

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Nós somos Legião: a imagem latina dos habitantes do Extremo Oriente e da África dos séculos finais da Idade Média (XIII-XV)

Autor: Fernando Ponzi Ferrari

Orientação: Cybele Crossetti de Almeida

PORTO ALEGRE

2019

FERNANDO PONZI FERRARI

**NÓS SOMOS LEGIÃO: a imagem latina dos habitantes do Extremo Oriente e da  
África dos séculos finais da Idade Média (XIII-XV)**

Tese de doutorado apresentada como  
requisito de obtenção do título de Doutor  
em História pela Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul – UFRGS

Orientação: Cybele Crossetti de Almeida

PORTO ALEGRE

2019

### CIP - Catalogação na Publicação

Ferrari, Fernando

Nós somos Legião: a imagem latina dos habitantes do Extremo Oriente e da África dos séculos finais da Idade Média (XIII-XV) / Fernando Ferrari. -- 2019. 482 f.

Orientador: Cybele Crossetti de Almeida.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Alteridade. 2. Relatos de Viagens. 3. Autonomização Simbólica . 4. Imaginário. 5. Baixa Idade Média. I. Crossetti de Almeida, Cybele, orient. II. Título.

Fernando Ponzi Ferrari

NÓS SOMOS LEGIÃO: A IMAGEM LATINA DOS HABITANTES DO EXTREMO  
ORIENTE E DA ÁFRICA DOS SÉCULOS FINAIS DA IDADE MÉDIA (XIII-XV)

Tese de doutorado submetida ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
da Universidade Federal do Rio Grande  
do Sul como requisito parcial de obtenção  
do título de Doutor em História.

Porto Alegre, 19 de junho de 2019

Resultado: Aprovação com distinção e louvor.

BANCA EXAMINADORA:

---

Igor Salomão Teixeira  
Departamento de História  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

José Rivair Macedo  
Departamento de História  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Francisco de Paula Mendonça Júnior  
Departamento de História  
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

---

Marçal Paredes  
Departamento de História  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

## Resumo

Esta pesquisa investiga elementos que condicionavam a percepção dos cristãos latinos sobre africanos ao Sul dos Montes Atlas e asiáticos do Extremo Oriente durante os séculos XIII a XV. A tese é organizada na seguinte ordem de análise: construções da identidade latina, possibilidades de expressão sobre povos e territórios até então desconhecidos, formas narrativas, topologia, teorias sobre os corpos alheios e influência da percepção dos gêneros no registro das narrativas. Proponho que o imaginário sobre os Outros nos séculos investigados não é simbolicamente autônomo dos encontros presenciais entre estas sociedades. Este quadro difere da situação nas Idades Moderna e Contemporânea, que apresentam pouca margem de aceitação para além das imagens predeterminada destes povos. As fontes revelam, assim, formas de alteridade que diferem do binarismo Eu/Outro que encontramos na cultura atual.

**Palavras-Chave: Alteridade, Relatos de Viagens, Autonomização Simbólica, Imaginário, Baixa Idade Média.**

## **Abstract**

This research investigates elements that conditioned the perception of Latin Christians about Africans south of the Atlas Mountains and Asians of the Far East during the thirteenth to fifteenth centuries. The thesis is organized in the following order: constructions of Latin identity, possibilities of expression about hitherto unknown peoples and territories, narrative forms, topology, theories about the bodies of Others and the influence of gender in the narratives. I propose that the imaginary about the Others in the investigated centuries is not symbolically autonomous from the presential encounters between these societies. This picture differs from the situation in the Modern and Contemporary Ages, which have little scope for acceptance beyond the predetermined images of these peoples. These documents thus reveal forms of otherness that differ from the I / Other binarism that we encounter in today's culture.

**Keywords: Otherness, Travel Writing, Symbolic Autonomization, Imaginary, Late Middle Ages.**

## Notas preliminares

Para auxiliar a fluidez e leitura do texto, tomei algumas liberdades na adaptação dos nomes das nações abordadas. No caso de locais descritos pelas fontes, utilizo o nome fornecido pelo documento em questão, seguido de seu equivalente nacional e regional contemporâneo entre parênteses. No caso dos nomes próprios, preferi a grafia em língua portuguesa, optando pela língua estrangeira quando a tradição historiográfica em nossa língua já está sedimentada como estrangeirismo (como Roger Bacon em vez de Rogério Bacon, mas mantendo Agostinho de Hipona em vez de Aurelius Augustinus Hipponensis).

Ao registrar nomes pertencentes à família linguística turco-sibéria (como uigur, mongol, turco e altai), dei preferência à grafia em caracteres romanos na forma da língua inglesa (e, ocasionalmente, francesa), adaptadas para o português quando necessário. Preferi este estilo às grafias clássicas da historiografia de língua portuguesa (especialmente lusitana) pela aproximação maior com a fonética destas línguas orientais. No exemplo mais comum, “cã”, imperador/rei, é pronunciada /kɛ/, enquanto pronunciar “khan” sua fonética /kʰahn/ é mais próxima do som aspirado da palavra original ᠬᠠᠨ, onde o fonema /ḡ/ é quase mudo.

Ao me referir ao domínio mongol na atual China, uso Yüan (iniciado em maiúscula) para aludir à dinastia, território e família real, e yüan (minúscula) para a subcultura formada a partir de elementos han (etnia chinesa majoritária), mongóis, altaicos e turcos. No caso dos nomes em mandarim e cantonês, mantive a grafia segundo o padrão internacional Pinyin<sup>1</sup>. No caso de nomes de sociedades e regiões africanas, me baseio na grafia primária aludida por Lopes e Macedo<sup>2</sup>.

O eixo espacial africano de referência para esta tese foi de difícil designação. “África Subsaariana” não comporta os interesses desenvolvidos aqui por dois motivos. O

---

<sup>1</sup> Existem dezenas de padrões de transliteração dos idiomas chineses para a escrita em caracteres latinos. O sistema atualmente mais utilizado é o *Hanyu Pinyin*, que foi aprovado em 1958 e adotado oficialmente em 1979 pelo governo da República Popular da China, mesmo ano em que a Organização Internacional de Padronização (International Organization for Standardization - ISO) o elegeu como a romanização padrão do chinês moderno. O Pinyin é a única forma de transliteração reconhecida pelo país asiático desde 2001, alterando a grafia de vários locais conhecidos nos registros ocidentais desde então, sendo a forma utilizada pela ONU. No exemplo mais comum, a atual capital da China segundo este padrão é Beijing, não “Pequim”.

<sup>2</sup> LOPES, Nei; MACEDO, José Rivair. **Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

primeiro é tanto antropológico quanto geográfico: os viajantes não lidavam apenas com povos ao Sul do Saara, encontrando também com as comunidades do próprio deserto e das ilhas do Atlântico, eminentemente os canarinos, estabelecendo “Outros” para além daquilo que as fontes simplificam como “mouro”, “azenegui” ou “negro” – designações que não representam apenas traços fisiológicos ou religiosos, como a tese desenvolve.

A segunda razão é exposta por Herbert Ekwe-Ekwe<sup>3</sup>:

Parece cada vez mais moda no Ocidente que emissoras, sites, agências de notícias, jornais e revistas, as agências das Nações Unidas, seus aliados, alguns governos, escritores e acadêmicos utilizem usar o termo “África Subsaariana” para se referir a toda a África, exceto os cinco estados predominantemente árabes do norte da África (Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito) e o Sudão, um país do centro-norte da África. Apesar de seu território estar localizado principalmente ao Sul do Saara, o Sudão é excluído da rotulação de território na “África Subsaariana” por aqueles que promovem seu uso, porque o regime no poder em Cartum descreve o país como “árabe”, apesar da maioria de sua população ser africana. Mas o conceito “África Subsaariana” é absurdo e equivocado, se não é simplesmente um esquema classificatório sem sentido. Seu uso desafia os fundamentos da ciência da geografia, priorizando uma rotulagem racista banal e estereotipada. Não é óbvio, à primeira vista, qual dos quatro significados possíveis do prefixo “sub” é utilizado na classificação de “África Subsaariana”. Referem-se aos territórios “abaixo” do Saara ou “em uma parte” do deserto do Saara? Ou, presumivelmente, “parcialmente” / “nas proximidades” no Deserto do Saara? Ou, de forma muito improvável (eu espero!), “no estilo de, mas inferior” aos territórios acima do Saara – especialmente se considerarmos que há um povo árabe entre o Marrocos e a Mauritânia (Noroeste da África) chamado *saharan* <sup>4</sup>?

O pesquisador aponta então que a África do Sul não era considerada parte da “África Subsaariana”, sendo chamada de “Estados-fronteira”, “Subcontinente da África do Sul” ou “África Branca” (contraposta à “África Negra”<sup>5</sup>) até sua libertação formal da Inglaterra em 1994 – e, neste mesmo ano, os livros didáticos britânicos a incluíram no grupo de nações “Subsaarianas”.

Entendo os perigos de usar designações “geográficas” para localizar sociedades diversas que não estariam agrupadas se não através de um ato de divisão (ou seja, de

---

<sup>3</sup> EKWE-EKWE, Herbert. “What exactly does ‘sub-Sahara Africa’ mean?”. In: **Pambazuka News**. Nairobi, 18 de Janeiro de 2012. Disponível em <https://www.pambazuka.org/governance/what-exactly-does-‘sub-sahara-africa’-mean> em 23/03/2019.

<sup>4</sup> “Even though its territory is mostly located south of the Sahara Desert, the Sudan is excluded from the ‘sub-Sahara Africa’ tagging by those who promote the use of the epithet because the regime in power in Khartoum describes the country as ‘Arab’ despite its majority African population”. Idem.

<sup>5</sup> Outro conceito que não favorece a atual proposta, e que têm suas raízes nas determinações racistas do século XIX. JOHNSON, Sylvester. **The Myth of Ham in Nineteenth-Century American Christianity: Race, Heathens, and the People of God**. New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 144.



poder) externo à sua realidade<sup>6</sup>. Entretanto, por desconhecer uma alternativa mais válida e articulável com a pesquisa, decidi por tratar os povos africanos que escapavam da designação simples de “mouro” e seus cognatos por “sul-atlasianos”, por estarem ao Sul da Cordilheira do Atlas.

Apesar desta cadeia de montanha compreender apenas 2.500 km em um continente muito mais extenso, e das sociedades retratadas terem pouca ou nenhuma relação com as montanhas, o uso referencial desta cordilheira deve ser entendido apenas como o limite Sul do conhecimento sobre o mundo que a latinidade herdou da Antiguidade e manteve durante a Idade Média. Esta África Sul-Atlasiana em nada se refere a um julgamento essencialista ou determinista geográfico dos humanos deste território totalmente arbitrário comporta, mas de uma linha referencial muito tênue (e mutável), que foi modificada em grande parte pelas narrativas das obras aqui analisadas.

---

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 30 e pp. 107-132.

## **Agradecimentos**

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa que me foi estendida pelos últimos quatro anos, possibilitando a realização desta pesquisa.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul, instituição que me acolheu por quase vinte anos, entre diversas mudanças de curso.

À minha orientadora, Cybele Crossetti de Almeida, pelas oportunidades acadêmicas que me proporcionou em todos os anos da orientação e fora dela.

Ao professor Igor Salomão Teixeira, por suas observações em sua leitura da tese, que muito me ajudaram a tornar o texto mais claro.

Ao Núcleo de Estudos Medievais – RS, pelo ombro amigo, apoio nos eventos de 18 horas por dia em três idiomas e pelo espaço democrático na academia que estamos construindo juntos.

À Paula Flores, por acordar para conhecer a Libuše, pelas sugestões de como escrever uma introdução, e especialmente por aguentar infinitas páginas de revisão aparecendo todo dia.

À minha mãe, Adriana, por todos os sacrifícios que fez como mãe de duas crianças com 21 anos.

Ao meu pai, Wanderlei, por ter me dado meus primeiros quadrinhos e meu primeiro livro de ficção científica, me ensinando a imaginar mundos além deste.

Às minhas irmãs, Isabela e Camila, por cuidarem de mim quando eu não conseguia fazer isso.

À minha tia Vânia, que, mesmo com todos os percalços que passou, nunca deixou de ser minha segunda mãe.

Ao meu avô, Carlo Alberto, meu maior exemplo de busca pelo conhecimento, que me deu forças de fazer aquilo que lhe foi negado.

E finalmente à minha esposa, Carla. Nada do que pode ser escrito irá se comparar ao que fizeste por mim e ao que sinto por ti. Nada mal para seis meses, hein?

## Sumário

Resumo .....	5
Abstract.....	6
Notas preliminares .....	7
Agradecimentos .....	10
Introdução .....	11
Antecedentes.....	12
Justificativa.....	14
Problema de pesquisa .....	20
Objetivos da pesquisa .....	20
Referencial teórico-metodológico .....	20
Topos / Topoi / Topologia .....	22
Covalência .....	24
<i>John Pocock: Lances</i> .....	25
<i>Michel de Certeau: tática, estratégia e consumo no cotidiano</i> .....	29
Cornelius Castoriadis: Autonomização simbólica (alienação) e imaginário efetivo .....	32
Observações sobre a metodologia aplicada .....	34
Seis frades, dois venezianos e dois desconhecidos: As fontes .....	35
A escolha das fontes.....	35
<i>Historia Tartarorum, João de Pian Carpine, franciscano, c. 1246, Roma</i> .....	38
<i>Itinerarium, Guilherme de Rubruck, franciscano, c. 1255, São João do Acre</i> .....	40
<i>Devisement dou Monde, Marco Polo, mercador, embaixador e “governador”, Gênova, 1298</i> .....	42
<i>Cartas, João de Montecorvino, 1292-1306, franciscano e arcebispo do Catai, Cambalic</i> ... 45	
<i>Mirabilia Descripta, Jordanus Catalanus, dominicano e bispo da Índia, c. 1329, Avignon</i> . 46	
<i>Relatio, Odorico de Pordenone, franciscano, 1330, Pádua</i> .....	48
<i>Viagens, Jean de Mandeville, “cavaleiro e médico”, c. 1360, França (?)</i> .....	50
<i>Chronicon, João de Marignolli, franciscano e capelão de Carlos IV da Boêmia, Boêmia, 1357</i> .....	52
<i>Libro del Conosçimiento, anônimo, c. 1385, Castela</i> .....	54
<i>Navigazioni, Alvise Cadamosto, navegador, c. 1460, Veneza/Milão</i> .....	55

Capítulo 1 - Quem é a latinidade? .....	58
1.1 - Quem é o “Nós” das narrativas? Os usos da “latinidade” .....	59
1.1.1 – Um discurso em cinco versões para uma Cruzada .....	66
1.2 – Diferentes entre iguais? “Reencontrando” a cristandade.....	73
1.3 – <i>De escravizados a escravizadores</i> .....	79
1.4 – União contra infiéis, especiarias, escravizados e ouro .....	99
Capítulo 2 – Narrar o desconhecido pelo conhecido .....	109
2.1 – Relatar uma viagem e acreditar em um relato .....	111
2.2 – Apocalípticos e derivados: Alexandre Magno, Gog e Magog.....	124
2.3 – Quando o cristão é pior que o pagão: o encontro com o cristão distante e o desejo por um mundo latinizado.....	138
2.4 – O Paraíso Terrestre, Reino do Preste João e as pontes entre vários mundos .....	150
Capítulo 3 – Nos corpos alheios .....	182
3.1 – Determinismo(s) .....	183
3.1.1 – “Racismos” .....	184
3.1.2 - O clima, as estrelas e os humores: a compleição como forma de determinismo geográfico.....	193
3.1.3 - Linhagem.....	218
3.4 – Alteridade travestida e “corpos hermenêuticos”.....	237
3.5 - Sexualidade .....	259
3.6.1 - Sexualidade e Orientalismo .....	260
3.6.2 – A nudez.....	263
3.6.3 – O lar poligínico.....	275
3.6.4 –A disposição sexual feminina .....	284
3.6.5 –As mulheres comunais e a poliandria .....	292
3.6.5 – O “corno ideal” .....	296
Capítulo 4 – Gênero.....	308
4.1 – Masculinidades .....	319
4.1.2 – Viagem como iniciação heroica.....	325
4.1.2 – O herói virtuoso e o “demi-santo” .....	328

4.1.3 – Poder, controle e prazer.....	344
4.2 – Feminilidades.....	370
4.2.1 – A divisão sexual do trabalho e o deslocamento das responsabilidades masculinas às mulheres .....	373
4.2.2 – As boas mulheres da China: projeção moral e desejo erótico .....	385
4.2.3 – Mulheres, violência e as virago .....	396
Conclusão .....	419
Bibliografia .....	430
Fontes manuscritas.....	430
Fontes em edição impressa .....	430
Bibliografia de referência .....	437
Apêndice .....	467

## Introdução

Uma obsessão particular com fronteiras geralmente caracteriza grupos que se percebem como minorias em constante perigo de extinção. Eles consideram seus limites críticos para sua sobrevivência, e acreditam que, a menos que os selem hermeticamente para preservar sua unidade, serão inevitavelmente assimilados ao meio que os cerca, deixando de existir. Estes limites que os distinguem claramente de seus arredores sociais são, portanto, centrais para a própria definição de comunidades, nações, grupos étnicos e elites sociais<sup>7</sup>.

Nada assusta e cativa mais que aquilo que não conhecemos. O diferente é algo novo a ser aprendido, uma chance de remediar um problema com uma solução inaudita, de escolher um caminho até então desconhecido que fará o mundo fazer sentido. Akongo viveu entre os humanos e ensinou suas maneiras antes de partir, Jesus disse “meu reino não é deste mundo”, Sidarta ensinava que a felicidade verdadeira está além do que vemos. Espaços distantes e novas culturas fazem parte das expectativas: da Epopeia de Gilgamesh a Jornada nas Estrelas, sair do nosso entorno a novidade é aquilo que traz aventura e nos transforma em heróis.

Ao mesmo tempo, o desconhecido assusta. O estrangeiro invasor, a criatura que espreita no escuro, a diferença tornada deformidade, sair da zona de conforto. “O inferno são os outros”, sintetiza Sartre, em uma frase que pode encontrar sentido em diversas mitologias. Mas a curiosidade e o desejo de ver coisas e pessoas novas acaba vencendo. Como Stephen King comenta sobre o porquê de as pessoas assistirem filmes de terror para sentir medo, “o Desconhecido nos amedronta..., mas nós adoramos uma olhadinha nele às escondidas”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> “A particular obsession with boundaries usually characterizes groups that perceive themselves as minorities in constant danger of extinction. They regard their boundaries as critical to their survival and feel that, unless they seal them off so as to preserve their distinctiveness, they will inevitably be assimilated into their surroundings and cease to exist as a distinct entity. Firm boundaries that set them clearly apart from their social surrounds are thus central to the very definition of communes, nations, ethnic groups, and social elites” ZERUBAVEL, Eviatar. **The Thin Line: Making Distinctions in Everyday Life**. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 51.

<sup>8</sup> KING, Stephen. **Dança Macabra: o terror no cinema e na literatura**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 23.

Esta tese é sobre narrativas de pessoas que saíram de seu entorno usual, foram para além do que imaginavam e voltaram para contar como são os Outros<sup>9</sup> do lado de “lá”. Esta premissa pareceria descarnada, e talvez até divertida, caso seus relatos não fornecessem lastro para setecentos anos de escravização em massa, genocídio, dominação direta e indireta, esgotamento de bens naturais e migrações forçadas.

O objetivo desta investigação é determinar os elementos que condicionavam a percepção dos latinos<sup>10</sup> ao registrar as características físicas, comportamentais, predisposições morais e dinâmicas sociais habitantes de terras distantes da latinidade. Tomo como base para essa pesquisa os relatos de viagem<sup>11</sup> produzidos por mercadores, religiosos e autores de relatos ficcionais que compõem narrativas escritas sobre suas jornadas para o Extremo Oriente e a África ao Sul da Cordilheira do Atlas durante os séculos XIII e XV. Parto da hipótese que as predisposições dos europeus quanto aos Outros vão se tornando simbolicamente autônomas, fazendo com que se baseiem em categorias fixas e independentes do contato empírico com estas sociedades. Entretanto, no período elencado, as topologias e as contradições na autoimagem da latinidade fazem com que ocorram negociações de significados entre o observado e o esperado nos registros de encontros presenciais.

## **Antecedentes**

Enquanto a Europa cristã estabelecia sua identidade coletiva principalmente a partir de questões doutrinárias e da oposição contra os islâmicos, as invasões mongóis deturparam este cenário violentamente no século XIII<sup>12</sup>. Internamente, a latinidade passava por um intenso processo de reorganização institucional, demográfica e comercial,

---

<sup>9</sup> No decorrer da tese, uso o termo Outro para os grupos ou indivíduos que os narradores dos relatos de viagens representam como diferentes de si e/ou de outros latinos. Isso faz com que este Outro não seja definido como uma sociedade, qualidade ou comportamento, mas instância narrativa que é imposta sobre ele.

<sup>10</sup> Problematizo este termo no primeiro capítulo. Para fins de entendimento temporário, tomemos “latino” e “latinidade” como referentes à Europa cristã de rito latino (católica romana).

<sup>11</sup> Cujos traços são definidos no segundo capítulo

<sup>12</sup> Seria desgastante ao leitor começar esta investigação com uma enxurrada de nomes, batalhas e datas; em minha dissertação de mestrado, fiz um resumo dos principais eventos ocorridos entre a unificação dos povos das estepes por Ghengis Khan em 1206 e a partida de João de Pian Carpine (1246). FERRARI, Fernando Ponzi. **As várias viagens de Odorico: produção e assimilação de uma narrativa de viagem do século XIV**. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em março de 2014, p. 36-42.

que expandiu a demanda por produtos exóticos, metais e especiarias<sup>13</sup>. A expansão do mundo conhecido<sup>14</sup> foi acompanhada pela Igreja Romana pelo desejo de conhecer e (se possível) cristianizar estes povos inauditos.

Estes Outros não eram passivos ante os desejos dos europeus. Como exponho no decorrer da tese, no século XIV, delegações etíopes desembarcavam em Veneza e Florença estabelecendo embaixadas permanentes; no mesmo período, enviados alanos, chineses e mongóis frequentavam a corte papal, ocasionalmente retornando com religiosos mendicantes para suas regiões.

Mas as interações entre estes Outros estavam longe de serem pacíficas. Muçulmanos, cristãos e os povos das estepes se encontravam em uma *détente* no Levante, frequentemente perdendo a coordenação de suas divisões internas e arriscando um equilíbrio frágil, que frequentemente se voltava contra seu próprio grupo. Enquanto algumas delegações de dominicanos desapareciam nas estepes russas e mongóis, comerciantes das penínsulas itálica e ibérica estabeleciam entrepostos no Magrebe, Criméia e Noroeste africano, dominando economicamente estas regiões e comprando as pessoas escravizadas de forma colateral por estes confrontos<sup>15</sup>.

