill, E. W. (2009). *The golden trade of the Moours (1958)* (2ª ed. ed.). Londres: Oxford University Press.
- Bovill, E. W. (1929). The silent trade of Wangara. *Journal of the Royal Society* , 29, 27-38.
- Britannica, T. E. (2018). 'silent trade'. In *Encyclopedia Britannica*.
- Brutti, M. (2013b). *Vittorio Scialoja, Emilio Betti - Due visioni del diritto civile*. (G. Giappichelli, Ed.) Turim.

Caldeira, J. (2015, maio). A teoria do valor tupinambá. *Ilustríssima - Folha de São Paulo* , 31.

Caldeira, J. (2017). *História da riqueza no Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil.

Clastres, P. (2014). A economia primitiva. In P. Clastres, *Arqueologia da violência* (3ª ed., pp. 165-183). São Paulo: Cosac Naify.

Clastres, P. (2014). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.

Dolfsma, W., & Spithoven, A. (2016, jan. 04). 'Silent trade' and the supposed continuum between OIE and NIE. *Journal of Economic Issues* , pp. 517-526.

Duarte, E. C. (1988). *Criminologia e racismo: introdução ao processo de recepção das teorias criminológicas no Brasil*. (O. P. Andrade, Ed.) Florianópolis: (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

Durkheim, E. (1903). Reviewed work: Silent trade. A contribution to the early history of human intercourse by Hamilton P.-J. Grierson. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)* , 8, 483-486.

E. Gentile. (1993). *Il culto del Littorio*. Bari: Laterza.

Farias, P. F. (2020). Comércio mudo: mito e evidência histórica. *Afro-Ásia* , 321-356.

Farias, P. F. (1974). Silent trade: myth and historical evidence. *History in Africa* , 1, 9-24.

Faye, J. P. (2016, junho 14). The Critique of Language and its Economy. *Economy and Society* , 5, pp. 52-73.

Faye, J.-P. (1996). *A razão narrativa*. (P. M. alli, Trans.) São Paulo: Editora 34.

Franco, S. M. (2009). Relatos de viagem: reflexões sobre o seu uso como fonte documental. *Cadernos de Seminário de Pesquisa*. 2. São Paulo: Fapesp.

Gazzolo, T. (2011, março 1). Betti politico. *Il Mulino - Rivisteweb* .

Grierson, P. J. (1903). *Silent Trade: a contribution to the early History of human intercourse*. Edinburgh: William Green & Sons.

Grinëv, A. V. (2018). *Russian colonization of Alaska: preconditions, discovery, initial development, 1741-1799*. (R. Bland, Trans.) Lincoln: University of Nebraska Press.

Harrison, T. (2022). History as Contagion? Herodotus on Silent Trade. *Syllogos* , pp. 1-30.

Herodoto. (2017). *Historia* (484 a.C.). In Herodoto, *Historia - Libros III e IV* (C. Schrader, Trans., Vol. IV). EpubLibre.

Hespanha, A. M. (2018). Categorias, história dos conceitos, historia das ideias, história dos dogmas jurídicos. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS*, XIII, Número 1 (Digital), 5-55.

Hespanha, A. M. (2010). *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade na sociedade do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.

Kaesbey, L. M. (1898). (Book Review) L'Evolution du Commerce dans les diverses races humaines Ch. Letourneau. *Political Science Quarterly*, 13, 540-542.

Krenak, A. (1987). *Discurso de Ailton Krenak em 4-09-1987, na Assembleia Nacional Constituinte, Brasília, Brasil, 3'26"*. (C. Nacional, Producer, & Congresso Nacional)

Retrieved from Revista GIS:
<https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162846/157198>

Lévi-Strauss. (2012). As estruturas sociais no Brasil central e oriental. In Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural* (pp. 175-191). São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, C. (1952). *Raça e História* (2ª ed.). São Paulo: Livraria Martins Fontes.

Levtzion, N. (1973). *Ancient Ghana and Mali*. Nova Iorque, Londres: African Publishing Company.

Mauss, M. (2015). Ensaio sobre a dádiva - Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In M. Maus, *Sociologia e arqueologia (1929)* (P. Neves, Trans., pp. 181-312). Cosacnaify.

McDougall, E. A. (1990). Salts of the Western Sahara: Myths, Mysteries and historical significance. *The international journal of African historical studies*, 23, 231-257.

Monahan, E. (2016). *The merchants of Siberia: trade in early modern Eurasia*. Ithaca: Cornell University Press.

Price, J. A. (1967). Conditions in the development of silent trade. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 36, 67-79.

Ramusio, G. B. (2009). *Navigazioni de Ca' da Mosto*. (Zanichelli, Ed.)

Raspe, R. E. (2014). *As surpreendentes aventuras do Barão de Munchausen*. (C. A. Marcondes, Trans.) São Paulo: Cosac Naify.

Rosenvald, N. (2007). *Cláusula penal: a pena privada nas relações negociais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

Silveira, R. d. (1999). Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 87-144.

Swift, J. (2003). *As viagens de Gulliver*. (T. M. Deutsch, Trans.) São Paulo: Nova Cultural.

Todorov, T. (2014). *A conquista da América: a questão do Outro*. Martins Fontes.

Todorov, T. (2006). *As estruturas narrativas*. (L. Perrone-Moisés, Trans.) São Paulo: Perspectiva.

White, H. (1994). *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. (A. C. Neto, Trans.) Editora Universidade de São Paulo.

Woortmann, K. (2000). O selvagem e a História. Heródoto e a questão do Outro. *Revista de Antropologia*, 43, 13-59.

Recebido em Janeiro de 2024
Aprovado em Março de 2025