Por volta da metade do século XIV, a fragmentação do império mongol, o clima, a fome e a Peste Negra limitaram severamente a liberdade de trânsito de comerciantes e religiosos para o Extremo Oriente. Entretanto, a demanda por artigos de luxo, objetos exóticos, trabalhadores para os campos despovoados e as ambições territoriais e comerciais das coroas ibéricas mantiveram a demanda por viagens de exploração<sup>16</sup>. Os genoveses foram agentes importantes nestas empreitadas, sendo patrocinados pela

---

<sup>13</sup> Muitos destes aspectos são abordados no primeiro capítulo; mas para os interessados em acompanhar a história da latinidade medieval como um contínuo processo de expansão e reorganização, veja BARTLETT, Robert. **The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350**. London: Penguin, 1996 (versão digital).

<sup>14</sup> Os latinos tendiam a usar a palavra *mundus* para designar o “mundo conhecido” ou “habitável”; ela pode também significar uma porção menor do espaço que entenderíamos ao ouvir sua transliteração, “mundo”. Muitas vezes, este termo está associado ao grego οἰκουμένη (*oikouménē*) e sua transposição latina, *orbis terrarum*, aceitos também como “o mundo conhecido”. A grande maioria dos *mappae mundi* medievais (como o famoso mapa de Hereford) não pensava em retratar uma totalidade “empírica” do planeta, mas das terras citadas pelos Pais da Igreja e toda composição de culturas que resultou no pensamento cristão, mantendo assim um elo com a οἰκουμένη antiga.

<sup>15</sup> Para esta dinâmica, veja especialmente FERNÁNDEZ-ARMESTO. **Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492**. Hampshire: Macmillan Education, 1987.

<sup>16</sup> As informações deste parágrafo foram retiradas de FERNÁNDEZ-ARMESTO, 1987, p. 11-95.



aristocracia lusitana, catalã e castelhana na continuidade de suas conquistas já realizadas no Mediterrâneo e ilhas atlânticas.

Fora das elites econômicas e políticas da latinidade, a divulgação dos relatos de viagens ocorridas no último século teve repercussão no horizonte imaginativo, nas esperanças e ilusões do que poderia ser encontrado nestes territórios. Obras de reflexão sobre o espaço (como os *Imago Mundi* e *Specula*)<sup>17</sup> passaram a se referir a estas narrativas em suas composições do mundo, escritores criavam novas paisagens fictícias a partir de jornadas reais para agradar seus leitores, e viajantes planejavam seus deslocamentos com base nos livros de jornadas anteriores (inclusive ficcionais)<sup>18</sup>.

As fontes investigadas na tese partem deste cenário europeu, e se inserem nele como agentes dos interesses referidos. Selecionei dez relatos das viagens de religiosos, mercadores e autores de literatura voltada para a corte, elaborados em diferentes contextos e com objetivos divergentes, mas todos mantêm em comum a presunção de veracidade do narrador sobre sua jornada, procuram estabelecer uma relação de confiança com sua recepção, centram a ação narrativa e descritiva em seu protagonista (o viajante) e são obras independentes de outras composições, ou seja, não são parte de um trabalho maior, onde figuram como suporte.

## Justificativa

O culto das origens é uma reação de ódio. Ódio daqueles que não compartilham de minhas origens e me afrontam pessoal, econômica e culturalmente: eu então volto para o “meu”, eu me apego a um “denominador comum” arcaico e primitivo, o da minha infância mais frágil, meus parentes mais próximos, esperando que eles sejam mais confiáveis do que os "estrangeiros", apesar dos pequenos conflitos que esses membros da família têm tantas vezes, reservado para mim, mas que agora eu preferiria esquecer. Ódio de si mesmo, quando exposto à violência, os indivíduos se desesperam com suas próprias qualidades, desvalorizam suas realizações e anseios, atropelam suas próprias liberdades cuja preservação tanto deixa ao acaso e, assim, retiram-se a um

---

<sup>17</sup> O'DOHERTY, Marianne. **Eyewitness Accounts of 'the Indies' in the Later Medieval West: Reading, Reception, and Re-use (c. 1300-1500)**. Tese de doutorado defendida pela University of Leeds. Leeds, 2006, p. 18-41.

<sup>18</sup> Sintetizados por BAIN, William. “The medieval contribution to modern international relations”. In: BAIN, William (ed.). **Medieval Foundations of International Relations**. New York: Routledge, 2017, pp. 1-27. Disponibilizado gentilmente pelo autor em [https://www.academia.edu/28280183/The\\_Medieval\\_Contribution\\_to\\_Modern\\_International\\_Relations](https://www.academia.edu/28280183/The_Medieval_Contribution_to_Modern_International_Relations) em 23/03/2019. Sobre a recepção de textos fictícios como guias de viagens reais, veja TZANAKI, Rosemary. **Mandeville's Medieval Audiences: A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550)**. New York: Routledge, 2017, p.83-135.

mundo privado soturno e caloroso, inominável e biológico, a impenetrável “indiferença”. De um estranho paraíso primal - família, etnia, nação, raça Um ódio defensivo, o culto das origens facilmente traz um ódio perseguidor. E pode-se ver as almas feridas se virando e lutando contra seus vizinhos, feridos como estão - talvez pelo mesmo tirano totalitário (político ou religioso), mas quem pode facilmente ser tomado pelo elo fraco nessa cadeia de ódio, para o bode expiatório da depressão de alguém.<sup>19</sup>.

O mundo contemporâneo tem sido assolado por uma onda de afirmação identitária do pior tipo, onde grupos se definem não com base em agendas propositivas, mas a partir da clivagem de alteridades radicais, reduzindo o “outro lado” a um papel caricato e fantasioso. Frequentemente vemos amigos próximos ou familiares impondo opiniões como dogmas, acreditando que aqueles que discordam de uma ideia odeiam todos que se identificam com ela.

Vivendo em “bolhas” autopolicadas, estes grupos agem através de turbas que dificilmente tomariam as mesmas ações individualmente, considerando a “pureza” do grupo um fator mais essencial que a pesquisa, o diálogo e a razão. Tomando toda informação que não é gestada no interior de sua turba como mentira, o pensamento crítico e o revanchismo ignoram mesmo os laços afetivos mais próximos ao reagir a negativas, não raro através da violência.

Estes discursos se aproximam de diversos outros na história que removiam a humanidade de seus não-aderentes, o que normalizava e normaliza a violência contra divergentes. As práticas e políticas institucionalizadas destes princípios tomam por guia um sentimento de superioridade moral frente “o outro lado”, fazendo seus poderes agirem contra seus adversários simplesmente porque são possibilitados de os punir sem sofrer consequências. Este é um exemplo clássico do discurso colonial, Homi Bhabha, que explica as suas condições mínimas:

---

<sup>19</sup> “The cult of origins is a hate reaction. Hatred of those others who do not share my origins and who affront me personally, economically, and culturally: I then move back among “my own,” I stick to an archaic, primitive “common denominator,” the one of my frailest childhood, my closest relatives, hoping they will be more trustworthy than “foreigners,” in spite of the petty conflicts those family members so often, alas, had in store for me but that now I would rather forget. Hatred of oneself, for when exposed to violence, individuals despair of their own qualities, undervalue their achievements and yearnings, run down their own freedoms whose preservation leaves so much to chance; and so they withdraw into a sullen, warm private world, unnamable and biological, the impregnable “aloofness” of a weird primal paradise— family, ethnicity, nation, race. A defensive hatred, the cult of origins easily backslides to a persecuting hatred. And wounded souls may be seen to turn around and fight their neighbors who are just as hurt as they are— perhaps by the same totalitarian tyrant (political or religious) — but who can easily be taken for the weak link in that chain of hatred, for the scapegoat of one’s depression.” KRISTEVA, Julia. **Nations without nationalism**. New York: Columbia University Press, 1993, p. 3.

É um aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para “povos sujeitos” através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer. Ele busca legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados, mas avaliados antiteticamente. O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade<sup>20</sup>.

Ao menos nos últimos quinhentos anos, este princípio de superioridade e desumanização tem como base a negação da alteridade<sup>21</sup> especialmente baseado em traços físicos, que frequentemente são agrupados de forma arbitrária. Todos que não possuem características físicas de um tipo idealizado (igualmente definido com pouca coerência) não são tratados como humanos plenos, mas como pouco mais que animais. Em argumentos que confundem evolução, espiritualidade cristã, tradição antiga, e

---

<sup>20</sup> BAHBHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 111.

<sup>21</sup> Pesquisas sobre alteridade no período elencado não são novidade, e nos últimos anos muitas investigações tomaram esta atitude como seu tema de pesquisa. Entre muitas, destaque: AKBARI, Suzanne Conklin, **Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2009. TOLAN, John V. **Saracens: Islam in the Medieval European Imagination**. New York: Columbia University Press, 2002. CHAUNU, Pierre. **L'expansion européenne du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle**. Paris: Presses universitaires de France, 1995. BOISSELLIER, Stéphane “Une tolérance chrétienne dans l'historiographie portugaise de la Reconquête (XII-XIII<sup>e</sup> siècles)?”. In: SAUPIN, Guy, (ed.). **La tolérance. Colloque international de Nantes**. Rennes: Nantes Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp 371-383. DANIEL, Norman. **Islam and the West: The Making of an Image**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960. SOUTHERN, R. W. **Western Views of Islam in the Middle Ages**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962. TOLAN, John V. (ed.). **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays**. New York: Garland, 1996. COHEN, Jeremy (ed.). **From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christianity**. Col. Wolfen-bütteler Mittelalter-Studien, n° 11. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. LAURENSEN, John Christian; NEDERMAN Cary J. (eds.). **Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. COHEN, Jeremy. **Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity**. Berkeley: University of California Press, 1999. BLANKS, David R.; FRASETTO, Michael (eds.). **Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perceptions of Other**. New York: St. Martin's Press, 1999. COHEN, Jeffrey Jerome. “On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England”. In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, n° 31, 2001, pp. 113-146. ALLEN, Rosamund (ed.). **Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550**. Manchester: Manchester University Press, 2004. CHAZAN, Robert. **Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom**. New York: Cambridge University Press, 2004. KINOSHITA, Sharon. **Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006. BLACKMORE, Josiah. **Moorings: Portuguese Expansion and the Writing of Africa**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

determinismo fisionômico e geográfico, os argumentos racistas são sintetizados nesta passagem do clérigo e professor Frederic William Farrar<sup>22</sup>.

Com exceção da Madeira, dos Açores e de algumas outras ilhas, dificilmente existe um único país que, quando descoberto pela primeira vez, tenha sido encontrado destituído de habitantes; e é um fato muito notável que todas as raças, incluindo algumas semibárbaras, nos digam, em suas tradições de longo alcance, nos digam que outras raças as precederam, que os países em que se estabeleceram já era habitando. Os gregos e os romanos nunca tentaram esconder que suas terras foram conquistadas por meio de imigração vitoriosa. Os egípcios falavam das raças gigantes e sombrias, os Nekéves, ou mortos, como os chamavam, que precediam aquela linha de semideuses que reinava antes do primeiro faraó. Os árabes se consideravam sucessores dos gênios. Os cananeus, como sabemos pelas Escrituras, expulsaram e quase exterminaram os Nefilins, Efeus, Anaquins e outros antediluvianos. (...) Quem, então, eram essas raças, que aparecem nas tradições de todas as nações, menos nas bárbaras? Acredito que a resposta seja que estas eram raças alofílicas<sup>23</sup>, esqueléticas e primitivas, cujas relíquias horripilantes, consistindo de ossos meio roídos e instrumentos grosseiros de sílex, foram encontradas tão abundantemente nos últimos anos em depósitos fluviais e nos pisos e estalactites de cavernas profundas, mas de origem desconhecida, exceto que estes seres viviam no mesmo tempo dos mamutes e dos alces, da hiena-das-cavernas e do urso das cavernas, e por longas eras antes das primeiras raças civilizadas aparecerem no globo.

Caso nos perguntarem se *representantes* destas raças ainda vivem, podemos apontar para vários. Tais são os Bosjesmen, com sua pelanca ensebada que, quando não comem vermes e insetos, se alegram em brigar pela carcaça pútrida de hienas e do antílopes; (...) Os aborígenes de Victoria, que, quando lhes é conveniente, matam e devoram os bebês recém-nascidos seus pais e irmãos; os Alforeses de Ceram, que vive em árvores com suas famílias; os Banaks, que usam pedaços de carne gorda ornamentalmente atravessado na cartilagem do nariz; (...) os pigmeus Dokos, ao sul da Abissínia, cujas unhas longas, como garras de abutres, servem para desenterrarem as formigas e rasgarem a pele das serpentes, que devoram cruas; os Veddahs do Ceilão, que fazem sons guturais e caretas em vez falar, não creem em Deus, não têm noção de tempo ou distância, nem nome para horas, dias e anos, e que não podem contar além de cinco, mesmo com seus dedos. Muitas tribos como estas, chafurdando na lama mais baixa da barbárie, longe de terem tradições ou vestígios de tribos precedentes, atribuem sua origem diretamente a leões (como os Sahos), a cabras (como os Dangalis), ou acreditam serem o mesmo que macacos, e sua semelhança deformada a estes animais não lhes causa qualquer partícula de

---

<sup>22</sup> A escolha por esta passagem de Frederic William Farrar se relaciona tanto pelo conteúdo quanto pela biografia de seu autor: nascido em Mumbai (Bombaim) de uma família de administradores britânicos da Índia colonizada, Frederic se tornou clérigo anglicano. Com o patrocínio da família e de Westminster (abadia a qual se tornaria futuramente arquidiocese, além de deão de Canterbury), se doutora em filologia comparada no Trinity College (Cambridge), defendendo uma tese em que unia as ideias de Charles Darwin à linguística. Graças à indicação deste biólogo, Farrar entra para a Royal Society of London for Improving Natural Knowledge (posteriormente, foi o responsável pelo discurso do funeral de Darwin). Os ensaios do clérigo anglicano na Royal Society se focavam nos cruzamentos entre o evolucionismo, a linguística e a etnologia, onde apontava frequentemente a “naturalidade da superioridade” dos britânicos sobre os demais povos do mundo como justificativa do aparato colonial. FARRAR, Reginald. **The life of Frederic William Farrar, D.D., F.R.S., etc., sometime dean of Canterbury**. New York: T.Y. Crowell & Co., 1904. Disponível em <https://archive.org/details/lifefredericwil00farrgoog> em 23/03/2019.

<sup>23</sup> Idioma ou etnia asiática ou europeu, mas de origem não indo-europeia ou semítica, segundo nota do próprio autor nesta passagem.

horror e repugnância, como se esta degradação abjeta e desprezível manifesta em sua esqualidez feroz e mandíbulas protuberantes não fosse nada<sup>24</sup>.

A pesquisa objetiva incentivar os leitores a questionar por que não estranhamos que uma cultura se considere distinta e superior às demais. Por que não inverter este argumento, e pensar que a autopercepção de superioridade deve ser vista como pontual e estranha?

Acredito que algum grau de etnocentrismo seja uma característica comum nos encontros multiculturais, afinal, “toda sociedade se define pelo que exclui”<sup>25</sup>. Entretanto, nem todo comportamento etnocêntrico envolve a quase necessidade de aniquilar ou humilhar àqueles fora de sua identidade que os últimos seiscentos anos têm nutrido. Neste sentido, aquilo que chamo de *autonomização simbólica do Outro* é um fenômeno circunscrito a momentos e lugares específicos, mas que é percebido em nosso cotidiano

---

<sup>24</sup> Itálicos do autor. “With the exception of Madeira, the Azores, and a few other islands, there is hardly a single country which, when first discovered, was found destitute of inhabitants ; and it is a very remarkable fact that every race, including even some of the semi- barbarous, tell us, in their far-reaching traditions, of other races who preceded them, and whom they found inhabiting the countries to which they came. The Greeks and the Romans never attempted to conceal that their lands were won by victorious immigration. The Egyptians spoke of the gigantic and shadowy races, the Nekéves, or dead ones, as they called them, who preceded that line of demigods which reigned before the first Pharaoh. The Arabians regarded themselves as successors of the genii. The Canaanites, as we know from Scripture, ousted and almost exterminated the Nephilim, Eepthaim, Anakim, and other antediluvians. (...) Who, then, were these races, who appear in the traditions of all but the most barbarous nations? I believe the answer to be that they were the squalid, primeval allophylian races, whose ghastly relics, consisting of half-gnawed bones and coarse implements of flint, have been found so abundantly of late years in fluvial deposits, and stalactite flooring of deep caves, but respecting whose origin nothing is known, except that they lived on the earth with the mammoth and the elk, the cave-hyena and the cave-bear, for long ages before the first civilized races had appeared upon the globe.

“If it be asked whether any *representatives* of such tribes still survive, we may point to many. Such are the tallow-colored Bosjesmen who, when not living on worms and pismires, are glad to squabble for the putrid carcass of the hyaena and the antelope; (...) the aborigines of Victoria, among whom new-born babes are, when convenient, killed and eaten by their parents and brothers; the Alforeses of Ceram, who live in families in the trees; the Banaks, who wear lumps of fat meat ornamentally in the cartilage of the nose; . . . the pigmy Dokos, south of Abyssynia, whose nails are grown long, like vultures’ talons that they may dig up ants, and tear the skin of serpents, which they devour raw; the Veddahs of Ceylon, who have gutturals and grimaces instead of languages, who have no God, no notions of time or distance, no name for hours, days, and years, and who cannot count beyond five upon their fingers. Many tribes like these, in the lowest mud of barbarism, so far from having traditions or traces of preceding tribes, attribute their origin directly to lions (like the Sahos), to goats (like the Dangalis), or with contented unanimity to the ape, on whose deformed resemblance to themselves they look without any particle of horror and repugnance, as on a type to which they are assimilated by their own abject degradation, fierce squalor, and protuberant jaws”. FARRAR, Frederic W. “Aptitudes of Races”. In: **Transactions of the Ethnological Society of London**, vol. 5, 1867, pp. 115-126, p. 117-118. Disponível no endereço <https://archive.org/details/jstor-3014218/page/n3> em [11/02/19](https://archive.org/details/jstor-3014218/page/n3) (link para a citação).

<sup>25</sup> “Chaque société est définie par ce qu'elle exclut”. CERTEAU, Michel de. **L'Étranger ou l'union dans la différence**. Paris: Desclée de Brouwer, 1991, p. 14.

como “normal”. Há muitas culturas que demonstram que este princípio não é natural, mas uma criação artificial desenvolvida buscando “naturalizar” a invasão de territórios alheios e sua desumanização, e os estudos pós-coloniais demonstram destas manifestações.

É claro, não proponho a Idade Média como um período idílico, onde não havia nenhuma forma de diferenciação. Pelo contrário, ao menos na latinidade este recorte foi um dos mais violentos contra aqueles que não aderiam às suas normativas. Entretanto, este juízo dificilmente ocorria antes mesmo de saber se as pessoas depreciadas estavam “lá”, como uma bula papal citada no primeiro capítulo demonstra ao determinar que todos africanos “são pagãos, islâmicos e inimigos da fé”.

A perspectiva gerada pelo domínio econômico e político europeu em sua vasta rede de colônias do século XVIII a meados do século XX foi esmagadoramente eurocêntrica, e sua força ainda se faz muito presente. Mas esta não representa a única perspectiva europeia em todo o mundo. Se um sentimento de superioridade é percebido como particular e explicável através de determinados motivos, como o desejo de possuir e a necessidade de justificar a conquista, podemos voltar nossa atenção para as percepções de estranhamento em contextos onde esses desejos não são prevalentes.

Neste sentido, como Kathleen Davis provoca (2006), o período medieval é o grande Outro dentro do “Nós”: mesmo o historiador mais etnocêntrico se vê obrigado a reconhecer que as “regras do jogo” da “grande narrativa” histórica não se aplica a estes mil anos. Isso obriga a pesquisa a “distorcer as regras” para o desenvolvimento de seus problemas – mas, não raramente, vemos alguns trabalhos que preferem deformar seus objetos de análise para se manter fiel às regras. Demonstrar as contradições entre a imagem que a “civilização ocidental” tem de si mesma é uma forma de procurar incutir dúvidas nas certezas nos grupos aludidos.

Neste sentido, um elemento importante que norteia esta pesquisa é o entendimento das fontes em suas próprias especificidades. A História não é sobre o que está fadada a ser futuramente, mas sobre a infinidade de possibilidades que um dado momento oferece. Ainda que procure evitar teleologias, e provavelmente incorra nelas ocasionalmente, um dos maiores desafios na redação desta tese foi tentar expor os documentos não como “precursores” do racismo e da narrativa “civilizacional branca”, mas como textos que dialogam com os conceitos e problemas que tangem seus redatores.

## **Problema de pesquisa**

A principal a pergunta que norteia esta tese é: de que forma as atribuições de identidades coletivas externas à latinidade se tornaram mais impositivas e exclusivas com as mudanças políticas transcorridas na Europa Ocidental nos séculos finais da Idade Média?

## **Objetivos da pesquisa**

A pesquisa verifica as alterações das formas de recepção dos Outros nas narrativas da latinidade, de que forma elas são modificadas pelos *topoi* (veja a seguir) e como os narradores destes relatos usam a autoimagem da latinidade para basear seus julgamentos.

De maneira secundária, verifico se (1) as formas que os narradores retratam os africanos e orientas que deram margem ao chamado “mito do triunfalismo europeu” (o que comporta a narrativa “civilizacional branca”); e (2) as possibilidades teórico-metodológicas de apreender as representações dos Outros em obras produzidas no contexto da latinidade medieval<sup>26</sup>.

## **Referencial teórico-metodológico**

A leitura de um documento não se encontra limitada às imagens, linhas e letras que enuncia, mas ao conhecimento compartilhado pelos habitantes de seu tempo, que o reinterpretam a partir daquilo que estrutura a narrativa, ou seja, a maneira com que a receptividade se forma a partir dos códigos propostos pelo narrador em sua conjuntura específica, seja ela ativa ou implícita<sup>27</sup>. Como Hartog sintetiza:

(...) compreender o ponto em que as estruturas narrativas – fictícias ou não – geram um processo e, por suas transformações têm um efeito sobre outro terreno: o da ação e seus “interesses reais”. Mas, bem entendido, as transformações combinadas do discurso não são a ação. Não é a combinação da narração de Saint-Just com a de Tallien, nem a série inteira dos discursos

---

<sup>26</sup> Nesta pesquisa não analiso as representações dos monstros (também chamados de “raças monstruosas”) comuns aos relatos de viagens. Além de já ter tratado sobre este tema três vezes (FERRARI, 2014b, p. 104-113; 2014b e 2018), acredito que a questão escape ao problema proposto, dado que quase todo viajante que realmente esteve nos locais que diz ter ido afirma que “não viu monstro algum”, e raramente ocorrem pareamentos entre estas criaturas e os habitantes de terras distantes. Em alguns casos relevantes para a atual investigação esta aproximação ocorre, mas são abordadas aqui focadas na percepção de alteridade entre o observador e o Outro, não na análise simbólica da monstruosidade.

<sup>27</sup> HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 321

sucessivos, que detêm Robespierre, mas a mão dos guardas. (...) Mas um campo de linguagem constitui-se, o qual desemboca na aceitabilidade das decisões. O que se trata de explorar é a constituição desses campos através daquilo que os clareia e os explora imediatamente: a função narrativa do discurso [...] que não é mais que a superfície ou a aparência do que é produzido num nível mais profundo ou mais “real”. Mas, ao mesmo tempo, o discurso é o que envolve o real, contendo-o, já que o descobre e enuncia. Mais ainda, o discurso produz um efeito no próprio plano que acaba de desvendar: revelando à Assembleia Nacional os “interesses reais” de sua maioria, leva-a simplesmente a votar o projeto de decreto preparado pelo relatório dos comitês. A promulgação da Constituição, a eleição da assembleia legislativa, um ano de história efetiva e os efeitos que seguirão, eis o que produz aqui a narração<sup>28</sup>.

Além de nos indicar um gradiente das transformações do “pensável” em um determinado meio, os relatos de viagem afirmam as relações entre identidade e alteridade das sociedades envolvidas. Neles, os narradores se manifestam como portadores das informações sobre a os estranhos hábitos dos povos distantes, assim como os prodígios e seres assombrosos que povoam seus territórios. Nestas narrativas, se estabelece uma relação dialética entre os saberes constituídos e as novas informações, desafiando um dito “paradigma fechado” típico à latinidade medieval - tese hoje já suficientemente questionada. Assumindo uma função de intermediários entre o mundo em que se conta e do qual se conta, os viajantes (e seus notários, como veremos) operam com cuidado em suas observações, de forma a não romper com a ideia de mundo sedimentada neste ponto de partida e chegada. Mesmo que se conte sobre coisas praticamente indescritíveis, suas exposições devem obedecer a métrica do local para onde conta sua história. Um embate direto ou uma incoerência entre um mundo esperado e um vivenciado acarretaria a quebra da verossimilhança e decorrente perda da confiança de sua recepção.

Ainda que os discursos sejam sobre os Outros, o objeto do estudo é investigar o “Nós”, a latinidade. São indivíduos desta cultura eles que compõem os significados, imagens e representações que irão acompanhar (e, ocasionalmente, se sobrepor a) estes habitantes das terras distantes<sup>29</sup>. Como Cordelia Beatie sintetiza.

---

<sup>28</sup> Idem, p. 323.

<sup>29</sup> Este tipo de abordagem não é nova na historiografia. Ao analisar a “a linguagem alterada” dos episódios de possessão demoníaca entre as irmãs ursulinas de Loudun no século XVII, Michel de Certeau demonstra como o exorcista “enquadra” as palavras das freiras “possuídas” para seus propósitos. A freira media sua catarse a partir da performance de possessão, que é mediada pela interpretação do exorcista, e, por último, no trabalho de transcrição do episódio. Este processo de “passagem” e adequação da fala da freira ganha uma camada a mais quando o historiador analisa estas fontes, adaptando-as à sua metodologia e hipótese. CERTEAU, Michel de. “A linguagem alterada”. In: **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 243-262. Em grande parte, toda investigação historiográfica depende de decodificar



O poder de classificação, no entanto, reside tanto na linguagem, nas ideias culturais dominantes que influenciam e flexionam o uso da linguagem, quanto nos classificadores individuais. A seleção de uma determinada categoria pode ter significado, quer o classificador esteja consciente ou não do motivo pelo qual ele escolhe a categoria ou qual o efeito dela. Os principais fatores que afetam a construção cultural das categorias incluem ideias religiosas e jurídicas dominantes em contextos históricos específicos, mas também vimos como as intenções específicas de determinados textos afetam o modo como as categorias são implantadas. Este estudo evoca um sentido da interpenetração da cultura medieval, através de sua análise da interseção de discursos culturais influentes e discursos mais específicos<sup>30</sup>.

Neste sentido, esta tese também se propõe como um trabalho de Teoria da História, especialmente pelo uso adaptado de referenciais metodológicos que não foram elaborados especificamente para os estudos medievais, mas que proponho serem plenamente capazes de auxiliar a compreender o horizonte representacional latino com algumas alterações. Para isso, faço uso de termos ao longo da tese que grafo em itálico, chamando atenção que este não deve ser entendido por seu sentido usual, mas como um referencial teórico ou metodológico que conceitualizo nesta introdução.

A seguir, apresento meu entendimento dos termos teóricos utilizados para a interpretação das fontes e seus autores originais, quando aplicável.

### **Topos / Topoi / Topologia**

Nas fontes investigadas, os discursos não se expressam apenas através de palavras isoladas ou componentes imagéticos. As narrativas partem de um conhecimento compartilhado sobre África, Ásia e seus povos que derivam da Bíblia, literatura de cavalaria, obras sobre o mundo conhecido, lendas, reflexões teológicas e uma miríade de elementos de difícil definição, que a tradição medieval chama de *topoi* (sing. *topos*), suas transliterações e derivados (“topologia”, “topológico” etc.). Uso este termo na investigação não como referência às técnicas retóricas antigas (como os dez *loci*

---

as diferentes mediações para que o historiador elabore sua própria mediação de uma voz que nunca será ouvida.

<sup>30</sup> “The power of classification, though, resides as much in language, in dominant cultural ideas that influence and inflect language use, as with individual classifiers. The selection of a particular category can have meaning, whether the classifier is conscious or not of why he chooses the category or what its effect might be. Key factors affecting the cultural construction of categories include dominant religious and legal ideas in particular historical contexts, but we have also seen how the specific intentions of particular texts affect how categories are deployed. This study evokes a sense of the interpenetration of medieval culture, through its analysis of the intersection of influential cultural discourses and more specific discourses”. BEATTIE, Cordelia. **Medieval Single Women: The Politics of Social Classification in Late Medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 159.

*communes* utilizados pelos oradores<sup>31</sup>, ou aos trinta e oito *τόποι* da *Retórica* de Aristóteles<sup>32</sup>), ou mesmo a reflexão sobre este tema realizada por Ernst Robert Curtius<sup>33</sup>, que utilizam a mesma palavra.

Por *topoi*, entendo as de cenas, locais, situações ou personagens que aparecem com frequência nas manifestações culturais da latinidade, normalmente tomando de empréstimo significados de obras externas à obra que o reproduz. Mas a topologia não é estável o suficiente para que esta atribuição de sentidos seja automática; como demonstro no quarto capítulo, alguns *topoi* passam a ter atribuições inversas de suas concepções originais<sup>34</sup>.

A fonte mais comum para as topologias era a Bíblia, especialmente o Antigo Testamento (uma época quando “gigantes andavam pela terra”). Mas elementos pagãos, narrativas sobre reis e heróis, e as tradições orais das culturas que originaram a latinidade também são fontes relevantes para estas figuras. Como alguns excertos dos relatos aqui trabalhados demonstram, ocasionalmente encontramos figuras das origens mais díspares se encontrando em uma única cena, e isto ocorria mesmo em textos religiosos, como esta homília demonstra.

O diabo governava os homens na Terra Média, e, durante este tempo, ele trabalhou contra Deus e seus servos, se insinuando sobre todos. Os ídólatras diziam que estes deuses pagãos deviam ser seus líderes; os gigantes Hércules e Apolo fizeram desta forma [para serem adorados como deuses]. E foi assim os homens abandonaram o grande Deus. O mesmo ocorreu com Thor e Odin, a quem os homens pagãos adoravam exageradamente<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> LEFF, Michael. “Commonplaces and argumentation in Cicero and Quintilian”. In: **Argumentation**, vol.10, nº4, 1996, pp. 445-452.

<sup>32</sup> Aristotle; ROSS, W. D. **Ars Rhetorica**. Oxford: Clarendon Press, 1959.

<sup>33</sup> CURTIUS, Ernst Robert. **European Literature and the Latin Middle Ages**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, especialmente cap. 4 e os diversos nos capítulos subsequentes.

<sup>34</sup> Contemporaneamente, um fenômeno semelhante aos *topoi* são o que os países de língua inglesa chamam de *tropes*, um lugar-comum ou figura usual em livros e filmes. Site TvTropes faz um índice dos *tropes* mais comuns no entretenimento contemporâneo (não só na TV, mas em todas as *media*, inclusive literatura), que sugiro ao leitor para ter uma compreensão de como a cultura latina medieval e a nossa não estão tão distantes <https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Main/Tropes> acesso em 23/03/2019.

<sup>35</sup> “Se deofles man rixað on middanearde, and swa lange he winð ongean god and godes ðeowas; and he ahefð hine sylfne ofer ealle, Ða ðe haedene men cwædon, Ðæt godas beon sceoldan on hæðene wisan; swylc swa wæs Erculus se ent and Apollinis, Ðe hi mærne god leton, Ðor eac and Owðen, Ðe hædene men heriað swiðe”. NAPIER, Arthur Sampson (ed.) **Homilies for Unspecified Occasions**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1883, Hom. 42, p. 144.

Isto não significa que os escritores *acreditassem* de fato que deuses andassem ao lado de Javé e figuras semelhantes, ou mesmo esperassem que sua recepção acreditasse nisso, mas que suas representações pudessem ter determinado impacto dessa forma. Como Simon Gaunt pontua, principal interesse dos textos literários do ponto de vista histórico não são suas qualidades miméticas, mas seu status como fragmentos da memória coletiva ou da fantasia coletiva<sup>36</sup>. A pergunta “o mundo era realmente assim?” que medievalistas, tanto historiadores quanto críticos literários, frequentemente levantam ao investigar seus textos é em grande parte redundante, e, muitas vezes, as evidências não-literárias sugerem que a literatura medieval não reflete com precisão as práticas ou estruturas sociais de sua contemporaneidade. Mas, em vez de descartar a literatura por não ter valor histórico, talvez pudéssemos fazer perguntas históricas mais pertinentes sobre os textos, como “Por que os escritores escolheram representar o mundo dessa maneira?” ou “Qual foi o valor simbólico dessas representações e fantasias para os leitores contemporâneos?”).

### **Covalência**

É de grande importância para esta tese destacar que as dinâmicas entre identidades e alteridades não são pontos opostos entre dois elementos – tal entendimento binário é uma criação moderna, ao menos em sua utilização ampla. Quando nos referimos a “nós” e “outros” em nosso cotidiano, excluimos todos os grupos externos às delimitações impostas pelo discurso de alteridade. Esta prática se revela ao não termos vocábulos plenos que expressem a convivência entre dois grupos de forma que sua existência mútua seja válida. “Tolerância” e “aceitação” envolvem *ceder*: tolerar, como se tolera um vizinho que ocasionalmente faz barulho, mas de maneira não tão perturbadora ao ponto de uma reação agressiva de nossa parte. Para poder trabalhar com a possibilidade de convivência que observo nas fontes, utilizo o termo *covalência* por seu valor etimológico em sua etimologia: con- (junto de), *valere* (válido), -nte (princípio presente, agente), ou

---

<sup>36</sup> GAUNT, Simon. **Gender and Genre in Medieval French Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.7-8.

seja, um elemento que possui validade, mas em um sistema externo ao observador, tomado como uma possibilidade paralela de existência que não ameaça ou ofende<sup>37</sup>.

O fato de alguns documentos manifestarem covalência em relação a outras culturas não significa que todas as relações interculturais medievais eram pacíficas e respeitadas, ou desprovidas de impulsos de conquista e destruição. Como exponho adiante, um dos aspectos mais ressaltados pelos documentos analisados é a multiplicidade de povos, horizontes, crenças religiosas e diversidade natural dos territórios visitados. No Oriente, judeus e muçulmanos são retratados como apenas alguns entre diversos outros grupos étnicos e religiosos, muitas vezes nem aflorando na narrativa por serem comunidades próximas ao entendimento da cristandade – ainda que em outras instâncias eles sejam o Inimigo. Como proponho no decorrer desta tese, os historiadores não podem autonomizar estes povos mesmo com toda esta carga negativa que encontramos na maioria da documentação, e os estudos sobre a Península Ibérica medieval demonstram diversas formas de convivência.

### ***John Pocock: Lances***

Busco nesta investigação traçar as formas com as quais os documentos elencados dão margem para interpretações sobre os Outros se valendo de ideias, expressas em seus léxicos, alegorias, categorias e topologias. Como tenho optado desde minha dissertação,

---

<sup>37</sup> O termo já é utilizado nos estudos antropológicos de Johannes Fabian através do que chama de “negação de covalência”: “Beneath their bewildering variety, the distancing devices that we can identify produce a global result. I will call it denial of coevalness. By that I mean a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse”. FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**. New York: Columbia University Press, 2002, p. 31. Como explicado por Davis: “(...) Through the slippage from local history to universal category, from singular event to narrative fulcrum, that the effects of periodization are dissimulated and thus entrenched. The belief in a break between a medieval and a modern (or an early modern) period ever more intensively assumes world-historical implications for categories such as the sovereign state and secular politics—that is, categories with both ideological and territorial stakes—and for exactly this reason the ‘Middle Ages’, like ‘modernity’ before it, has been vaulted from a European category to a global category of time. This globalized Middle Ages operates in two conflicting ways. On the one hand, literary and political history—whether of Europe, Asia, India, or Africa—is increasingly organized along a conventional medieval/early modern divide. According to this scenario, the world moves in unison, in tempo with a once European story written at the height of, and in tandem with, colonialism, nationalism, imperialism, and orientalism. On the other hand, the ‘Middle Ages’ is a mobile category, applicable at any time to any society that has not ‘yet’ achieved modernity or, worse, has become retrograde. In this mode, it provides a template for what Fabian has aptly termed the ‘denial of coevalness’”. DAVIS, Kathleen. **Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time**. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 2008, p. 4-5.

uso a metodologia desenvolvida pelo historiador britânico John Pocock<sup>38</sup> para analisar como os redatores dos relatos de viagens fazem uso do arsenal representativo e das dinâmicas discursivas para inserir seus interesses em conteúdos diversos.

Pocock propõe a análise das tendências de um determinado grupo de autores que compartilham tópicos e vocabulários (como, por exemplo, confessores ou hagiógrafos) como forma de compreender o pensamento de um meio e os embates discursivos nas atribuições de sentido. Ao indicar uma mudança ou inserção neste ambiente, um autor estaria realizando o que chama de *lance* - uma ação que irá interagir com a dinâmica de proposições pertencentes a este mesmo universo de obras. Quando “expostos” através da publicação<sup>39</sup>, os *lances* interagem entre si, sendo questionados, aceitos e/ou repelidos total ou parcialmente através de uma dialética dos usos e das reações do léxico de um meio em comum de produtores do conhecimento<sup>40</sup>.

Vale ressaltar que na pesquisa de Pocock (e de toda a chamada “escola de Cambridge”, como Skinner<sup>41</sup> e Bevir<sup>42</sup>) há uma profunda preocupação em evitarem os usos contemporâneos dos termos utilizados nas fontes históricas. Nesta interpretação, a compreensão dos significados históricos só se realiza ao entendermos a dinâmica dos lances em que um autor opera e pretende interagir. Ao analisarmos as obras nos valendo do vocabulário e conceitos contemporâneos, estaríamos incorrendo em um violento anacronismo que ignora as intrincadas dinâmicas sociais de (re)significação que perpassam as ideias.

Uma vez que a linguagem é historicamente determinada, ou seja, existe um limite fixo de significados e expressões passíveis de serem utilizadas em um determinado meio e tempo, um autor queira ir para além de suas delimitações linguísticas teria de fazer uma expropriação da terminologia disponível, buscando ampliar o horizonte expressivo

---

<sup>38</sup> POCOCK, John G. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo, Editora USP, 2006.

<sup>39</sup> No contexto deste estudo, me refiro a “publicação” e seus derivados como o ato de tornar algo “público”, divulgável para além de um meio restrito, e não ao processo moderno de editoração, impressão etc.

<sup>40</sup> Podemos comparar o *lance* a um movimento de um jogo de xadrez, onde ambas as partes procuram se adaptar para manter a superioridade; ou a um líquido que se adapta às formas e tensões superficiais daquilo que toca. O *lance* é ao mesmo tempo fruto e agente de um jogo de palavras, com o qual pretende interagir, emular e ser referente para futuros *lances* e interações na empiria, como Hartog demonstrou acima.

<sup>41</sup> SKINNER, Quentin. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: **History and Theory**, vol 8, nº 1, 1969, pp. 3-53.

<sup>42</sup> BEVIR, Mark. **A Lógica da História das Ideias**. Bauru, Edusc, 2008.

vigente para poder manifestar suas ideias<sup>43</sup>. A partir destas propostas, Pocock toma como base os estudos do historiador norte-americano Quentin Skinner para realizar duas perguntas: (1) como resgatar as intenções do autor sem cair em uma história resumida apenas a um exercício de hermenêutica; e (2) o próprio autor possui conhecimento do total das intenções que expressa através de seu texto<sup>44</sup>?

A partir destes questionamentos, este historiador propõe um deslocamento do foco da intenção para a *efetivação* das ideias. Neste sentido, o estudo de Pocock distancia-se de um cenário que busca recompor “o que o autor estava pensando” para preocupar-se com “o que o autor estava fazendo” – qual foi o efeito de suas intenções, para quem e em que período<sup>45</sup>.

Assim, da intenção “mental” presente na concepção de uma dada ideia, passamos a entender por “intencionalidade” as ações indiretas e póstumas do texto, um “fazer” ao mesmo tempo póstumo (pela carga que carrega dos “fazeres” anteriores, e do agente motivador de sua concepção, que se torna “passado” no momento que efetua seu lance) e contínuo (por sua ressonância presente e futura através de outros autores e no universo da linguagem). Estas alterações consecutivas e seu périplo mostram-nos a oposição entre o universo do *parole* (o ato de fala, a enunciação, o artefato com que o autor efetua seu “lance”) com o da *langue* (a linguagem como ente historicamente definido - a gramática, léxico e aparato retórico que envolve os que nela vivem no recorte estudado).

Pocock chama de “idioma” a elaboração de um contexto linguístico próprio de um determinado meio (político, social, religioso etc.), que chama de “textura”. Cabe ao historiador familiarizar-se com o idioma específico do documento, para perceber os lances que a fonte propõe não apenas na *langue*, mas ao seu universo temático imediatamente tangível.

---

<sup>43</sup>O que não é muito diferente do que Lucien Febvre defendeu em sua análise do pensamento de Rabelais. FEBVRE, Lucien. “O problema da descrença no século XVI”. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.) **Febvre: história**. São Paulo: Ática, 1978. 1942, pp. 29-78.

<sup>44</sup>POCOCK, 2006, p. 27.

<sup>45</sup>Idem, p. 28-29. Como Marcelo Gantus Jasmin sublinha, “(...) de um autor não se pode afirmar que fez ou quis fazer, que disse ou quis dizer, algo que ele próprio não aceitaria como uma descrição razoável do que ele disse ou fez (...). A correta compreensão de uma idéia ou teoria só poderia se dar pela apreensão no interior do *contexto* em que foram produzidas. Resulta também que o objeto da análise historiográfica é deslocado da idéia para o autor, do conteúdo abstrato da doutrina para a ação ou *performance* concreta num jogo de linguagem historicamente dado.” JASMIN, Marcelo Gantus. “História dos Conceitos e Teoria Política e Social: referência preliminares”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, volume 20, nº 57, 2005, pp. 27-38.

Quanto mais ele puder provar (a) que diversos autores empregam o mesmo idioma e nele efetuaram enunciações diversas e até mesmo contrárias, (b) que o idioma é recorrente em textos e contexto além daquele em que foi detectado pela primeira vez, e (c) que os autores expressarem em palavras sua consciência de que estavam empregando tal idioma e desenvolveram linguagens críticas e de segunda ordem para comentar ou regular o emprego desse idioma – tanto mais a confiança desse historiador em seu próprio método aumentará<sup>46</sup>.

Assim, “a história do discurso não é uma seleção arbitrária nossa – ela se revela por si mesma na literatura”<sup>47</sup>. Obviamente, esta “imanência” do discurso no texto pode ser problematizada. A história dos discursos pode ser vista como uma “ideia descarnada”, o historiador faz uma “aposta” em uma determinada ideia e a persegue no corpus documental disponível. Pocock não discorda desta crítica, assume-a abertamente, ressaltando o valor de “prognóstico sob hipoteca” que toda pesquisa história possui, pois o método historiográfico é fundamentado em uma teleologia, já que baseamos nossas investigações em um problema de pesquisa predeterminado antes mesmo que a pesquisa inicie<sup>48</sup>. Esta abordagem é específica do campo historiográfico, uma vez que o escrito do historiador é uma linguagem intermediária clivada pelo seu idioma e os *lances* que ele próprio sofreu *da fonte* (assim como aqueles que pretende efetuar com base *na fonte*), e um reflexo originado do ato de criação teórica (através do problema e das conclusões chegadas).

Com a invasão oriental, a decorrente *pax mongolica* e o estreitamento dos contatos com os afronegros, o Ocidente recebe uma inserção violenta de elementos externos à sua rede de significados<sup>49</sup>, gerando uma demanda de explicações pelas diferentes comunidades de produtores de conhecimentos da latinidade. As narrativas de viagem frequentemente foram utilizadas para suprir esta carência de várias formas, sendo tomadas como entretenimento, fonte de reflexão religiosa, pedagógica, diplomática, histórica e mesmo filosófica<sup>50</sup>. Mas, acima de tudo, são documentos informacionais, e são os impactos destas informações e frente as intenções de seus produtores que procuro nesta investigação.

---

<sup>46</sup>POCOCK, 2006, p. 33-34.

<sup>47</sup>Idem, p. 38.

<sup>48</sup>Idem, p. 34.

<sup>49</sup> Tomo “significante” e “significado” *latu senso*; o primeiro como o elemento material, tangível, do qual derivará o “significado”, o conceito abstrato que é vinculado ao objeto em questão.

<sup>50</sup> Com todos os problemas para diferenciar estes elementos plenamente na Idade Média latina.

### ***Michel de Certeau: tática, estratégia e consumo no cotidiano***

Um dos teóricos mais importantes da historiografia dos últimos quarenta anos ironicamente tem algo em comum com mais da metade das fontes aqui trabalhadas: era um religioso que queria ser missionário na China<sup>51</sup>. Michel de Certeau não era apenas um historiador; o pesquisador francês transitou em áreas como psicologia, sociologia, crítica literária, filosofia, teologia e pedagogia. A obra deste polímata francês que mais marcou a presente investigação foi *A Invenção do Cotidiano*<sup>52</sup>, onde apura as relações de dominação, resistência e cultura no cotidiano das pessoas comuns de diversas formas. Os conceitos propostos por Certeau são polivalentes; no decorrer da tese, faço apontamentos indicando como sua teoria se adapta ao tema abordado.

Este pesquisador defende que muitos aspectos do cotidiano só podem ser compreendidos através de suas práticas, e a compreensão de sua teoria acompanha este pensamento: muitas de suas ideias são mais inteligíveis através de exemplos. Procuo sinalizar bem suas utilizações ao longo do texto, mas, de forma geral, os conceitos de Certeau que articulam esta investigação podem ser entendidos da seguinte forma.

Certeau propõe que a maioria dos indivíduos tem seu raio de ação limitado pelas vontades de uma pessoa, tradição ou instituição. Esta relação vertical estabelece normativas sobre a sociedade ou um aspecto dela, e, através do exercício deste poder, cria uma identidade para si mesmo e seus subalternos. Por exemplo, a Santa Sé determina as regras do credo e define o que é ser católico romano, o príncipe legisla sobre os habitantes de *seu* território etc. O pesquisador francês chama de *estratégia* as determinações desta figura de poder que se coloca sobre as práticas das pessoas em seus cotidianos<sup>53</sup>. A forma mais comum das *estratégias* se apresentarem é através de ordens, regras e leis escritas.

---

<sup>51</sup> “Michel de Certeau”. In: BUCHANAN, Ian. **Dictionary of Critical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 78-80.

<sup>52</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano - as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998

<sup>53</sup> Chamo de ‘estratégia’ o cálculo das relações de força desenvolvido por um sujeito de vontade/poder (um proprietário, uma empresa, uma cidade, uma instituição científica) se diferenciar de um ‘ambiente’. Uma estratégia assume uma função que designa o ‘adequado’ (*propre*) e, assim, serve de base para gerar relações com aquilo que se distingue de si (concorrentes, adversários, ‘clientelas’, ‘alvos’ ou ‘objetos’ de pesquisa). A racionalidade política, econômica e científica foi construída sobre esse modelo estratégico”. CERTEAU, 1998, p. 46.



Por outro lado, existem as *táticas*. Estes elementos são “micro-resistências” desenvolvidas no cotidiano das pessoas comuns como formas de se evadir das determinações da *estratégia*<sup>54</sup>. São deslocamentos de sentido oportunos, adaptações “em cima da hora” e outras formas para transformar eventos em “oportunidades”. Como algo *impromptu*, as *táticas* não têm hora nem lugar, e são de apreensão difícil por parte das investigações acadêmicas, pois estão sempre mudando<sup>55</sup>. Certeau compara muito estas práticas com o “jeitinho brasileiro”, e grande parte de sua teoria neste sentido veio da observação dos anos que morou em nosso país<sup>56</sup>. Ele não é um discurso, mas a atuação sobre uma imposição – mas pode vir a se tornar um discurso e até mesmo uma instituição caso seus aderentes comecem a se concentrar e organizar (passando a ser geradores de *estratégias*).

Paralelamente a estas duas práticas, o pesquisador propõe sua ideia de *consumo*. Tão importante quanto determinar o que é imposto sobre os sujeitos é o uso particular que fazem de produtos, regras, valores ou práticas que lhes são impostas em seus cotidianos. É uma nova produção (de significados, regras, bens materiais, etc.) que aponta as escolhas feitas com as imposições originais. Esta nova produção não é aquilo que é imposto, mas resulta da internalização oportunista da produção imposta pela ordem dominante. A produção de uma representação por parte das elites de uma sociedade se torna a visão “oficial” (e majoritariamente a apreendida pela História), que mascara essa produção secundária derivada de sua utilização no cotidiano da maioria das pessoas. Portanto, uma vez que a linguagem (socio-histórica) depende de um “contrato” entre os interlocutores,

---

<sup>54</sup> “Eu chamo de ‘tática’, por outro lado, um cálculo que não pode contar com uma “adequação” (uma localização espacial ou institucional), nem portanto um limite que se distingue de outro como uma totalidade visível. A tática insinua-se no lugar do outro fragmentariamente, mas não torna-se ele completamente, e igualmente não pode mantê-lo à distância. O ‘apropriado’ é uma vitória do espaço ao longo do tempo. Uma tática não possui seu lugar, então depende do tempo – ela está sempre alerta a oportunidades a serem aproveitadas ‘no improviso’. Ela não consegue manter o que quer que ganhe. Manipula constantemente os eventos para transformá-los em ‘oportunidades’. Os fracos utilizam seus objetivos para tirar proveito de forças que lhes são estranhas. Isto é conseguido nos momentos oportunos, quando são capazes de combinar elementos heterogêneos (como a dona de casa calcula no supermercado dados heterogêneos e móveis - o que ela tem na geladeira, os gostos, apetites e humor de seus hóspedes, o melhor preço e suas possíveis combinações com o que ela já tem em mãos em casa, etc.); a síntese intelectual desses elementos dados toma a forma, no entanto, não de um discurso, mas da decisão em si, do ato e da maneira em que a oportunidade é ‘aproveitada’”. Idem, p. 46-47.

<sup>55</sup> Enquanto a academia em grande parte faz parte de um aparato de *estratégias* – ainda que desenvolva suas *táticas* para deste enquadramento.

<sup>56</sup> Idem, p. 76-79.

os historiadores quase sempre ignoram os idiomas (os atos derivados do discurso) de um objeto de pesquisa, concentrando-se apenas nos seus enunciadores (idem, p. 38-45).

Essas “práticas do cotidiano” não são fixas, ou com “lados” definidos; um mesmo grupo pode ser elaborador de estratégias e se valer de táticas para distorcer as “regras do jogo” ao seu favor. Por exemplo, ao criar Casa da Mina para registrar todas as cargas advindas da África no século XV, a coroa portuguesa cria um marco regulatório sobre o comércio com a África que institui um ato de poder<sup>57</sup>. Mas quando é proibida pela autoridade papal de explorar as Canárias, se vale de desculpas semilegais e contratos dúbios para contornar as regras e agir conforme seu interesse<sup>58</sup>. Quando usada desta forma, a tática se assemelha muito ao mencionado “imaginário efetivo” (veja a seguir) de uma instituição: uma criação secundária para solucionar problemas que a instituição encara como reais.

---

<sup>57</sup> “The other prongs of the new policy were the centralisation of the African trade at Lisbon, in the Casa da Mina beneath the royal palace, where all sailings had to be registered and all cargoes warehoused; and the cultivation of friendly relations with powerful coastal chieftains, like the Wolof chiefs of Senegambia, the Obas of Benin and ultimately the ‘Kings’ of the Congo. At the same time, Dom João tried to give the entire African enterprise enhanced prestige at home. He took the title of ‘Lord of Guinea’. He emphasised the Portuguese claim doubtless with a wary eye on Castilian envy — and the duty of evangelisation which was thought to legitimise it. He presided over an extraordinary ‘turnover’ in baptisms and rebaptisms of rapidly apostatising Black chiefs” FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic 1229-1492**. London: MacMillan, 1987, p. 197.

<sup>58</sup> “In 1432, the year of Arraiolos’s warning of Henrique’s interest in the Canaries, his claims to the right of conquest led the pope to commission opinions from noted jurists on the question of the rights of the pagan inhabitants of the unconquered islands and of the legitimacy of war against them. Documentary evidence abounds of expeditions under Henrique’s auspices to Gran Canaria and Gomera in 1434, and it is evident from friars’ protests that Henrique’s career as a slaver, to be continued in the next decade on the African coast, began then in the Canaries. Henrique suspended his activities in response to papal prohibitions in 1436 but continued efforts to obtain a foothold in the islands by peaceful means - even supplicating for a share in the conquest at the Castilian court. Because the Canaries were evidently understood to be excluded from the series of general ‘crusading’ bulls issued for Africa to the Portuguese from September, 1436 onwards, he did not cease to beset the pope with requests to renew his conquest rights. There were further Portuguese attacks on the islands in 1440 and 1442, and almost continual efforts to reach a peaceful understanding with the natives of Gomera in the 1440s. In 1446, Henrique sought to ban Portuguese vessels from going to the Canaries without his permission. In 1447 he obtained a dubious title to some of the islands from Mathieu de Béthencourt, who no longer had any legal interest to dispose of. Fortified with this specious claim, Henrique made repeated efforts to seize Lanzarote from its settlers and Gran Canaria from its natives between 1448 and 1454, in no case encountering lasting success. In the mid-1450s, Portuguese anxiety about the Canary Islands subsided, perhaps because the penetration of the Senegambia region offered the chance of an alternative forward base for the search for gold”. Idem, p. 191.

## **Cornelius Castoriadis: Autonomização simbólica (alienação) e imaginário efetivo**

O grego Cornelius Castoriadis<sup>59</sup> é outro teórico com trânsito em diversas áreas; ainda que seja mais reconhecido por seus trabalhos em filosofia, teve trânsito na psicanálise, sociologia, economia e direito. Em seu *A Constituição Imaginária da Sociedade*<sup>60</sup>, o autor propõe alguns conceitos que são caros a esta pesquisa.

Para Castoriadis, as instituições são dotadas de aspectos funcionais (como interação com a realidade para determinado fim) e simbólico, quando “instituem sistemas simbólicos sancionados, que consistem em ligar a símbolos (e significantes) significados (representações, ordens, injunções, ou incitações para fazer ou não fazer, consequências, significações, no sentido amplo do termo” (CASTORIADIS, 1982, p. 142). Neste sentido, as instituições podem ser encaradas em grande parte como as produtoras de *estratégias*, segundo a teoria de Certeau.

O filósofo grego propõe que o pensamento moderno faz com que o aspecto simbólico das instituições frequentemente se sobreponha ao real. Citando o exemplo mais visível de sua teoria, a lei é mais forte que a empiria, pois o real deve se adequar às predeterminações legais, não a lei se alterar frente os casos ocorridos (idem, p.145-147). Quando este tipo de “isolamento” simbólico da realidade ocorre, ocorre a *autonomização simbólica*, o que também chama de *alienação*.

Nesta tese, o conceito de *autonomização simbólica* é essencial, determinam as instâncias em que o real é ignorado pela experiência. Minha hipótese é que em raros casos ocorre o que chamo de *autonomização simbólica do Outro* entre os latinos medievais. Como os exemplos revelarão, mesmo nos casos de prejuízos mais agudos nos juízos sobre determinada cultura, os narradores se veem obrigados a explicar por que tal valoração é necessária no sistema simbólico que sua recepção consiga visualizar. Ou seja, não se trata de um preconceito automatizado, naturalizado, mas necessariamente reificado através de artifícios narrativos por parte de seus compositores.

---

<sup>59</sup> Cornelius Castoriadis é outra figura com ligação temática além de teórica com nossas fontes, pois nasceu no último ano que Constantinopla ainda levava este nome, sendo esta cidade ponto de parada de quase todos viajantes ao Extremo Oriente, e de morada de João de Montecorvino e João de Pian Carpine por anos.

<sup>60</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A Constituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

Paralelo a esta proposta, outro conceito relevante retirado de Castoriadis o do *imaginário efetivo*. O autor estabelece que a forma mais comum dos sistemas simbólicos institucionais se adaptarem é através do imaginário<sup>61</sup>, pois é somente através dele que o simbólico consegue “fazer ver”, deslocar o sentido de um ente visível para um entendimento “que não está lá” (idem, p. 154-155). Este deslocamento de significados é elaborado pelo *imaginário efetivo*, que tanto transforma o visível (empírico) em invisível (conceito), quanto o seu inverso<sup>62</sup>.

Mas isto envolve um perigo. Uma vez que o imaginário sempre é pessoal, há uma boa chance da pessoa que está inserindo elementos novos no capital simbólico de uma instituição modificar todo seu sistema de significância, mesmo que acidentalmente. O *imaginário efetivo* pode atuar assim tanto como uma ferramenta de reificação quanto como uma espécie de “guerrilha ideológica”, onde a atribuição de significados é paralela ao controle institucional.

Dentro desta proposta do imaginário como uma capacidade individual, chamo o produto desta elaboração mental de cenas, lugares e pessoas de *imagem*, como no título da tese. Ao escrever sobre “a imagem dos africanos e orientais”, não me reporto objetos físicos e visuais, uma pintura na qual são desenhadas pessoas de locais distantes da latinidade, mas ao produto do imaginário que é evocado ou criado pela introspecção individual. Nas palavras de Wolfgang Iser, estas imagens mentais são “ora um transbordar (fantasia), ora um mundo de imagens (imaginação-*Imagination*), ora a capacidade (*Mächtigkeit*) de concretizar o que é ausente mediante um panorama de ideias

---

<sup>61</sup> “Este é um termo que usarei um pouco torto e a direito (...) Ele nada tem a ver com as representações que circulam correntemente sobre este título. Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como “imaginário”: o “especular”, que, evidentemente, é apenas imagem de e imagem refletida, ou seja, reflexo, ou, em outras palavras ainda, subproduto da ontologia platônica (*eidolon*), ainda que os que utilizem o termo ignorem sua origem. O imaginário não é a partir da imagem no espelho ou no olhar do outro. O próprio espelho, e a sua possibilidade, e o outro como espelho são antes obras do imaginário que é criação *ex nihilo*. Aqueles que falam de ‘imaginário’ compreendendo por isso o ‘especular’, o reflexo ou o ‘fictício’, apenas repetem, e muito frequentemente sem o saberem, a afirmação que os prendeu para sempre e um subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem de alguma coisa. O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/ formas/ imagem, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos”. CASTORIADIS, 1982, p. 5-16. Considero esta definição de Castoriadis pouco clara, e para esta pesquisa criar minha própria definição de *imaginário* mais balizada pela *imagem* mental, como explico a seguir.

<sup>62</sup> Contraposto ao *imaginário efetivo* existe o *imaginário absoluto*, onde os conflitos de significância atuam entre si nos processos internos da instituição. Mas o tema desta tese é a percepção de pessoas reais sendo recebidas por um sistema simbólico, portanto, não trabalho com ele.

(imaginação-*Einbildungskraft*)”<sup>63</sup>. Assim como nos quadros propostos por Pocock, o objetivo não é a tentativa infrutífera de resgatar “o que cada um estava pensando”, mas procurar entender como os *lances* propõem modificações no horizonte simbólico de forma a gerar determinada *imagem* sobre os povos referidos.

Em outras palavras, proponho que os *lances* atuam por meio das retribuições de valor nas instituições através do *imaginário efetivo* de seus agentes, que só pode ser efetivado através da aceitação de suas ideias pelo público pretendido, criando *imagens* de determinado grupo ou sociedade. Paralelamente a isso, as instituições elaboram *estratégias* para preservar e ampliar identidade se valendo deste aparato simbólico, mas encontram *táticas* daqueles que pretendem se desviar de seus regramentos para manter suas atribuições próprias de sentido.

### **Observações sobre a metodologia aplicada**

O leitor desta tese irá reparar que uma parcela significativa da bibliografia na qual me baseio é em língua inglesa. Para além de uma aproximação linguística pessoal, uma boa parte deste recorte se dá pela aproximação teórico-metodológica: grande parte das produções sobre raça, pertencimento regional, corpos, e alteridade tem sido escrita neste idioma, especialmente sob um ponto de vista pós-colonial. Neste sentido, inverteu-se o sentido da colonização: muitas ex-colônias usam o idioma do dominador para fazer uma crítica dos sistemas aos quais foram submetidos (Chakrabarti, et alii), e o império britânico deixou suas raízes linguísticas neste sentido.

O segundo motivo, e principal, é de ordem prática. Uma realidade se abate sobre o pesquisador que se dedica a história de um território para além de sua nacionalidade; a falta de estudos produzidos no Brasil e a indisponibilidade de edições em seu idioma na maioria das vezes faz com que busquemos livros importados para basear nosso estudo,

---

<sup>63</sup> ISER, Wolfgang. **O Fictício e o Imaginário: Perspectivas de uma Antropologia da Literatura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p. 239. Isso faz com que a *imagem* que proponho se diferencie do conceito de “representação”; entendo a *imagem* como o produto do *imaginário* que comporta uma criação total (fantasia ou *imaginário absoluto*) ou parcial (*imaginário efetivo*), enquanto a representação “faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença”. GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 85.

cujo financiamento está muito além das possibilidades de uma bolsa de pesquisa. Portanto, para o pesquisador das áreas como as tratadas aqui, é natural que a grande maioria das obras (e muitas fontes editadas) citadas advenha de livros e artigos digitalizados, que são consideravelmente mais baratos que os físicos, e permite que autores dividam gratuitamente suas ideias sem o intermédio de editoras (que muitas vezes são traficantes do conhecimento, achacando criadores e leitores, especialmente no caso dos periódicos). Em um processo muito semelhante ao que ocorreu com o grego, latim e francês em séculos passados, o inglês tem se tornado a *lingua franca* acadêmica (e comercial) por conta de sua forte presença na Internet – o que por si também aponta um colonialismo, pois não é apenas o idioma que penetra nas pesquisas, mas as ideias de seus “centros” difusores. Como sempre, uma leitura crítica das produções consultadas se faz necessária, não importando seu meio.

Outra consequência disso é que muitas das obras consultadas são edições em e-book. Ao me referir a estas obras, uso “pos.” como sinônimo de “posição no programa para computador e leitor de livros Kindle da Amazon”, programa que mantém a numeração dos trechos independentemente se a leitura está ocorrendo em uma tela maior, em dispositivos como celulares ou no leitor portátil.

Ainda sobre as referências, todos os termos ou frases sublinhadas nas citações longas que reproduzo são grifos meus. Igualmente, as citações em português no corpo do texto são traduções livres minhas.

## **Seis frades, dois venezianos e dois desconhecidos: As fontes**

### **A escolha das fontes**

A lista de fontes escolhidas originalmente para esta pesquisa passou por diversas modificações, as mais radicais por conta do tamanho e tempo que esta tese tomaria de seus leitores. Dado que o primeiro rascunho resultou em um texto extenso demais, por uma questão de bom-senso, limitei o escopo à área que tenho mais experiência: os relatos de viagens.

Uma definição completa do que caracteriza um relato de viagem para a Idade Média latina pode ser encontrada no início do segundo capítulo. Por ora, basta que

tenhamos em mente que as fontes foram selecionadas com base nos seguintes elementos: narrativas compostas a partir do recurso à autópsia (“eu vi”); não são parte de uma obra externa, mas de uma narrativa independente<sup>64</sup>; e que procuram conquistar a confiança de sua recepção através da verossimilhança tecida e por votos de veracidade. Ainda que as dez obras a seguir componham o cerne das presentes investigações, faço uso de outras composições para contextualizar determinados elementos documentais ou conclusões minhas.

Ao analisar as fontes, dei preferência aos documentos na seguinte ordem, quando possível: manuscrito original, cópias manuscritas (priorizando as mais antigas e no idioma original de composição), edições modernas no idioma original e/ou críticas, edições modernas com possibilidade de comparação entre diferentes manuscritos. Mantenho as referências de paginação de acordo com a ordem estabelecida para a análise documental preferencial das fontes (originais, cópia manuscrita etc.), indicando o endereço eletrônico da imagem ou livro, quando houver, para melhor acompanhamento no texto e para futuras pesquisas.

Em todos os casos, traduzi livremente as fontes. Neste processo, preferi a inteligibilidade à fidelidade; suprimo especialmente *et, item, sachez que*, e demais formas tipicamente medievais de marcação e indexação narrativa, substituindo por pontuações e entradas de parágrafo, a não ser quando estes termos ou a continuidade original forem especialmente relevantes para a análise, destacando devidamente quando necessário. Nas citações à Bíblia, utilizo a edição de 1885 da Vulgata pelo abade Trochon d’Aix, por conta de seus comentários sobre as versões divergentes na história da difusão do documento<sup>65</sup>, traduzindo livremente do latim quando necessário.

Por conta das parcas políticas de incentivo à pesquisa da atualidade brasileira, que inibem o desenvolvimento de atividades fora do país, não foi possível realizar uma

---

<sup>64</sup> Excluindo relatos como o de Simão de Saint-Quentin (c. 1245), que só está presente em passagens do *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, ou a narrativa de Niccolò de Conti (1444), que ocupa um capítulo do *De Varietate Fortunæ* de Poggio Bracciolini.

<sup>65</sup> Todas as citações da Bíblia em português serão retiradas da **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1993. Seguente às citações em português, forneço a versão latina da Vulgata Clementina, que tem estrutura mais semelhante à Bíblia latina do fim da Idade Média, estabelecida com o Concílio de Trento de 1546. A versão normalmente encontrada da vulgata é a Nova Vulgata, requerida por Paulo VI em 1975 e promulgada por João Paulo II em 1979, diferindo substancialmente da Clementina. **Biblia Sacra, Vulgatæ Editionis, Sixti V et Clementis VIII**. Paris: Près la Barrière d’Enfer de Paris, 1830. Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=J7INAAAAQAAJ> em 23/03/2019. Ironicamente, esta edição foi impressa na gráfica da “Barreira do Inferno”, o nome de um antigo posto de pedágio na capital francesa, prédio ao lado da entrada turística das Catacumbas de Paris.

captação de fontes abrangente no exterior, como tive a oportunidade de fazer durante o mestrado. Portanto, a investigação será limitada à análise de materiais digitalizados e disponibilizados por bibliotecas e arquivos históricos, o que infelizmente impede de utilizar técnicas de análise física da recepção da documentação que realizei durante o mestrado, e que gostaria de ter repetido para esta tese.

Uma vez que quase todas as fontes que utilizo são digitalizações de livros, ocasionalmente uma página ou sessão da obra se encontra ilegível por conta da qualidade da imagem. Nestes casos, procuro outra versão no idioma original da fonte, ou, em último caso, uma tradução. Em todas as situações, trago a referência da versão alternativa nas notas de rodapé, adicionando o link para onde a obra está disponibilizada gratuitamente na primeira vez que a cito (quando possível), ou quando a passagem original de uma tradução no corpo do texto for muito grande para ser reproduzida, para não “poluir” a leitura. Quando a referência não está gratuitamente disponibilizada, transcrevo a passagem no rodapé (mesmo quando for muito extensa) para democratizar o acesso às informações e fomentar futuras pesquisas.

Outra observação é relativa à reprodução das iluminuras de cópias dos documentos referidos. Não pretendo fazer uma análise semiótica, simbólica ou alguma outra técnica derivada de hermenêutica da imagem. Meu objetivo ao inseri-las aqui é partir do pressuposto de Pocock e permitir que as fontes façam seus *lances* sobre os leitores de sua época ou de forma indireta, por meio desta tese – o que frequentemente dependia ou era complementado pelo aporte pictórico. Quando estas representações não forem pertinentes ao assunto desenvolvido, desloco-as para o apêndice da tese. Entretanto, em alguns momentos as imagens são necessárias para desenvolver algum argumento e/ou são o cerne da análise proposta, quando então as mantenho no corpo do texto principal.

Relaciono aqui o recorte documental principal desta tese. As fontes são listadas a seguir pela seguinte: Nome da obra, autor, profissão/atuação do autor, ano e local de composição (quando conhecidos).



## **Historia Tartarorum, João de Pian Carpine, franciscano, c. 1246, Roma**

Um dos mais experientes franciscanos na pregação entre pessoas estranhas à latinidade, o franciscano João de Pian Carpine (Giovanni del Pian del Carpine/Carpini/Iohannes Planocarpino, 1182-1252) foi o primeiro religioso latino a entrar em contato ativamente com os mongóis e produzir um relato escrito de suas observações. Tendo sido contemporâneo e companheiro pessoal do fundador de sua ordem provincial da Saxônia de 1227 a 1239 e da Alemanha em 1241, o frade era fluente em diversos idiomas e era conhecido por sua atuação em ambientes hostis à cristandade, sendo convocado pelo papa Inocêncio IV em 1245 para ser seu legado nas primeiras experiências extralatinas das ordens mendicantes, este franciscano foi convocado pelo papa a ser seu legado.

João de Pian Carpine escreveu um livro detalhado<sup>66</sup>, emulando os relatórios que deu a Inocêncio em 1247 ao longo de três meses<sup>67</sup>. Posteriormente nomeado legado papal na corte de Luís IX da França e, segundo Salimbene de Parma, escreveu seu *Historia Tartarorum* para que lessem, pois estava cansado de ser perguntado sobre o assunto<sup>68</sup>. Pela estrutura de seu texto, fica claro que João de Pian Carpine desejava realizar uma observação profunda dos mongóis, inclusive em seu aspecto militar, averiguando a

---

<sup>66</sup> Existem cinco cópias sobreviventes do livro, três delas fragmentárias, e diversas passagens em outras obras que se valem de resumos e fragmentos do *Historia*, todas elaboradas em contexto religioso. WYNGAERT. Anastasius van den. **Sinica Franciscana**, vol. I. Firenze: Claras Aquas, 1929, p. 213.

<sup>67</sup> João de Pian Carpine volta com uma carta não muito receptiva do Grande Khan Güyük. Entre outras coisas, Güyük diz que não entende o desejo do papa para que se convertesse, ressalta que não está disposto a se retirar dos territórios húngaros conquistados e reafirma que não crê na vontade do papa de manter relações pacíficas, pelo menos até o próprio Inocêncio IV e todos os demais príncipes cristãos irem à sua corte para fazer deferência e pagar tributo a ele. A carta é escrita em persa, o preâmbulo em turco e a data em árabe. Uma cópia dela pode ser encontrada na Biblioteca Secreta do Vaticano (ASV, A.A., Arm. I-XVIII, 1802), mas há uma versão digitalizada com qualidade razoável no endereço eletrônico <https://web.archive.org/web/20070202070056/http://asv.vatican.va/en/doc/1246.htm>, acesso em 23/03/2019.

<sup>68</sup> “Além disso, Frei João escreveu um grosso livro sobre os costumes dos Tártaros e outras maravilhas do mundo, que tinha visto com os próprios olhos. E quando estava cansado de narrar as coisas dos Tártaros, fazia ler este livro - como eu mesmo vi e escutei mais vezes. E, se acontecia que as coisas fossem obscuras, intervinha para explicai e comentar cada coisa, com paciência”. Excertos da crônica de Salimbene de Parma retirados de PINTARELLI, Ary; SILVEIRA, Ildefonso (trad., ed.). **Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 27. João de Pian Carpine ficou hospedado em algumas cortes em seu caminho de volta à Roma, sendo frequentemente requisitado que contasse sobre o mundo além do Levante. Em alguns casos, seu testemunho inspirava escritores locais a lançarem mão de seus “próprios” relatos de viagem, como o caso do *Hystoria Tartarorum*, de um C. de Bridia (1247), que praticamente reproduz o conteúdo da viagem de João de Pian Carpine com outras palavras. Skelton, Raleigh Ashlin; MARSTON, Thomas E.; PAINTER, George Duncan. **The Vinland map and the Tartar relation**. New Haven: Yale University Press, 1965. Disponível em <https://archive.org/details/vinlandmaptartar00skel> em 23/03/2019.

possibilidade de união com eles, ou uma estratégia para resistir a eles, e mesmo sua segunda versão, mais voltada para o grande público (e para atestar sua veracidade e maldizer quem o criticou) mantém o conteúdo semelhante a um relatório de inteligência, não sendo voltado para o deleite de sua recepção<sup>69</sup>. No capítulo dois aprofundo as causas que levaram a esta segunda versão e suas consequências na narrativa.

O escrito de João de Pian Carpine foi composto de forma pouco usual para os parâmetros dos relatos de viagens medievais. Se são os copistas de manuscritos posteriores os principais modificadores do texto original, no caso do *Historia* é o próprio autor que modifica a primeira versão da obra. Além de algumas poucas modificações na narrativa principal, o franciscano agregou cerca de 17 fólios (a um total original de 55 GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 21), concentrados em um capítulo final (que se tornou o maior da obra). Isso faz com que tenhamos que frequentemente comparar as duas versões em cópias posteriores de ambas elaborações do autor, esforço que nem sempre vemos em suas transcrições.

Como em grande parte das obras aqui abordadas, me baseio majoritariamente no enorme esforço empreendido pela equipe de Charles Coquebert de Montbret<sup>70</sup>, que, nos moldes típicos da “aristocracia letrada” do século XIX, fez uma prospecção de enorme amplitude nos arquivos europeus. Claro que uma obra elaborada neste contexto está carregada de vícios, e que, com o tempo, novos manuscritos de diversas obras foram sendo descobertos. Portanto, quando cito a *Historia*, me refiro à segunda versão de João de Pian Carpine de Montbret, exceto quando encontro elementos em outras edições que não estão presentes ou foram distorcidas pelo francês, quando aponto a fonte de onde retirei a discrepância.

---

<sup>69</sup> “Around one-fifth of the second version is devoted to geographic and ethnographic material, another fifth to Mongol history and the rise of their empire, a quarter to military tactics and technologies, and the final third or so to the itinerary and experiences of the friars. The work is readable but was not designed for entertainment”. PHILLIPS, Kim M. **Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. , p. 31.

<sup>70</sup> COQUEBERT DE MONTBRET, Charles (ed.). **Recueil de Voyages et de Mémoires publié de la Société de Géographie**, tomo 4º. Paris: Société de Géographie de Paris, 1839. Disponível em <https://archive.org/details/recueildevoyages04soci/> em 23/03/2019.

### ***Itinerarium, Guilherme de Rubruck, franciscano, c. 1255, São João do Acre***

O flandrino Guilherme de Rubruck (Willem van Ruysbroeck/Guillaume de Rubrouck/Gulielmus de Rubruquis, 1220-1293) se tornou próximo do rei Luís IX da França quando o monarca se encontrava em São João do Acre (Akkon), cidade onde o franciscano lecionava teologia desde 1248 (WYNGAERT, 1929, p. 168-169). Certamente o monarca ficou sabendo sobre os prospectos positivos e negativos dos mongóis através de João de Pian Carpine, que chegou em sua corte no ano anterior como legado papal.

Como indicado pelo *incipit* e *explicit* do texto, o relato de Guilherme de Rubruck veio de uma requisição por parte de Luís IX para que coletasse mais informações sobre a situação no Extremo Oriente. As experiências anteriores de seu confrade João de Pian Carpine devem tê-lo acautelado de se manter distante de determinadas posturas, especialmente sobre alguns *faux pas* que latinos podiam incorrer entre os mongóis, como as repetidas vezes em que o flandrino declara a seus anfitriões que não é um enviado de nenhum príncipe, sendo apenas um religioso. Esta insistência demonstra que ele sabia de antemão os atos de mensageiros e diplomatas tidos como extensões dos soberanos que os enviaram, podendo iniciar guerras por conta de erros do enviado.

Uma vez que sua missão se concentrava mais na observação e coleta de dados de inteligência que na evangelização, frei Guilherme se aproveita do livre trânsito oferecido para religiosos pelos povos das estepes para poder analisar a organização militar e a personalidade das lideranças orientais. Entretanto, Guilherme era um franciscano mais acostumado aos ambientes intelectuais que à vida de um evangelizador de lugares ermos (ao contrário de João de Pian Carpine); ele reclama constantemente do tratamento recebido, das condições de viagem e dos alojamentos em que descansa – uma vez que não era identificado como um emissário, não recebia os confortos de um convidado de honra.

O flandrino transmitiu por escrito seu relato ao não receber autorização do ministerial de sua ordem em Acre para viajar à Paris prestar relatório verbalmente para Luís IX. Seu *Itinerarium* oferece uma escrita francamente narrativa, se focando em suas experiências, impressões e observações que em descrições sequenciais que encontramos no estilo de João de Pian Carpine. Ao contrário deste último, que transformou seu relatório-entrevista em um livro pela demanda de informações tópicos por parte dos que

o cercavam, a condição quase secreta da obra de Guilherme de Rubruck e o pedido do monarca francês para que contasse sobre suas impressões pessoais e sobre o que foi feito e dito por seus anfitriões, existem pessoas com personalidades individuais para além de poucos senhores que despontam no relato anterior. Esse grau de “personalização” das informações também permitiu ao franciscano desenrolar seu itinerário quase que como um “diário de viagem” moderno, de forma que não vemos nem na segunda versão do *Historia*.

Mesmo que em um primeiro momento as informações de Guilherme de Rubruck se limitassem ao círculo pessoal de Luís IX, se relato não permaneceu secreto por muito tempo. O franciscano era professor de teologia na posse franca mais fortalecida do Levante e formado em Paris, sendo, portanto, mais propenso a transitar fisicamente os locais de ensino de influência franciscana e se corresponder com outros pensadores de sua ordem. Com a morte do monarca francês e a redação da *Histoire de Saint Louis* por João de Joinville (obra que menciona Guilherme de Rubruck), o flandrino levou uma cópia de seu relatório para a Inglaterra quando passou por este reino no fim da década de 1270.

Nas Ilhas Britânicas, Guilherme se reencontrou com seu antigo colega da Universidade de Paris, Roger Bacon – um encontro antecipado em suas correspondências e que causou grande impressão no franciscano inglês, que chegou a incluir partes das experiências do viajante em seu *Opus Majus*, obra que também faz a defesa do envio de mais missionários para o Extremo Oriente<sup>71</sup>. Ainda no período que passa nestas ilhas, quatro cópias de seu *Itinerarium* foram realizadas, e uma quinta é produzida cem anos depois (WILLIAMS, K., 2014, p. 216).

Assim como na obra de João de Pian Carpine, uso a edição de Coquebert de Montbret para as citações latinas do *Itinerarium*. Entretanto, as correções utilizo a

---

<sup>71</sup> “This knowledge of the places of the world is very necessary to the state of the believers, and for the conversion of unbelievers and for opposing unbelievers and Antichrist and others. (...). For the most vigorous men sometimes through their ignorance of the places in the world have destroyed themselves and the business interests of Christians, because they have passed through places too hot in the hot seasons and too cold in the cold seasons. They have also met with countless dangers because they did not know when they encountered the regions of believers, or of schismatics, Saracens, Tartars, Tyrants, men of peace, barbarians, or of men with reasonable minds. He who is ignorant of the places in the world lacks a knowledge not only of his destination, but of the course to pursue”. Roger Bacon; BURKE, Robert Belle (ed. trad.). **The Opus Majus of Roger Bacon**, vol. 1. Bristol: Thoemmes Press, 2000, p. 320-321. As referências diretas a Guilherme de Rubruck podem ser encontradas nesta mesma edição nas páginas: vol. 1, p. 322-323, 374, 381 e 385; vol. 2, p. 789, 792 e 806.

tradução de Peter Jackson para eventuais correções, uma vez que este é provavelmente o maior especialista vivo sobre os povos das estepes e relatos de viagens dos sécs. XII-XV<sup>72</sup>

### **Devisement dou Monde, Marco Polo, mercador, embaixador e “governador”, Gênova, 1298**

Marco Polo (1254-1324) provavelmente tenha sido o primeiro viajante a compor um relato buscando lucrar com sua venda e com a divulgação de seus feitos e conhecimentos. O mercador veneziano ditou suas viagens para o escritor de romances de cavalaria Rusticello de Pisa<sup>73</sup> quando ambos se encontravam presos em Gênova em 1298, gerando um dos livros não-religiosos mais copiados da Idade Média<sup>74</sup>. Sendo uma obra vinda de dois autores<sup>75</sup> (que às vezes transparecem na escrita seus propósitos quase opostos<sup>76</sup>), o *Devisement dou monde* é um texto “livre”<sup>77</sup>, alternando entre narrativas longas, descrições pontuais e até esquecimentos e índices de oralidade como “do que eu estava falando mesmo?”, seguido de repetições e retomadas do assunto original<sup>78</sup>. Marco Polo sinaliza seu público-alvo nas primeiras linhas de sua narrativa:

Senhores [reis], príncipes, duques, marqueses, condes, cavaleiros, gentis homens, e pessoas de todos os graus que desejam conhecer as várias gerações [etnias] de homens e diversas regiões e países do mundo, leiam este livro, pois ele fala de tudo o que é grande, e as coisas maravilhosas (...).<sup>79</sup>

---

<sup>72</sup> Guilherme de Rubruck; JACKSON, Peter (trad., ed., notas). **The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255**. Farnham: Ashgate e London: Hakluyt Society (coedição), 2010.

<sup>73</sup> Rusticello foi o primeiro autor italiano escrever sobre as lendas arturianas, muito provavelmente derivando sua história de um livro que Eduardo I da Inglaterra (antes de ser entronado) levava consigo quando passou por Pisa a caminho da Oitava Cruzada. HOFFMAN, Donald L. “Rusticiano da Pisa”. In: LACY, Norris J. (ed.). **The New Arthurian Encyclopedia**. New York: Garland, 1991 p. 392.

<sup>74</sup> GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 43.

<sup>75</sup> Ao contrário de casos como a cooperação entre Odorico de Pordenone e Guilherme de Solagna, a tensão entre escritor e viajante-narrador se destaca na obra de Polo e Rusticello (como também no livro de Ibn Battuta e Ibn Djuzay), tornando as “intromissões” narrativas de um e outro perceptíveis neste relato. FERRARI, 2014b, p. 54-57. Alguns casos desta dinâmica entre o jogral e a competição pela atenção do público são explorados no decorrer deste estudo.

<sup>76</sup> GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 144-145 e PIZZORUSSO, Valeria Bertolucci. “Enunciazione e produzione del testo nel Milione”. In: **Scritture di viaggio: Relazioni di viaggiatori e altre testimonianze letterarie e documentarie**. Roma: Arachne, 2011, pp. 27-66. GAUNT, Simon. **Marco Polo's Le Devisament du Monde: Narrative Voice, Language and Diversity**. Cambridge: Brewer, 2013.

<sup>77</sup> FERRARI, 2014b, p. 52-72; GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 289-322.

<sup>78</sup> FERRARI, 2014b, p. 59-60.

<sup>79</sup> Tradução livre de: “Signori, Principi, Duchi, Marchesi, Conti, Cauallieri, Gentlhomini, & chadauna persona, che ha piacere, & desidera di congnozer verie generation di huomini, & diuerse Regioni, & paesi del mondo, & saper li costumi, & vsanze di quelli, leggete questo libro, perche in ello trouerete tutte le grandi, & marauilose cose (...)”. RAMUSIO, Giovanni Battista (org.). **Secundo volume delle navigazioni**

O *Devisement* deixa pouco claro se o que retrata adveio das experiências do narrador ou reproduz elementos dos quais seu protagonista-narrador apenas ouviu falar. Mesmo que seja marcado pela descrição, o elemento narrativo em primeira pessoa impera como composição mais comum da obra. Ainda que se intitule uma “descrição do mundo”, esta prevalência das impressões de Polo (e do estilo de Rusticello) fazem com que o livro seja muito mais um relato de experiências de viagens do que um detalhamento ou relatório sobre partes específicas do mundo (como o *Historia*). Sua característica híbrida e a tensão entre diferentes estilos também se revela no seu idioma de composição: a princípio registrado em francês de corte, o texto transparece a dificuldade em apreender e traduzir determinadas palavras que o mercador dita para o escritor de romances, chegando a registrar a falta de entendimento entre os dialetos pisano e veneziano<sup>80</sup>.

Polo (e/ou Rusticello) frequentemente exagera no prestígio de Kubilai Khan e de si mesmo na sociedade Yüan. Para o veneziano, os mongóis não eram vistos como uma força invasora, mas como um império justo e civilizador – talvez o único ocidental medieval a se referir aos “tártaros” desta forma. Rusticello também pode ter influenciado neste retrato idealizado do Outro: um dos personagens mais populares de sua obra pregressa era Palamedes, um cavaleiro “sarraceno pagão” da corte do rei Artur, registrado em seu *Compilation de Roman de Roi Artus*<sup>81</sup>.

Sendo uma das obras mais estudadas por medievalistas de diversos campos, qualquer análise com um mínimo de profundidade sobre esta narrativa necessitaria de outra tese para ser defendida ou recairia na mera reprodução. Para não repetir estudos já bem consolidados<sup>82</sup>, utilizo poucas passagens desta obra nos dois primeiros capítulos da

---

et viaggi. Veneza: Nella stamperia de Giunti, 1574, p. 1. Disponível no endereço eletrônico [https://archive.org/stream/cihm\\_94410#page/n55/mode/2up](https://archive.org/stream/cihm_94410#page/n55/mode/2up) em 15/08/16.

<sup>80</sup> PIZZORUSSO, Valeria Bertolucci. **Scritture di viaggio: Relazioni di viaggiatori e altre testimonianze letterarie e documentarie**. Roma: Arachne, 2011.

<sup>81</sup> CIGNI, Fabrizio. “French Redactions in Italy: Rusticello de Pisa”. In: ALLAIRE, Gloria; PSAKI, F. Regina (eds.). **The Arthur of the Italians: The Arthurian Legend in Medieval Italian Literature and Culture**. Cardiff: University of Wales Press, 2014, pp. 21-40.

<sup>82</sup> Que são mencionados quando o debate se faz necessário. No momento, destaco as seguintes obras sobre o *Devisement*: PHILLIPS, K. 2014; O'DOHERTY, 2006. HEERS, Jacques. **Marco Polo**. Paris: Fayard, 2007. CRITCHLEY, John. **Marco Polo's Book**. Aldershot: Variorum, 1992. DUTSCHKE, Consuelo Wager. **Francesco Pipino and the Manuscripts of Marco Polo's Travels**. Tese de doutorado em literatura medieval defendida pela University of California, Los Angeles, 1993. Lamer, John. **Marco Polo and the Discovery of the World**. New York: Yale University Press, 1999. OLSCHKI, Leonardo. **Marco Polo's Asia**. London: Cambridge University Press, 1960. PELLISOT, Paul. **Notes on Marco Polo**, 3 volumes.

tese, em que procuro a auto identificação da latinidade, suas demandas e os *topoi* mais utilizados pelas fontes. Ainda assim, não é possível ignorar a influência do escrito de Polo e Rusticello no imaginário sobre o Oriente entre medievais e modernos, especialmente pelo livro ter tido grande penetração para além dos religiosos e governantes, costumeiros consumidores de relatos de viagens<sup>83</sup>. Entretanto, esta influência deve ser relativizada em determinados recortes temporais, pois a maioria dos leitores das primeiras décadas após sua composição consideraram o *Devisement* um livro de ficção, quando não de mentiras – de onde seu apelido *Il Milione*<sup>84</sup>.

Outro ponto que torna a análise do *Devisement* complexa é o fato do texto original de Polo/Rusticello estar perdido e todas as cópias sobreviventes diferirem entre si. O trabalho comparativo exigido em uma realidade de mais de uma centena de manuscritos destoantes torna as edições realmente críticas deste livro raras; a louvável tentativa de agremiar um bom número de manuscritos cotejados de Moule e Pelliot<sup>85</sup> ocupa dois tomos de mais de seiscentas páginas, além de um terceiro apenas com notas – isso se concentrando apenas em uma das recensões, ignorando mais de dois terços do *corpus* total de cópias. Neste sentido, o apelido de *Millione* ao livro não se aplica apenas ao caráter exagerado do veneziano, mas também as referências cruzadas que o historiador da obra precisa fazer. Quando me referir à obra ou a Polo, entenda por “as tradições textuais derivadas da obra originalmente composta por Marco Polo e Rusticello de Pisa”.

---

Paris: Imprimerie Nationale, 1959-1973. WOOD, Frances. **Did Marco Polo go to China?** Boulder: Westview, 1996.

<sup>83</sup> “Its accounts of abundant foods, splendid cities, and freedom from Christian monogamy and sexual restraint were among the elements that made the book a miscellany of earthly pleasures. Marco Polo’s Orient, but particularly his Mongol-ruled China, was a place of sophistication and sensual delights. Indeed, such readings were not necessarily mutually exclusive. Benedetto, Dutschke, and Lerner cite the testimony of humanist Domenico di Bandino, who gave the book ample space in his thirty-five-volume encyclopedia around the turn of the fifteenth century, taking it to be instructive in the way that the geographical statements of Pliny, Isidore of Seville, and Brunetto Latini were, while also describing it as “delightful” (*delectabilem*)”. PHILLIS, K., 2014, p. 38. Alguns destes temas que tornaram esta obra popular (como a referida liberdade sexual) são abordados nesta tese.

<sup>84</sup> Kim Phillips (2014, p. 36-37) resume sua distribuição: “The book caught on and was swiftly translated into French, Tuscan, and Venetian. The Dominican Friar Pipino produced a Latin version with a stronger Christian tone between 1314 and 1324, and this version represents 43 percent of surviving copies. German, Bohemian, Catalan, Aragonese, Portuguese, Gaelic, and other Latin versions followed. It was, in Lerner’s words, ‘an unparalleled record in the Middle Ages for translations effected during the life of the author’. Only four surviving copies are extensively illuminated though a number of others are illustrated on a more modest scale and no doubt other illuminated copies have been lost”.

<sup>85</sup> Marco Polo; PELLIOT, Paul; MOULE, Arthur Christopher. **The description of the world**. London: George Routledge/Carter Lane/B. J. Hall and Company Limited, 1938. Disponível no endereço <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/2> em 23/03/2019.

No decurso da tese, optei por citar a versão de Michel Guillaume Pauthier<sup>86</sup>, por manter a redação em franco-italiano do séc. XIII. Entretanto, a mencionada tradução crítica de Moule e Pelliot continua a melhor fonte para a comparação entre manuscritos e modificações de acordo as vontades de seus copistas e seus tradutores, sendo consultada e notada as diferenças em cada passagem relevante. A versão (modificada e anotada) de Francesco Pipino<sup>87</sup> para o latim será ocasionalmente evocada para demonstrar as apropriações clericais desta obra.

### ***Cartas, João de Montecorvino, 1292-1306, franciscano e arcebispo do Catai, Cambalic***

Na mesma época que Polo residiu no domínio mongol, outro franciscano também tinha se estabelecido sob proteção dos khans. João de Montecorvino (Giovanni da Montecorvino/Iohannes de Monte Corvino, 1247-1328) se estabeleceu no Extremo Oriente como arcebispo do Catai<sup>88</sup> de 1293 (ou seja, antes de conhecer o local) até sua morte. O frade não elaborou um livro de viagens, mas suas três cartas sobreviventes relatam aspectos importantes do cotidiano de um religioso no território da atual China, e mantém grande parte da topologia e a fórmula testemunhal do “*ego vidi*”.

João de Montecorvino tinha experiência “internacional”: pregou por anos no Oriente Próximo e Médio, foi legado papal na corte de Miguel VIII Paleólogo em 1272. Entre 1275 e 1289 esteve envolvido em missões na Pérsia, respondendo ao pedido do Ilkhan<sup>89</sup> Arghun, que requisitou por meio do monge nestoriano turco-chinês Rabban Bar Şawma<sup>90</sup> que enviasse missionários latinos para sua corte. Nicolau IV (o primeiro

---

<sup>86</sup> Marco Polo; PAUTHIER, Michel Guillaume (ed. trad.). **Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilai-Khaân**, dois volumes. Paris: Firmin Didot Frères, 1865. Disponível em <https://archive.org/details/LeLivreDeMarcoPoloPauthierVoll> e <https://archive.org/details/LeLivreDeMarcoPoloPauthierVol2> em 23/03/2019.

<sup>87</sup> Marco Polo; Francesco Pipino (trad.); PRASEK, Justin V.; FLAJŠHANS, Václav (eds.). **Marka Pavlova z Benátek Milion: Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským**. Praga: Ceske Akademie Cisare Frantiska, 1902. Disponível no endereço eletrônico <https://archive.org/details/markapavlovazbe00prgoog> em 12/02/19.

<sup>88</sup> Termo referente ao Extremo Oriente em alguns círculos medievais latinos, também grafado Cathai, Cathay, Catania e outras derivações semelhantes.

<sup>89</sup> Os ilkhans eram os governantes da dinastia mongol (1256-1356) que se estabeleceram na Pérsia a partir de Hugalú (1218-1265), compondo o atual território do Irã, Iraque, Armênia, Azerbaijão, Geórgia, Turcomenistão, Turquia, Afeganistão ocidental e noroeste do subcontinente indiano.

<sup>90</sup> A história de Bar Şawma (c. 1220–1294) por si é fascinante, especialmente porque o nestoriano deixou o registro de seu ponto de vista da peregrinação de Beijing para Jerusalém, e posteriormente, dos territórios latinos na obra (mantendo a tradição oriental de grandes títulos) “Os Monges de Kublai Khan, Imperador da China ou A História da Vida e das Viagens de Rabban Şawma, Enviado e Plenipotenciário dos Khans Mongóis aos Reis da Europa, e Markos que como Mar Yahbh-Allaha III Tornou-se o Patriarca da Igreja do



franciscano a ser eleito papa) o envia para o ilkhanado em 1289 como seu legado para o Império Mongol e Império Etíope, mas nada sabemos sobre as relações do papado ou de João de Montecorvino com este segundo.

Seguindo as cortes mongóis na Armênia, Pérsia e Índia, João de Montecorvino finalmente chega em Cambalic (capital oriental mongol, próxima à atual Beijing), onde ergue uma igreja em 1299 e atrai fiéis se valendo de artifícios pouco usuais, como é mostrado adiante. Durante seu período como a maior autoridade do cristianismo latino no Extremo Oriente, o franciscano muito provavelmente encontrou outros viajantes, como Marco Polo e Odorico de Pordenone, mas nem ele nem os outros italianos nada registram em seus escritos sobre estes encontros, havendo apenas certo consenso sobre Preste João em Polo e João de Pian Carpine (ver capítulo 2). Das três cartas sobreviventes<sup>91</sup>, uma é endereçada a um confrade da mesma região de Pian Carpine, enquanto as outras duas são voltadas para a corte papal, onde atualiza o bispo de Roma da situação da fé latina entre os mongóis e pede reforços constantemente.

### ***Mirabilia Descripta, Jordanus Catalanus, dominicano e bispo da Índia, c. 1329, Avignon***

O dominicano Jordanus (Jourdain de Séverac, c. 1280-1338) foi provavelmente membro da comitiva liderada pelo franciscano Tomás de Tolentino, um grupo degredado para o Oriente por conta de suas opiniões radicais quanto a pobreza<sup>92</sup>. Em Tanæ/Bombaim

---

Leste na Ásia”. Adicionalmente, ele próprio é o resultado da fusão de diversas culturas (seu nome já demonstra a fusão de elementos de hebraico, mandarim, turco e aramaico). Infelizmente, esta fonte está fora do escopo da presente investigação. Mais informações sobre o monge e seu universo, veja ROSSABI, Morris. **Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West**. Berkley: University of California Press, 2010. Há também uma edição francesa mais antiga: Mar Jab-Alaha; Raban Sauma, BEDJAN, Paul (ed.). **Histoire de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma**. Leipzig: Harrassowitz, 1896. Disponível em <https://archive.org/details/histoiredemarjab00marj/page/n4> em 23/03/2019.

<sup>91</sup> As originais estão perdidas, mas foram copiadas no MS Paris, BnF, lat. 5006, que serviu de base para quatro reproduções posteriores. MOULE, Arthur Christopher. “Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”. In: **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, julho de 1917, pp. 533-599. Disponível no endereço <https://archive.org/details/Moule1914MissionsChina> em 23/03/2019.

<sup>92</sup> Esta comitiva muito provavelmente foi formada por religiosos degredados por seus vínculos com os *fraticelli* e outras formas de apologia da pobreza extrema, críticas ao papado. O fato de Jordanus evitar de fazer menção aos seus companheiros provavelmente é relacionado ao fato de ter saído de sua reunião com o papa com o título de bispo da Índia. A narrativa de Odorico de Pordenone ao contrário dá grande destaque à execução dos franciscanos, ocupando cerca de um terço de seu *Relatio*, ignorando qualquer dominicano

(Índia), o grupo foi perseguido por governantes islâmicos e condenados à morte na fogueira, mas o dominicano catalão consegue escapar da execução.

Ainda que fizesse parte deste grupo, as opiniões do catalão contra o papado não parecem ser muito extremas, pois é sagrado bispo da Índia pelo Papa João XXII<sup>93</sup>. Duas cartas de Jordanus registram a vontade de demonstrar um empenho não apenas missionário, mas de fortalecimento militar e econômico da latinidade na região, pois em ambas o catalão pede insistentemente que enviem uma armada cristã para o Oceano Índico, destacando a importância comercial destes mares. O dominicano também destaca a ligação do Índico com a *Æthiopia*, onde poderiam encontrar mais cristãos, obtendo apoio para converterem o mundo inteiro<sup>94</sup>. Retorna ao Ocidente em 1328, passando pela Pérsia comandada pelos il-khans, reside por uma curta temporada na corte papal, quando seu bispado é formalmente reconhecido, e volta ao Oriente no mesmo ano.

Antes ou durante seu retorno, Jordanus elabora o *Mirabilia Descripta*<sup>95</sup>, (do qual sobreviveu apenas um manuscrito), onde foca descrições mais detalhadas nas maravilhas naturais<sup>96</sup>, pouco informando sobre os povos do Oriente e seus hábitos. Frequentemente expressa como “não existe nada no mundo melhor que o que há na Índia”, território valorizado de forma exagerada pelo frade, ainda que critique muito do que viu dos hábitos das culturas locais. Apesar de sua linguagem grandiloquente, é o primeiro ocidental a definir os limites de cada uma das três Índias, além de ser um dos raros (se não único) narrador-viajante que não vê os mares como sinônimo de perigo.

Não estão claros os motivos levaram Jordanus a redigir seu *Mirabilia*. Tendo já conquistado um alto cargo na hierarquia da igreja romana, o livro pode ter sido elaborado

---

que poderia ter passado pelo episódio, inclusive o próprio Jordanus, que certamente estava em Tanã na época deste episódio, mas conseguiu fugir a tempo. Mais sobre esta martirização e seus usos narrativos podem ser acompanhados em FERRARI, 2014b, p. 72-79. Sobre o envio de religiosos radicais ao Oriente, veja BURR, David. **Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis**. State College: Pennsylvania State University Press, 2010, p. 281 e 302.

<sup>93</sup> BEAZLEY, Charles. **The Dawn of Modern Geography**, vol. II. Oxford: Clarendon, 1897, p. 215-235. Passagem disponível no endereço <https://archive.org/stream/dawnofmoderngeog03beazuoft#page/215/mode/1up> em 23/03/2019.

<sup>94</sup> Londres, BL, Add. Ms. 19513, fols. 3r-32r.

<sup>95</sup> Para uma excelente análise sobre autor e tradução da obra, veja GADRAT, Christine. **Une image de l'Orient au XIVe siècle: les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac**. Paris: Ecole Nationale Des Chartes, 2005.

<sup>96</sup> Quando deixa de lado o reconto de histórias sobre dragões, cachorros do tamanho de bois e carbúnculos, Jordanus é um excelente observador dos territórios que realmente visitou, especialmente quando detalha o comportamento de animais e as características das plantas. Suas descrições dos cupins e do modo que as vespas colocam larvas em aranhas e depois as enterram são especialmente ricas. YULE, Henry (trad). *The Wonders of the East by Friar Jordanus*. London: Hakuyt Society, 1863, p. 35-36.

como forma de buscar apoio para o estabelecimento de entrepostos latinos na região. A linguagem e as topologias utilizadas para descrever o Oriente indicam o desejo de aproximação de um público mais amplo que as esferas clericais – algo que não se realizou, dado que a obra foi pouco copiada e não há nenhuma obra que indique diretamente que se baseou em algum conteúdo exclusivo do *Mirabilia*.

### **Relatio, Odorico de Pordenone, franciscano, 1330, Pádua**

Odorico de Pordenone (Odorichus de Foro Iuli/Odorico de Portus Naonis 1265 ou 1285-1330) é um caso *sui generis* entre os viajantes medievais, especialmente entre franciscanos. Pouco se sabe da vida deste religioso para além de seu *Relatio* e de uma *Vita* que pretendia promover o culto do frade em sua região para patrocinar sua canonização<sup>97</sup>, e que deve ser levada com muito cuidado ao se extrair qualquer dado biográfico<sup>98</sup>. Igualmente, há fortes indícios que seu próprio *Relatio* tenha sido produzido com o mesmo intuito<sup>99</sup>, ainda que não tenha obtido sucesso neste específico, pois Odorico foi beatificado apenas no século XVIII.

---

<sup>97</sup> Nela, encontramos um santo frade que teve dois encontros com a Virgem, dois com o Demônio, duas visões de São Francisco, ficou um ano de jejum, executou três exorcismos, se tornou um cadáver de carne incorruptível (até mesmo a golpes de espadas) de “doce odor” que curava quem o tocava e a seu caixão, e que finalmente promoveu uma ressurreição. TILATTI, Andrea (ed.). **Odorico da Pordenone: Vita et Miracula**. Padova: Centro Studi Antoniani, 2004. Como Marchisio destaca, a composição desta *Vita et Miracula* demonstra como as figuras proeminentes da nobreza local atuavam como mediadoras entre as altas esferas eclesiásticas e o “clamor do povo” pela santificação do franciscano. A codicóloga sugere um interesse das autoridades temporais em promover Pordenone como um local de peregrinação, dando novo fôlego à economia local ao mesmo tempo em que facilita o fluxo de doações ao capítulo franciscano. MARCHISIO, Annalia. **La tradizione manoscritta della Relatio di Odorico da Pordenone**. Tese de doutorado defendida na Università Degli Studi di Udine, 2013, p. 2-3.

<sup>98</sup> Afinal, não é o objetivo de uma hagiografia compor uma biografia “empírica” sobre seu protagonista, e sim retratar um indivíduo excepcional para suprir uma demanda. TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino**. Tese de doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2011, p. 33. A *Vita* de Odorico não segue um padrão rígido do registro dos milagres e testemunhas, como Guillaume de Tocco estabelece durante o paradigmático processo de canonização de Tomás de Aquino – o que nos indica uma das razões do malogro da santificação do franciscano.

Marchisio corretamente destaca o cuidado que devemos guardar para com esta fonte, que nem sempre foi seguido por Tilatti: “Embora seja definitivamente um texto de grande importância e utilidade para a reconstrução dos acontecimentos biográficos do frade de Pordenone, por sua proximidade cronológica da data de sua morte, é provável que a história de sua vida fosse influenciada pelo desejo de construir uma lenda de santidade em torno dele, que, desde o início dá a impressão de ser composta como um pedido ao Papa para que abrisse um processo para sua beatificação”. MARCHISIO, 2013, p. 2-3.

<sup>99</sup> FERRARI, 2014b, especialmente p. 68-72, 145-150 e 180-192. Os dados sobre a obra odoricana do restante deste subitem podem ser revistos nesta investigação anterior. Para os interessados no itinerário do franciscano, na p. 215-216 fiz um mapa livre com seu suposto trajeto e em qual capítulo do *Relatio* Odorico descreve o local indicado na legenda.

Sabemos que o franciscano partiu para o Oriente em c. 1317 “para colher uma colheita de almas”, mas em momento algum narra qualquer tipo trabalho evangelizador. Ao contrário dos demais religiosos, Odorico constantemente relata o preço das mercadorias de quase todos os locais que passa, quanto tempo durou a passagem de um local a outro, descreve as pessoas encontradas física e culturalmente (dando destaque para suas práticas religiosas) e conta pequenos fatos históricos lá ocorridos, especialmente quando estes possuem conotação maravilhosa. Neste sentido, o friuliano se aproxima mais de Marco Polo que de um relato para a cúria papal.

O frade foi convocado à cúria de João XXII (1316-1334) em Avignon no mesmo ano que retornou à latinidade (1329), pois o papa ficou sabendo de suas viagens e o compeliu a prestar depoimento. Entretanto, o franciscano foi acometido de uma doença pulmonar no meio de sua jornada, ficando hospedado no convento de sua ordem em Pádua. Já frágil e sem conseguir se levantar, Odorico teve sua viagem registrada em 1330 por seu amanuense Guilherme de Solagna, na presença do *reverendo patri fratri* provincial, Guido Candido, morrendo meses depois.

Assim como no *Devisement*, a interação do viajante o escritor (e, no caso, o superior de ambos) modifica substancialmente a escrita da viagem de Odorico, que também é marcada pela oralidade. Entretanto, podemos atribuir a esta dinâmica a semelhante propagação de um número significativo de cópias do *Relatio*<sup>100</sup>, recepcionadas de forma diferente em cada região – na Inglaterra, o livro era lido como guia moral-teológico, na França como literatura de lazer e na Península Itálica como guia comercial.

Para trabalhar esta obra, optei por manter a experiência anterior, prosseguindo a tradição dos estudos sobre Odorico: a obra será referenciada apenas como *Relatio*, com as citações seguindo a organização de capítulos proposta por Henry Yule, reeditadas por Henri Cordier<sup>101</sup>, (ex.: *Relatio*, cap. 12). A opção por esta edição se dá por suas notas de referência a vinte e oito cópias manuscritas da obra produzidas durante a Idade Média,

---

<sup>100</sup> GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 8-9. A pesquisadora conta 180 cópias manuscritas de Pordenone, 150 de Polo e 250 cópias da narrativa de Mandeville – ainda que não revele suas fontes. Tenho intimidade com apenas um destes autores, mas minha contagem das cópias de Odorico diverge bastante da historiadora francesa, indo ao encontro das propostas de Annalia Marchisio sobre o tema. Concordo com o colossal levantamento de a codicologista italiana, mas adiciono mais três obras em bibliotecas italianas, que, mesmo sendo cópias fragmentárias, para um total de 130 cópias. MARCHISIO, 2013. Minhas considerações estão em FERRARI, 2014b, p. 125-151.

<sup>101</sup> YULE, Henry; CORDIER, Henri (eds). *Cathay and the Way Thither*. Vol. 2. London: Hakluyt Society, 1913. Disponível no endereço <https://archive.org/details/cathaywaythither02yule> em 23/03/2019.

possibilitando ao pesquisador deste texto um horizonte mais amplo para elaborar suas ideias. Apesar de não ser a edição mais recente da obra odoricana, que carece até hoje de uma tradução crítica, é aquela que possibilita o maior cotejo com a fonte, sendo a transcrição mais aceita do documento. Quando necessário, citarei manuscritos específicos e outras *revisions* com suas alterações relevantes.

### **Viagens, Jean de Mandeville, “cavaleiro e médico”, c. 1360, França (?)**

A primeira impressão que a maioria dos pesquisadores têm ao começar a pesquisar a obra de Mandeville é que ele, sua viagem e uma parte considerável das terras que narra jamais existiram. A segunda é que isso é pouco relevante para os historiadores interessados no pensamento ocidental do século XIV<sup>102</sup>, pois seu *Viagens* é um dos compêndios de conhecimento mais completos e acessíveis de sua época, além de ser o relato de viagens mais copiado da Idade Média, com 132 cópias<sup>103</sup>. “Jean de Mandeville” se diz um cavaleiro viajado, que deseja escrever sobre as melhores rotas para atingir a Terra Santa, informando os peregrinos interessados em reconquistar o território e conhecer os povos do trajeto.

A medievalística contemporânea tende a concordar que Mandeville nunca existiu, ainda que até o século XIX houvesse debates acalorados entre historiadores franceses e ingleses sobre a real pátria do cavaleiro<sup>104</sup>, entre outros tropeços de definição autoral<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> “Ainda assim, Mandeville, ator e autor das próprias aventuras ou apenas autor de aventuras alheias, parece se encaixar no perfil dos peregrinos dos séculos 14 e 15, os peregrinos pós-cruzadas, como nota Nicole Chareyron, isto é, peregrinos “espiritualmente modelados pelo patrimônio da memória coletiva” e “munidos de sua cultura histórica e das ficções de seu imaginário” (2000, p. 15). As várias narrativas e descrições que compõem o livro são ilustrativas desse universo partilhado que Mandeville”. Jean de Mandeville; FRANÇA, Suzani Silveira Lemos (ed., trad.). **Viagens de Jean de Mandeville**. Introdução. Bauru: EDUSC, 2007, p. 19. Apesar da tradução de França ser relevante para os estudos medievais em nosso país, não está claro em qual dos manuscritos a professora se baseou em sua versão. Uma vez que frequentemente faço o cotejo entre diferentes manuscritos de uma mesma obra, preferi realizar minha própria tradução me valendo do manuscrito BL Cotton como base, comparando com outras cópias, especialmente a do BnF 2180.

<sup>103</sup> Veja a discussão na nota 100.

<sup>104</sup> Jean de Mandeville; DELUZ, Christiane (ed.). **Le Livre de Jehan de Mandeville, une ‘géographie’ au XIV<sup>e</sup> siècle**. Paris: CNRS, 2000, p. 70.

<sup>105</sup> “Readers of fiction always face the temptation of conflating an actual author with a created persona. Medieval writers, already shrouded in mystery, may invite this error because their first-person narrators often relate pious subject matter. Pearsall points out the danger of drawing conclusions about Chaucer's life based on the “narrative voice” we hear in a given poem or on simplistic assumptions about when he might have written a work with a particular theme—for example, that the Parson's sobriety and focus on penitence marks his tale as the product of an author “declining into orthodox piety as death approached” (p. 228). The

Passado este afã da história romântica, os debates continuaram no sentido de definir a identidade do autor do livro<sup>106</sup>, indefinição esta que sem mantêm sem consenso.

Sabemos que protagonista-narrador é um homem letrado<sup>107</sup>, que traça uma história e visão de mundo completa, tanto no plano de atender as demandas do público medieval como na verossimilhança de sua narrativa, ao trazer para dentro de sua jornada diversas fontes até então irreconciliáveis. As *Viagens* (ou *Le Livre des merveilles du monde*) de Mandeville não se resumem à descrições das aventuras do “nobre cavaleiro e médico”; é um grande “almanaque”, com conhecimentos práticos para a vida cotidiana dos nobres (como curas, modos de se comportar, reconhecimento de outros nobres e autoridades importantes em cada local), curiosidades, as maneiras corretas de separar diamantes verdadeiros dos falsos (e seus benefícios para o corpo e alma), as melhores formas de conquistar determinados territórios ocupados pelos islâmicos e como convertê-los facilmente ao cristianismo, a forma do mundo (esférico) e o melhor método de analisar as estrelas fora do ambiente europeu, a explicação das passagens mais obscuras ou

---

fallacy is not new. Noticing that Odoric of Pordenone's Relatio and The Book of John Mandeville both include passages that describe the narrator's journey, with an entourage, through a perilous valley, but not considering that Odoric's words might have been appropriated by a later writer, some fifteenth-century readers and manuscript scribes claimed that Odoric and Mandeville were traveling companions". WESTREM, Scott D. **Broader horizons: a study of Johannes Witte de Hese's Itinerarius and medieval travel narratives**. Cambridge: Medieval Academy of America, 2001

<sup>106</sup> Debate este que continua até a contemporaneidade, como Kim Williams (2017, p. 45 e 222) demonstra. Resumidamente, os candidatos mais prováveis seriam Jean le Long, abade de Saint Bertin, pelo acesso aos livros que “Mandeville” copia ou faz referência; Jehan da Borgogne (“Jehan le Barbe”), um médico de Liège, o que contribuiria para o conhecimento de pedras, ervas e práticas de saúde da latinidade expressas no livro; e finalmente Thomas Diacre, discípulo de Jean de Long, que escreveu alguns parágrafos elogiando Mandeville e o descrevendo fisicamente (“A man who was erudite, pious, who delighted in the study of history, and had such a large belly that he could hardly walk, nor could he sleep unless he were sitting”, segundo Williams, idem, p. 45). Entretanto, alguns autores ainda defendem que seu autor é de origem britânica, como Deluz e Bennet. DELUZ Christiane. **Le Livre de Jehan de Mandeville: Une ‘géographie’ au XIV<sup>e</sup> siècle**. Louvain-la-Neuve: Publications de l’Institut d’Études Médiévales, 1988, p. 363. BENNETT, Michael. “Mandeville’s Travels and the Anglo-French Moment”. In: **Medium Ævum**, n° 75, 2006, pp. 272-292. Disponível no endereço <https://www.jstor.org/stable/pdf/43632765.pdf> em 23/03/2019. Retomando o antigo debate, William Mark Ormrod se baseia em registros genealógicos e de sugere que Mandeville de fato existiu, chegando a ser convidado à corte de Eduardo III da Inglaterra. ORMROD, William Mark. “John Mandeville, Edward III, and the King of Inde”. **The Chaucer Review**, vol. 46, n° 3, 2012, pp. 314-339, esp. 323-325.

<sup>107</sup> “Sir John Mandeville, se existiu, não era (apenas) um viajante, mas (sobretudo) um escritor; nessa medida se compreende o enquadramento teológico e sociológico da sua visão do mundo, e sobretudo, a relação entre o texto das *Viagens* e um conjunto de obras que lhe são anteriores. Assim, Haiton da Armênia, Odorico de Pordenone (através do resumo de Vincent de Beauvais, no *Speculum Historide*), para citar apenas estes, são fontes literárias manipuladas por Mandeville, que surgem cosidas entre si, num *continuum* narrativo, onde é visível um esforço de ordenação geográfica e cosmológica dos locais descritos”. RAMOS, Manoel João. **Ensaio de Mitologia Cristã - O Preste João e a reversibilidade Simbólica**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997, p. 118.

picantes da Bíblia e até mesmo como evitar que seu escroto inche demais em dias de muito calor.

Se a popularidade de Polo tornou seu estudo difícil pela variedade das cópias, com Mandeville a situação se torna ainda mais nebulosa, pois, além de ser mais copiado que o *Devisement* e de não haver consenso quanto sua autoria, a ampla gama de assuntos abordados pelo livro trata permitiu mais janelas de oportunidade de interferência escribal por parte de seus copistas. Entretanto, seus conteúdos estão mais convergentes com os temas explorados, mesmo porque “Jean” copia os demais viajantes frequentemente, especialmente Odorico de Pordenone.

Para citar Mandeville, uso a transcrição do inglês médio realizada por Paul Hamelius a partir do MS Cotton Titus C. XVI<sup>108</sup>. Tive experiências negativas com versões digitais desta transcrição, aparentemente o British Museum requer que cada edição da obra de Hamelius que é publicada na internet seja retirada, ainda que se trate de um livro com direitos autorais liberados. Uma vez que existem três edições da obra com paginação diferente, e sua disponibilidade seja inconstante, faço as citações com base na paginação do folio do manuscrito original referida pelo autor, que sem mantém nas três edições.

***Chronicon, João de Marignolli, franciscano e capelão de Carlos IV da Boêmia, Boêmia, 1357***

Como relato no segundo capítulo, os esforços missionários de João de Montecorvino surtiram efeito, especialmente entre os alanos. Em 1338, um grupo de “príncipes” alanos visitou a cúria papal de Avignon, requisitando a João XXII o envio de religiosos latinos para o Oriente, oferecendo uma carta do grande khan garantindo que os sacerdotes seriam bem recebidos. Respondendo o pedido dos orientais, o papa encaminhou como seu representante o franciscano João de Marignolli (c. 1290-1359,

---

<sup>108</sup> Jean de Mandeville; HAMELIUS, **Mandeville's travels: translated from the French of Jean d'Outremeuse; ed. from Ms. Cotton Titus C.XVI in the British Museum.** London: K. Paul, Trench, Trübner & Co, 1919. A última versão online que encontrei está em <https://archive.org/details/mandevillestrave00mand> em 23/03/2019.

Giovanni de' Marignolli/Iohannes Marignola/João da Florença), até então professor de teologia em Bologna<sup>109</sup>.

Em 1355 João de Marignolli, foi convidado por Carlos IV para compor uma crônica de Bohemia. Seu *Chronicon Bohemorum* é conservado em três manuscritos, dois dos quais estão agora na Biblioteca Nacional de Praga<sup>110</sup>. O trabalho do franciscano seguiu um projeto de renovação cronística de Carlos e seu reino para celebrar sua eleição como imperador. Foi tarefa do franciscano coletar todas as crônicas anteriores, revisá-las e trazer uma nova narrativa universal que leva à história boêmia contemporânea.

Logo após a morte de João de Marignolli, Carlos deu ao escritor boêmio Přebík Pulkava de Radenín a mesma tarefa. Em 1374, ele escreveu sua versão alternativa (intitulada *Chronica Bohemiae*), mas manteve a parte elaborada por seu predecessor no início do texto. Essas duas crônicas são muito diferentes; é provável que Carlos não tivesse aprovado o trabalho de João de Marignolli, e pediu a Pulkava que escrevesse um texto mais adequado para seus propósitos.

Carlos IV tinha motivos para desgostar do *Chronicon*: João de Marignolli nem sempre parece respeitar sua intenção de escrever uma crônica da Boêmia, traindo de alguma forma a vontade do imperador. O franciscano interpreta o convite de Carlos para *superfluis resecare* (“cortar informação supérflua”) e *quædam utilia interponere* (“adicionar algo útil”)<sup>111</sup> de uma maneira muito pessoal. Praticamente toda a narrativa histórica do livro é “puxada” pelos feitos do próprio franciscano no Oriente. Ainda que seja uma crônica universal, João de Marignolli começa falando sobre Adão e Eva a partir do Paraíso Terrestre que viu na Índia, de Caim e Abel quando diz que um povo que visitou era de descendentes de Caim, e assim a narrativa se segue.

Apesar de aparentemente fugir à proposta de seleção das fontes, a obra de João de Marignolli é uma crônica apenas no nome. Realizando um movimento inverso de cronistas que se valiam das informações de relatos de viagens para complementar

---

<sup>109</sup> ABEYDEERA, Ananda. “In Search of the Garden of Eden: Florentine Friar Giovanni dei Marignolli's Travels in Ceylon”. In: **Terrae Incognitae, Journal of the Society for the History of Discoveries**, vol. 25, nº 1, pp. 1-23, 1993.

<sup>110</sup> MALFATTO, Irene. “John of Marignolli and the Historiographical Project of Charles IV”. In: **Acta Universitatis Carolinae: Historia Universitatis Carolinae Pragensis**, tomo 55, nº 1, 2015, pp. 131-140.

<sup>111</sup> “Cronicarum antiquas et novas hystorias maxime Boemorum obscure conscriptas per venerabilem patrem, fratrem Johannem dictum de Marignolis de Florentia ordinis Minorum, Bysinianensem episcopum, nostre imperialis aule commensalem, transcurri mandavimus, amputatis obscuris verborum ambagibus et superfluis resecatis ac interpositis quibusdam utilibus”. *Chronicon*, p. 492



informações sobre eventos contemporâneos e locais desconhecidos, mesmo a história da Criação contada no *Chronicon* depende da narrativa da viagem de seu autor: o Gênese é adereço para a passagem em que descreve o Paraíso Terrestre visitado na costa indiana, o rei Salomão é um coadjuvante histórico do encontro do viajante com a Rainha do Sabá etc.

Ainda que tenha sido uma obra que tenha causado pouco impacto sobre o pensamento latino sobre os orientais e africanos, e que a necessidade de escrever uma crônica causem digressões e especulações frequentes em sua cadência, o *Chronicon* é um documento importante para percebermos o esforço de um religioso para encaixar pessoas e lugares estranhos ao arsenal representativo da latinidade de maneira compreensível ao monarca e sua família. Considero também a obra exemplar para compreendermos a relação entre tempo e espaço para os medievais latinos, pois a necessidade de inserir conteúdo cronístico demonstra como a distância temporal e espacial negociam entre si para montar um “cenário” inteligível para sua recepção. Ao citar, uso a versão de Gelasius Doobner<sup>112</sup>, única transcrição do manuscrito de que tenho conhecimento.

### **Libro del Conosçimiento, anônimo, c. 1385, Castela**

Com o nome completo *Libro del conosçimiento*<sup>113</sup> *de todos los rregnos et tierras e señorías que son por el mundo et de las señales et armas que ha*<sup>114</sup>, esta obra foi composta por um autor anônimo que afirma ter feito grandes andanças no mundo<sup>115</sup>. Assim como Mandeville, também se vale de outros relatos de viagens e mapas para compor sua trajetória. Mas seu estilo não é a prosa tradicionalmente encontrada nos

---

<sup>112</sup> Joannis Marignolæ. “Chronicon Joannis Marignolæ Florentini, Episcopi Bisinianensis”. In: DOBNER, Gelaisus (ed.). **Monumenta historica Boemiæ: nusquam antehac edita, quibus non modo patriæ, aliarumque vicinarum regionum, sed et remotissimarum gentium historia mirum quantum illustratur**, vol. 2. Prague: Joannis Josephi Clauser, 1768, pp. 68-282.

<sup>113</sup> Às vezes grafado como “Conosimiento” ou “Conoçimiento”.

<sup>114</sup> Utilizo aqui o MS. 1997 da Biblioteca Nacional de España para a análise, disponível no endereço <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000043289> em 12/03/2019.

<sup>115</sup> Identificado como um franciscano em algumas cópias, mas aceita-se contemporaneamente que esta é uma adição posterior, por conta da fama que os frades menores possuíam desde o século XIII. ESTRADA, Francisco López. **Libros de viajeros hispánicos medievales**, Madrid: Laberinto, 2003, p. 156.

relatos de viagem – seu foco é voltado a descrever a topologia física, reinos e seus brasões em todo o mundo. Como seu título indica, pretende mais dar a saber sobre as condições das terras distantes e as armas de seus líderes para o lazer e educação da nobreza castelhana.

O *Libro* é uma obra primariamente didática, feita para o aprendizado e divertimento da nobreza de Castela. Talvez por isso mesmo tome o exemplo das *Viagens* de Mandeville para chamar a atenção de seu público ao intercalar conteúdos mais densos com as topologias maravilhosas tradicionais da latinidade, como o Paraíso Terrestre e os portões de ferro alexandrinos que guardam o povo da Tartária para o dia do Juízo Final, a explicação zonal das características físicas e mentais dos habitantes dos reinos, etc. Um dos pontos que mais tem impacto sobre outras fontes aqui estudadas é sua descrição do reino do Preste João de forma a harmonizar diversas descrições diferentes.

Outra passagem com consequências reais muito significativas foi sua descrição sobre o Rio do Ouro: um rio advindo do Paraíso, em cujo curso formigas gigantes escavam ouro e deixam à disposição de quem desejar. Apesar destes elementos já serem conhecidos em outras obras muito mais antigas, seu detalhamento e conexão com as viagens mais recentes de seu tempo, somadas às descrições dos tipos de camelos, embarcações, fatos atuais e rotas reais causa uma impressão de veracidade que influenciará muitas expedições à África nos anos seguintes.

Ao citar, utiliza a reprodução digital do manuscrito Biblioteca Nacional de Espanha, MSS/1997<sup>116</sup>.

#### **Navigationi, Alvise Cadamosto, navegador, c. 1460, Veneza/Milão**

O *El libre de la Navigationi per locceano a le terre de Nigri de Bassa Ethiopia per comandamente del Illst. Signor Infante Don Hurich fratello de Don Dourth Re de Portogallo* de Alvise Cadamosto (Luiz de Cadamosto, Alvide da Ca' da Mosto, c.1432-1488) representa quase seu oposto. Não é possível encontrar quase nenhuma figura vinda dos *topoi* em seu livro, e referências às partes mais maravilhosas das autoridades da latinidade estão completamente ausentes. Sua semelhança às demais obras aqui incluídas

---

<sup>116</sup> Disponível no endereço <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000043289> em 23/03/2019.

se restringe à narrativa em primeira pessoa que descreve a exploração de terras e povos muito distantes da latinidade – no caso, a África Sul-Atlasiana. Além disso, “ao contrário de Gomes de Zurara e Valentim Fernandes, o veneziano Cadamosto teve como base do seu relato a sua experiência *in loco*, e, ao contrário destes portugueses, não escreve como os outros, uma “história oficial”<sup>117</sup>.

Ainda assim, o *Navigationi* é muito importante para o estudo do entendimento latino dos africanos não-magrebins. Quando Cadamosto escreve, ele já estava de volta à sede de sua família decadente, a *Ca' da Mosto* (“Casa de Mosto”, um palácio em estilo veneziano-bizantino, erguido por Marco da Mosto do início do século XIII) no Grande Canal de Veneza. Alvise trabalhou desde muito cedo no meio da “talassocracia” veneziana: com 11 ou 12 anos passa a trabalhar nas expedições ao Magrebe e Creta de seu primo Andrea Barbarigo, com 15-16 anos se torna o oficial nobre do corpo de besteiros (artilharia) de uma galé indo para Alexandria<sup>118</sup>. Depois de seu pai, Giovanni da Mosto, sofreu pesadas multas e desgraça pública por tentativa de suborno, e sua família paterna foi banida de Veneza, buscando refúgio em Módena, enquanto seus parentes maternos (a família patrícia Querini, da alta elite da cidade) rapidamente tomaram suas posses. Não podendo mais contar diretamente com a solidariedade da elite veneziana, Cadamosto necessitou se candidatar a trabalhos de pouco prestígio para se sustentar.

Com 22 anos, o veneziano parte para Flandres para tomar qualquer emprego marítimo, mas, no meio do caminho, é empregado pelo Infante Dom Henrique, como o fim do primeiro capítulo desta tese narra. Depois de agir como “agente livre” para o príncipe português, Cadamosto morou em Lagos (Portugal) por alguns anos até retornar à Veneza após a morte de seu patrono em 1460. De volta a sua cidade natal em 1463, Alvise passa a trabalhar em suas memórias – o que indica que o texto tinha como objetivo propagandear suas atividades como navegador, comerciante e emissário na tentativa de resgatar a reputação de sua família. Não se sabe até que ponto o *Navigationi* contribuiu diretamente para que o veneziano se reerguesse, mas em 1470 sabemos que ele se torna *provveditore* (governador do *fondaco*)<sup>119</sup>, além de participar da elaboração do mapa de Grazioso Benincasa em 1482.

---

<sup>117</sup> CORREA, Sílvio Marcus de Souza. “A imagem do negro no relato de Alvise Cadamosto (1455-1456)”. In: **Politeia: História e Cultura**, vol. 2, nº 1, pp. 99-129, p. 126.

<sup>118</sup> Alvise Da Mosto; VERRIER, Frédérique (ed. trad.). **Voyages en Afrique noire d’Alvise Ca’ da Mosto: 1455 et 1456**. Paris: Editions Chandeigne/UNESCO, 2003, p. 4-20.

<sup>119</sup> No primeiro capítulo defino o que são os *fondacos*.

Por uma questão de proximidade da linguagem e do universo representativo da fonte, cito no corpo do texto a tradução portuguesa de feita em c. 1540 por Damião de Góis e reproduzida pela Academia Real das Sciencias. Ainda que por vezes esta versão introduza elementos laudatórios à coroa portuguesa, é a que melhor mantém os termos originais usados por Cadamosto<sup>120</sup>, que chamarei de *Navegações* nas referências. As interferências editoriais serão filtradas com base no acompanhamento da primeira publicação do relato do veneziano, que serão incluídas nas notas de rodapé<sup>121</sup>, sendo referenciadas por *Navigationi* e acompanhadas de link para a passagem no livro, uma vez ele faz parte das primeiras obras impressas, em que as convenções de paginação e divisão de capítulos ainda não se encontravam plenamente definidas.

---

<sup>120</sup> Luiz de Cadamosto; Damião de Góis (trad.). **Navegações de Luiz de Cadamosto, a que se juntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão Portuguez, traduzidas do Italiano**. S.L.: Academia Real das Sciencias, 1812. Disponível no endereço <https://books.google.com/books?id=eCsOAAAAYAAJ> em 03/11/18

<sup>121</sup> Alouiso da Ca'Da Mosto; MONTALBODDO, Francanzano (ed.), **Navigationi novamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato**. Vicenza, 1507. Disponível no endereço <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n> em 23/03/2019.

## Capítulo 1 - Quem é a latinidade?

“Para que haja espelho do mundo é preciso que o mundo tenha uma forma”<sup>122</sup>.

Os relatos de viagens investigados nesta tese foram produzidos em um contexto ao mesmo tempo novo e antigo para a latinidade. Por um lado, a conjuntura de outros povos permitiu que cristãos latinos tivessem acesso a territórios pouco conhecidos; por outro, os territórios do cristianismo latino nunca foram completamente estáveis, a religião romana e as instituições que quase sempre a acompanhavam pretensões de expansão.

Este capítulo irá localizar o que é a “latinidade”, a identidade coletiva que se contrapõe aos africanos sul-atlânticos e orientais para além do Cáspio. Ainda que as fontes usem “cristãos” ou “cristandade” para se referir à coletividade supranacional com a qual se identificam, no próprio território europeu o termo variava conforme os interesses daqueles que o utilizavam como forma de coesão social. Uma vez que esta autoidentificação se valia frequentemente de autoridades da Igreja ao realizar a clivagem de alteridade, e que as Cruzadas modificaram profundamente a maneira com que viam a si mesmos e o resto do mundo, irei me reportar a períodos anteriores ao recorte cronológico proposto para podermos compreender o embasamento identitário expressado pelas fontes.

Neste capítulo, trato também das reações dos latinos ao encontrarem outros cristãos, especialmente a situação paradoxal de se verem frente a uma comunidade que também deve obediência ao bispo de Roma, mas são tidos como Outros. Os “europeus”<sup>123</sup> frequentemente agem com energia contra estes grupos para não tornar sua própria identidade nebulosa, quando não patrocinam um embate físico contra estas divisões.

As possibilidades e opiniões sobre a escravização são desenvolvidas em seguida. Neste subcapítulo, discuto resumidamente como o cristianismo latino passou de uma religião de pessoas escravizadas para se tornar a base ideológica para a escravização. Procuro concentrar o debate historiográfico sobre esta questão nesta etapa, ainda que o

---

<sup>122</sup> ECO, Umberto. **O Nome da Rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003 p. 120.

<sup>123</sup> Uso aspas aqui pois ainda que a ideia de “Europa” existisse na Idade Média, a autodesignação como “europeu” não está presente nas fontes. Tento evitar usar este termo no decorrer da tese, mas muitas vezes uma referência geoespacial se faz necessária para designar a procedência de uma pessoa, coletividade ou ideia, sem a consciência ou autorreconhecimento dos viajantes neste sentido.

fundo de alteridade radical<sup>124</sup> perpassada por esta ideia retorne de forma recorrente em toda tese.

Por fim, abordo os principais interesses que motivaram expansão da latinidade. Os esforços de atuação fora dos horizontes conhecidos destes cristãos não se limitavam à sua religião, ainda que muitas narrativas visitadas deem a entender isso. Entre as descrições de povos e lugares, os viajantes retratam novas oportunidades de alianças, investimento, lucro, extração e produção.

### 1.1 - Quem é o “Nós” das narrativas? Os usos da “latinidade”

No fim de seu *Mirabilia Descripta*, Jordanus Catalanus faz um balanço geral dos povos que visitou e as possibilidades a serem exploradas em cada área. Terminando de elencar as terras que visitou ou ouviu falar, o dominicano se volta aos seus leitores com uma conclusão.

Sobre tudo isso, concludo que não há terra melhor, que tenha povo tão belo e honesto, ou que desfrute de tantos bons alimentos, com tantas comidas apetitosas e bebidas saborosas, nem hábitos tão nobres quanto nossa cristandade; pois, acima de tudo temos a verdadeira fé. Embora falhemos em conservá-la, como Deus bem testemunha, somos dez vezes melhores que estes daqui, que nós Pregadores e nossos irmãos Menores estamos convertendo à nossa fé, e como pude vivenciar, e somos muito mais caridosos<sup>125</sup>.

Hoje chamaríamos esta passagem de “etnocêntrica”, pois o narrador considera que a cristandade é dez vezes melhor que todos os povos que presenciou. Entretanto, o trecho é confuso: a latinidade é uma religião? Um povo? Um território? Se os orientais se converterem, sua terra também receberá os melhores produtos e passará a ser o melhor povo?

---

<sup>124</sup> Por alteridade radical entendo a clivagem de uma identidade simbolicamente autônoma, que atribui significados estanques a determinados grupos, determinados de forma alheia às interações empíricas com aqueles que atribuem tal identidade, quase sempre de forma a tornar seus membros Inimigos do grupo com o qual o narrador se identifica.

<sup>125</sup> “Unum per omnia, concludo quod non est melior terra, pulchrior populus, nec sic probus, nec res comestibiles ita bone, nec ita sapide, habitus ita pulcher, nec mores ita nobiles sicut hic in nostra Christianitate. Et super omnia, quod plus est, bona fides, licet male servata, quia sicut testis Deus est, meliores in decuplo sunt illi qui convertuntur per fratres Predicadores et Minores ad fidem nostram, quam sint isti qui hic sunt, sicut experimento didici, et magis caritativi”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 62.

Este sentimento de superioridade não é exclusivo de Jordanus. Comentando o cristianismo como marcador étnico em Polo, Jörg Fisch também questiona de forma semelhante o relato do veneziano e as relações entre os povos:

Uma barreira absoluta para um cristão era a religião. Tudo na Ásia poderia ser melhor que na Europa – exceto a religião. O cristianismo era insuperável. A questão era saber quais as consequências deste pensamento. Esta superioridade dizia respeito à vida após a morte, ou tinha consequências no mundo terreno, como, por exemplo, ser garantido aos cristãos ter uma vida melhor por possuírem a “fé verdadeira”? Era possível aos não-cristãos serem verdadeiramente morais? Eles poderiam mudar isso? Em Marco Polo, tais perguntas são quase irrelevantes. É claro, em momento algum o veneziano questiona a superioridade do cristianismo. Mas estas perguntas trarão consequências no futuro.

Em um dado momento, todo o estilo de vida do povo chinês é elogiado; até que Polo percebe que [os chineses] não se importavam com suas almas, apenas com seus corpos e sua própria felicidade. Mas isso é mencionado mais como uma crítica abstrata, pois ela não resulta em uma censura que deprecia seu estilo de vida como imoral. Em vez disso, os chineses são imediatamente elogiados por sua reverência aos pais e anciãos. Assim, esta superioridade do cristianismo em Marco Polo tem pouco impacto na relação entre Europa e Ásia.

Mas esta foi a base para uma atitude que se modificou mais tarde, de onde derivou uma superioridade muito mais abrangente dos europeus e seu cristianismo. A visão de Marco Polo do Oriente tornou-se amplamente determinante do final da Idade Média. Escritores laicos e eclesiásticos sempre se entusiasmavam com as maravilhas do Oriente.<sup>126</sup>

Os conceitos que os viajantes fazem dos Outros sempre são relacionais ao “Nós” da narrativa. Os autores das fontes se reconhecem em uma sociedade ampla que se coloca em contraste com os povos visitados, mas como podemos fazer referência a este bloco supranacional? Com todos os problemas que o próprio termo “nacional” pode incorrer

---

<sup>126</sup> “Eine absolute Schranke mußte für einen Christen in der Religion liegen. Alles in Asien konnte besser sein als in Europa, nur nicht die Religion. Das Christentum war unüberbietbar. Die Frage war nur, welche Konsequenzen daraus gezogen wurden. Wirkte sich die Überlegenheit allein im Jenseits aus, durch größere Heilsgewißheit der Christen, oder hatte sie auch Folgen für das Diesseits, indem etwa den Christen dank dem Besitz der wahren Religion der bessere Lebenswandel zugesprochen wurde, bzw. für die Nichtchristen die Unmöglichkeit eines wirklich moralischen Wandels postuliert wurde? Bei Marco Polo sind diese Auswirkungen sehr gering. Er stellt natürlich die Überlegenheit des Christentums nicht in Frage. Aber das hat nur für das Jenseits Konsequenzen. An einer Stelle wird der ganze Lebensstil der Chinesen sehr gelobt, dann aber festgestellt, sie kümmerten sich nicht um ihre Seelen, sondern nur um ihren Körper und ihre eigene Glückseligkeit. Das ist eher ein abstrakter Vorwurf. Denn aus der Beschränkung resultiert keine unmoralische Lebensweise. Vielmehr werden die Chinesen gleich darauf für ihre Ehrfurcht vor den Eltern gelobt. So hat die Überlegenheit des Christentums bei Marco Polo kaum Folgen für das Verhältnis zwischen Europa und Asien. Wohl aber war hier die Grundlage für eine spätere veränderte Haltung, die eine viel umfassendere Überlegenheit der Europäer aus dem Christentum heraus ableitete. Marco Polos Sicht des Orients wurde für das Spätmittelalter weitgehend bestimmend. Weltliche und geistliche Autoren berichteten immer wieder voller Begeisterung über die Wunder des Ostens”. FISCH, Jörg. “Der märchenhafte Orient: Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay”. In: *Sæculum*, vol. 35, n° 3-4, 1984, pp. 246-266, p. 248.

para a Idade Média europeia, pensar em uma unidade identitária que o transcenda pode ser ainda mais escorregadio.

Esta última afirmação pode ser problematizada para além do “nacional”. Começamos pelo recorte temporal. Talvez a primeira ideia quando pensamos em Idade Média é na sua forma europeia, trazendo à mente imagens de castelos, Cruzadas, feudalismo, evocando todo paramento “medieval” cinematográfico que desponta automaticamente em nosso imaginário. Nós, historiadores, temos dificuldade em pensar que um *período* que compreende os anos de 476 a 1453<sup>127</sup> é vinculado apenas ao tempo, não a um determinado recorte cultural, espacial ou mesmo a uma estrutura que nossas abstrações localizam.

Kathleen Davis chama esta *imagem* do medievo como sinônimo do “feudalismo” e do “tempo dos castelos” de “colonialismo no tempo”, uma montagem narrativa tautológica que se vale de um recorte específico na cronologia para justificar uma estrutura de Estado europeu como naturalmente superior às demais formas sociais. A historiadora estadunidense demonstra como este paradigma, ainda muito presente no senso comum, define que todos os povos são alheios à sua própria historicidade, sendo classificados como “desenvolvidos” ou “atrasados” com base na história europeia<sup>128</sup>. Quem não “ainda chegou” à “modernidade” está na Idade das Trevas.

Se o tempo é relativo a quem dita “as regras do jogo”, o espaço também é. A noção moderna de “Europa” é montada a partir de um mito de origem que romantiza a Idade Média, criando uma origem para povos que frequentemente tinham pouco contato ou semelhança uns com os outros. Lucien Febvre demonstrou como a narrativa e a terminologia usadas na clivagem da Europa e Idade Média se confundem, sobrepõem e contradizem<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Ao me referir à datação, preferi por manter a forma de a.C. e d.C. quando referência antes e depois do calendário cristão forem necessárias. Davis sintetiza bem como a substituição da notação por “(Antes da) Era Comum” (AEC/EC) omite o fato de que há uma premissa impositiva sobre o tempo feita por uma religião específica, travestida de secular: “Por definição, uma divisão no tempo, apolítica, supostamente baseada em uma relação específica com o sagrado define e regula a política. Um sintoma evidente da função reguladora da tal divisão é a recente substituição de CE (Common Era, ‘Era Comum’) para a nomenclatura AD [d.C.] - uma mudança que pouco faz para diminuir o efeito de um calendário cristão forçosamente globalizado, e que, na verdade, privilegia a própria ordem sob uma rubrica que aparece tanto secular e universal”. DAVIS, Kathleen. **Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p. 3.

<sup>128</sup> Idem, especialmente p. 77-102.

<sup>129</sup> FEBVRE, Lucien. **Europa: gênese de uma civilização**. Bauru: EDUSC, 2004.



Mas nossas fontes desconhecem estes conceitos. Como, então, seus narradores se referiam a si mesmos? Benedito da Polônia, companheiro da viagem de João de Pian Carpine em 1245, escrevia a “*todos cristãos fidedignos*”<sup>130</sup>. A expressão pressupõe que o universo da recepção compreende aqueles que creem em Cristo e nele têm fé. Oitenta e três anos depois, o relato do dominicano Jordanus identifica o “*nós*” de forma mais clara, ao (aleadamente) dar voz ao “*Outro*”: “*Os pagãos indianos têm uma profecia de que nós, latinos, conquistaremos o mundo inteiro*”<sup>131</sup>. Mas em 1395, o *Libro del conocimiento de todos los reinos* especifica que a crença em Cristo não é suficiente a ponto de dividir a mesma identidade com os poloneses: “*Et como quiera que sean pobladas de cristianos, pero son sismaticos*” (*Libro*, fol. 5r.).

Não é o foco desta pesquisa analisar a complexa composição cultural que resultou na sociedade latina da Idade Média; obras com muito maior competência fizeram apanhados especializados ou didáticos sobre a influência greco-romana, judaica, germânica, levantina, magrebina e mesmo celta, escandinava, eslava, e persa sobre a organização dos povos latinos<sup>132</sup>. No momento, basta que lembremos da forte influência romana no direito (especialmente do contratualismo), economia e guerra; grega nas “*ciências*”, filosofia e ofícios; “*pagã*”<sup>133</sup> nos costumes, guerra e organização social; e

---

<sup>130</sup> “*Omnibus Christi fidelibus ad quos praesens scriptum pervenerit (...)*”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 603.

<sup>131</sup> “*Pagani istius Indiae habent prophetias suas, quod nos Latini debemus subjugare totum mundum*”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 47.

<sup>132</sup> Ainda que atualmente seja criticado (com pertinência), Jacques Le Goff foi um dos grandes sintetizadores das origens do pensamento latino medieval. Entre suas obras traduzidas neste sentido, destaco: LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007. \_\_\_\_ **A civilização medieval**. Bauru: EDUSC, 2005. \_\_\_\_ (ed.) **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. \_\_\_\_ **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1979. Os estudos direcionados são amplos demais para traçar um padrão, mas destaco: RICHÉ Pierre. **Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century**. Columbia: University of South Carolina Press, 1976. SHOEMAKER, Karl. “*Germanic Law*”. In: PIHLAJAMÄKI, Heikki; DUBBER, Markus D.; GODFREY, Mark (eds.). **The Oxford Handbook of European Legal History**. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 249–63. GERBERDING, Richard Arthur. **The rise of the Carolingians and the *Liber historiae Francorum***. Oxford: Clarendon Press, 1987. CHÉLINI, Jean. **L’aube du moyen age: naissance de la chrétienté occidentale: la vie religieuse des laïcs dans l’Europe carolingienne**. Paris: Picard, 1991. FLANDRIN, Jean-Louis. **Un Temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale, VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle**. Paris: Seuil, 1983.

<sup>133</sup> Um grupo de referência criado artificialmente pela historiografia para denominar os não greco-romanos na formação da cristandade. Curiosamente, ao seguir esta designação, os historiadores estão tendo a mesma seletividade que os latinos ao ignorar que gregos e romanos da Idade Antiga também eram “*pagãos*”. Igualmente, “*pagão*” não deve ser circunscrito aos germânicos e celtas, mas entendidos como uma clivagem que a historiografia especialmente do séc. XVIII e XIX fez dos Outros que não cabiam em sua narrativa. Por exemplo, a cavalaria, um dos elementos mais importantes na cultura nobiliárquica medieval, tem origem oriental, especialmente persa.

hebraica na teologia, escatologia, filosofia, direito e literatura (tanto nas temáticas e formas literárias quanto no status da palavra escrita frente o sagrado).

Estas culturas encontram algumas consonâncias: são majoritariamente patriarcais<sup>134</sup> (termo que é problematizado no quarto capítulo), escravocratas, e expansionistas, empreendendo esta última atividade no mínimo para pilhagem, quando não tinham ambições de assentamentos mais permanentes<sup>135</sup>. O expansionismo indica que, ao menos nas ambições bélicas há uma noção de superioridade no “Nós” frente o “Outro”. Neste sentido, a influência hebraica se faz especialmente sentida na latinidade através da noção de “povo eleito”<sup>136</sup> e de advento (no caso cristão, pela segunda vez) do Messias para a redenção dos seus escolhidos<sup>137</sup>.

Mas, para além de suas influências, a cristandade elaborava discursos como se fossem um corpo único, uma *gens*. Esta palavra latina é importante para nosso estudo por sua dificuldade de tradução; transliterada, significa “gente”, mas seu significado transcende o simples coletivo de pessoas. Ela denota uma estirpe, linhagem, povo, família ou comunidade<sup>138</sup>. Este espírito pode ser compreendido em uma passagem em que Widukind de Corvey (sec. X) exalta da união de saxões e francos pela fé.

Finalmente, se esforçando em persuadi-los no trigésimo ano de seu governo imperial – pois agora havia sido eleito de rei a imperador – ele [Carlos Magno] finalmente obteve o fim para o qual não havia deixado de lutar durante tantos anos. Como consequência, os então companheiros e amigos dos francos agora eram tidos por eles e entre si como irmãos, como se fossem um só povo unido na fé cristã, nesta forma que vemos hoje em dia, como são de fato<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> Exceto em alguns casos celtas e certas interpretações dos costumes bascos de Navarra. WOODACRE, Elena. **The Queens Regnant of Navarre: Succession, Politics, and Partnership, 1274-1512**. New York: Palgrave MacMillan, 2013, especialmente p. 1-72.

<sup>135</sup> O colonialismo e suas interpretações são problematizados adiante.

<sup>136</sup> GÜRKAN, S. Leyla. **The Jews as a Chosen People: Tradition and transformation**. New York: Routledge, 2009, p. 24-37, 48-59.

<sup>137</sup> Esta perspectiva é constantemente atizada nas vivências espirituais populares medievais, o que faz a espera (sempre iminente) pela Revelação e uma “nova era” tão populares no período. Os próximos capítulos analisam esta expectativa especialmente através das literaturas sobre Gog e Magog (povos do Apocalipse), o milenarismo e na influência de Joaquim de Fiore na política e na religião.

<sup>138</sup> Sua conotação racializada e os problemas de sua tradução são abordados no início do terceiro capítulo.

<sup>139</sup> “Et nunc blanda suasionem, nunc bellorum inpetu ad id cogebat, tandemque tricesimo imperii sui anno obtinuit - imperator quippe ex rege Creatus est -, quod multis temporibus elaborando non defecit: ob id qui olim socii et amici erant Francorum, iam fratres et quasi una gens ex Christiana fide, veluti modo videmus, facta est”. Widukindus Corbeiensis. Viduquindo de Corvey **Res gestae Saxonicae**, livro 1, cap. XV. Edição de WAITZ, G.; KEHR, K. A. Hannover: Impensis bibliopolii Hahniani, 1935, p. 25. Disponível em <https://www.dmgh.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000708.html?pageNo=25&sortIndex=010%3A070%3A0060%3A010%3A00%3A00&zoom=0.75> em 11/08/16.

Widukind nos conta sobre a união de povos que através de negociações entram em concórdia para se tornarem “um só povo cristão”, transformando “amigos” em “irmãos”. Mas, no caso de sociedades que não aceitam se sujeitar aos carolíngios (e a fé cristã), esta “fraternidade” é imposta, como Enhard narra:

Sabemos que a guerra, arrastada por tantos anos, terminou na aceitação das condições oferecidas pelo rei para seus inimigos: depois de repudiar o culto aos demônios e renunciar os costumes de sua pátria, deviam adotar a fé cristã e seus sacramentos, e, em união com os francos, formariam entre si um só povo<sup>140</sup>.

A primeira questão a ser levantada nestas declarações de “irmandade” é que elas são póstumas. Não cabe aqui desenhar todo o cenário político da época, mas ao escreverem narrativas com este tom, Widukind e Enhard estão elaborando *lances* onde projetam sua vontade de interceder sobre a realidade por meio de suas representações. Eles são agentes de um poder maior, interessado em pacificar povos conquistados e deixar registrado um passado de “acordo comum”.

Mas mesmo nestas obras, esta “união” não era plena; pois a introdução à *societas christiana* não era a conversão, mas a convivência (mais comumente, a sujeição) com os carolíngios. Notemos como Enhard diferencia os costumes da religião; as condições impostas aos derrotados não se resumiam ao simples batismo, envolvia implicitamente a aceitação dos valores dos francos cristianizados.

Esta influência franca se fez presente nos séculos da Idade Média (e além). A identificação desta cultura com a latinidade se dá até no nome; o “rito latino” também era conhecido como “rito franco”. Os laços “espirituais” dos governantes latinos se tornavam cada vez mais consanguíneos de fato quando as elites de diversos territórios procuravam prestígio ao arranjar uniões com a casa real francesa.

Assim como os príncipes menores da Alemanha forneceriam um fundo útil de reis para as monarquias nacionalistas do século XIX, as grandes famílias da França medieval enviaram seus descendentes para ocuparem tronos distantes. Seu sucesso em fazê-lo foi notável. No ano de 1350, havia 15 monarcas governantes [em contraposição aos que não detinham poder *de facto* de seu território] na cristandade latina. Alguns eram de descendência comum e,

---

<sup>140</sup> “Eaque conditione a rege proposita et ab illis suscepta tractum per tot annos bellum constat esse finitum, ut, abiecto dæmonum cultu et relictis patriis cærimoniis, Christianae fidei atque religionis sacramenta susciperent et Francis adunati unus cum eis populus efficerentur”. Enhardi; PERTZ, Georg Heinrich; WAITZ, Georg; HOLDER-EGGER, Oswald (eds.). **Vita Karole Magni**, VII.25. Edição de. Hannover: Impensis bibliopolii Hahniani, 1911, p. 10. Disponível em <http://archive.org/details/einhardivtakaro25einhh/page/10> em 11/08/16.

portanto, esses quinze indivíduos representam apenas dez famílias ancestrais. Se traçarmos esses governantes de volta na linha direta masculina até o século XI (ou, se isso não for possível, até onde podemos), emerge que, dessas dez dinastias, cinco vieram do antigo reino da França, principalmente do norte (a Île-de-France, a Normandia, Anjou e Poitou) mas com uma família importante (os consortes de Barcelona) do sul. Outras duas dinastias vieram do leste do reino da França propriamente dita, uma proveniente da casa de Arlon, na Alta Lotaríngia, e a outra dos condes da Borgonha; ambas as regiões eram culturalmente francesas e certamente “francas” no sentido mais antigo. Apenas três famílias, os Folkunger da Suécia, a casa real dinamarquesa e os Piast da Polônia não eram descendentes de francos. Se olharmos para os monarcas de 1350 individualmente, em vez de agrupá-los pela dinastia associada ao seu nome, este argumento é ainda mais impressionante. Dos quinze monarcas governantes, cinco descendiam diretamente da casa real da França, os capetíngios. Dos dez restantes, sete descendiam diretamente pela linhagem masculina de casas do reino da França ou de casas das regiões francófonas da Lotaríngia e Borgonha, imediatamente adjacentes a ela. Com isso, restam apenas três governantes, os dos reinos escandinavos e da Polônia, que representavam antigas dinastias não-francas. No final da Idade Média, 80% dos reis e rainhas da Europa eram descendentes de francos<sup>141</sup>.

Entretanto, não devemos pensar nesta presença dinástica como uma dominação totalitária de uma única família, mas como demonstração de prestígio e legitimidade frente em suas relações com outras dinastias. Além desta “diplomacia por casamentos”, o trono francês se sedimentou ao patrocinar e povoar novos territórios, no movimento ocorrido entre os séculos X e XIII que Robert Bartlett chama de “diáspora aristocrática”<sup>142</sup>.

Isso não significa que toda Europa foi “germanizada” irrevogavelmente, mas que estruturas de poder germânicas (especialmente as francas) influenciaram na composição do que chamamos de “latinidade”, um termo que superficialmente indica apenas a influência da Igreja latina, mas que revela uma composição destes elementos com as culturas locais.

No nível político e até espacial, a latinidade era uma coletividade em grande parte criada artificialmente (pelas narrativas de “convivência” de seus componentes), com uma elite que se tornou crescentemente aparentada, e que tinha seus objetivos frequentemente mutáveis e contraditórios. Qualquer tentativa de transformá-la em um grupo étnico – por

---

<sup>141</sup> BARTLETT, Robert. **The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950 – 1350**. New Jersey: Princeton University Press, 1993, pos. 791-803.

<sup>142</sup> Idem, pos. 492-503. Para os interessados na expansão alemã durante este período, aconselho a leitura integral do capítulo, que é voltado ao tema, na pos. 490-1139.

mais problemático que este conceito seja<sup>143</sup> - esbarra em sua constante mutação e conflitos internos e externos<sup>144</sup>.

Como toda circunscrição coletiva que visava a autoidentificação, tanto “cristandade” quanto “latinidade” são especialmente evocadas quando um objetivo único é proposto para seus componentes (sejam eles signatários desta identidade ou não), eminentemente quando há (ou elabora-se a ideia de) uma crise. Estas propostas podem ser colocadas à prova ao analisarmos algumas obras medievais norte-ocidentais sobre a Primeira Cruzada, que demonstram em seus discursos como a noção de latinidade ou cristandade estava à serviço dos compositores de suas narrativas.

### 1.1.1 – Um discurso em cinco versões para uma Cruzada

Se internamente os europeus partilhavam de traços em comum, mas não se identificavam mutuamente ao ponto de se sentirem um único povo, as Cruzadas permitiram à cristandade latina se definir por oposição ao Inimigo<sup>145</sup>. Aproveitando a comoção causada pela espiritualidade popular e pelos movimentos em direção à Jerusalém, diversos membros do clero e da aristocracia tiveram oportunidade de elaborar

---

<sup>143</sup> “A expressão *grupo étnico* é geralmente entendida na literatura antropológica (ver, por exemplo. Narroll 1964) como a designação de uma população que: 1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico; 2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais; 3. constitui um campo de comunicação e interação; 4; tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem. Essa definição típico-ideal não está muito longe, em termos de conteúdo, da proposição tradicional de que uma raça = uma língua e de que sociedade = unidade que rejeita ou discrimina os outros. (...) O principal problema desta visão é o seu pressuposto de que a manutenção das fronteiras não é problemática, e que isto se dá como consequência do isolamento que as características arroladas implicam: diferenças racial e cultural, separação social, barreiras linguísticas, inimizade espontânea e organizada. Com isso, limita-se também a gama de fatores que usamos para explicar a diversidade cultural: somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, respondendo principalmente a fatores ecológicos locais, através de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Essa história produziu um mundo de povos separados, cada qual com sua cultura e organizado em uma sociedade, passível de ser legitimamente isolada para descrição como se fosse uma ilha”. BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000, p. 27-28.

<sup>144</sup>

<sup>145</sup> Uso “Inimigo” iniciado em maiúscula para designar o “outro lado” de uma alteridade radical, clivada por um redator ou ideólogo latino que indicar um grupo como opositor violento à sua fé. Frequentemente esta figura é o islâmico, mas dependendo do recorte eles podem ser os judeus, hereges, mongóis etc. Como o capítulo 3 retrata, os traços comportamentais e até fisiológicos dos Inimigos seguidamente se confundem nas fontes latinas.

seus *lances* para direcionarem estas manifestações de grande adesão para definir quem seria este Inimigo, e a quem se dirigiam quando evocava a “cristandade” ou “latinidade”. Como no caso de Notker e Enhard, ao retratar fatos ocorridos no passado que poucas pessoas tiveram acesso, os narradores conseguem modificar as formas que seu público iria “ler” o cristianismo como identidade coletiva. Mesmo que nos desloquemos alguns séculos antes das fontes aqui analisadas, a retórica<sup>146</sup> cruzadista nos oferece as bases nas quais os relatos de viagens circunscrevem o “Nós” das narrativas.

Em uma carta que circulava em 1099, Dagoberto, bispo de Pisa, exorta que “todos os exércitos e fiéis a Cristo” se reúnam “nas delícias da libertação de Jerusalém”, oferecendo não apenas a “redenção de todos os pecados”, mas a companhia e “irmandade” de reis e outros grandes senhores para a glória de todo “povo latino (*gens latina*)”<sup>147</sup>. A popularidade de seu discurso se comprovou na tomada de Dagoberto de Jerusalém com seus aliados um mês depois da divulgação de sua carta. Após a invasão bem-sucedida, o bispo depõe e substitui o antigo patriarca, e sua popularidade garante que o cargo permaneça em suas mãos mesmo tendo sido tomando à força<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Utilizo “retórica” nesta tese não como a tradição de elaborar discursos, estabelecer razão em *disputatio* e outras manifestações semelhantes sobre a eloquência, muito valorizadas na Idade Média, especialmente no caso do estudo de Cícero e outros oradores romanos. Opto pela forma ampla do termo, como maneira de expressão de determinada ideia sobre um tema ou se valendo de uma figura, pessoa, local ou tópico para os fins de seu compositor através de metonímia.

<sup>147</sup> “Cumque iussu principum populus hæc dimisisset, ad pugnam progrediens mirabile dictu, multas et multiplices turmas cameli fecerunt similiter et boues et oues. Hæc autem animalia nobiscum comitabantur cum stantibus starent, cum procedentibus procederent, cum currentibus currerent. Nubes etiam ab æstu solis nos defenderunt et refrigerabant celebrata itaque uictoria reuersus est exercitus Hierusalem et relicto ibi duce Godefrido Regimunt comes S. Ægidii et Robertus comes Normaimiæ et Robertus comes Flandrensis Laodiciam reuersi sunt, ibi classem Pisanorum et Boemundum inuenerunt cumque archiepiscopus Pisanus Boemundum et dominos nostros concordare fecisset, regredi Hierosolimam pro Deo et pro fratribus comes Regimunt disposuit igitur ad tam mirabilem fratrum nostrorum fortitudinis deuotionem ad tam gloriosam et concupiscibilem omnipotentis retributionem ad tam exoptandam omnium peccatorum nostrorum per Dei gratiam remissionem et Christi catholicæ ecclesiæ et totius gentis Latinæ inuitamus uos exultationem et — omnes episcopos et bonæ uitæ clericos monachosque et omnes laicos, ut ille uos ad dexteram Dei considerare faciat, qui uiuit et regiat Deus per omnia sæcula sæculorum, amen”. Dagoberto de Pisa. “Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Ægidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles” (setembro de 1099). In: HAGENMEYER, Heinrich (ed.). **Epistulæ et Chartæ ad Historiam Primi Belli Sacri Spectantes Quæ Supersunt Ævo Æquales ac Genuinæ: Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100; eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges**. Innsbruck: Universitäts-Buchhandlung pp. 167-177, p.173. Disponível no endereço <http://archive.org/details/epistulaeetchart00hageuoft/page/172> em 28/01/2019.

<sup>148</sup> Dagoberto é posteriormente acusado de usurpar o cargo sem ter sido eleito para tanto, mas consegue costurar uma aliança com o clero dos participantes da tomada de Jerusalém (especialmente facilitada por Boemundo da Antioquia) e é confirmado no posto. SKINNER, Patricia. “From Pisa to the Patriarchate: chapters in the life of (Arch)bishop Daibert”. In: \_\_\_\_\_ (ed.). **Challenging the Boundaries of Medieval History: The Legacy of Timothy Reuter**. Turnhout: Brepols, 2009, pp. 155-172.

Mas as diferentes formas de apropriação dos fatos e sua utilização interessada podem ser ainda mais bem expressas pelas cinco versões diferentes<sup>149</sup> de um sermão proferido por Urbano II (papa entre 1088 e 1099). Neste discurso, o papa quando exorta os cristãos a responderem o pedido de ajuda de Aleixo I Comneno contra os muçulmanos em 1094, mas seus destinatários e conteúdo variam grandemente. Não irei fazer um estudo aprofundado de todas as diferenças, nem de todas as versões; os documentos e trechos abordados aqui são para ilustrar como um mesmo ato de fala transposto através das letras pode ser canalizado de diversas formas para fazer com que sua recepção crie identidades e alteridades de formas diferentes.

No Livro IV de sua *Historiae Hierosolymitanae*, uma das principais fontes para o estudo da Primeira Cruzada, o abade Baldrico de Dol (1050-1130) traz um panorama fraternal das conturbadas relações entre cristãos gregos e latinos.

Ouvimos, amados irmãos, e ouvistes o que não podemos contar sem tristeza profunda, como, com grandes sofrimentos e terríveis aflições, ossos irmãos cristãos, os membros de Cristo, são flagelados, oprimidos e feridos em Jerusalém, em Antioquia e as outras cidades do Oriente. Seus próprios irmãos de sangue, seus companheiros, seus irmãos do mesmo ventre, pois vocês são filhos do mesmo Cristo e da mesma Igreja, ou estão sujeitos em seus lares herdados a outros senhores, ou estão sendo expulsos deles.(...) [Sobre a Igreja Grega] Dela saíam as alegrias de toda a sua salvação, que derramou em vossas bocas o leite da sabedoria divina, que colocou diante de vós os santos ensinamentos dos Evangelhos<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Fúlquero de Chartres: *Gesta Francorum Jerusalem Expugnantium*; Roberto, abade da Saint-Remis: *Historia Hierosolymitana Gesta Francorum*. Baldrico de Dol: *Historia Ierosolimitana*. Guibert de Nogent: *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos*; e o grupo de quatro cartas do próprio Urbano II (veja abaixo). Não existe uma transcrição exata do discurso proferido durante o Concílio de Clermont (1095). As cinco versões existentes foram redigidas mais tarde, e diferem amplamente entre si. Todas as versões do discurso, exceto a de Fúlquero de Chartres, foram provavelmente influenciadas por uma crônica da Primeira Cruzada, chamada *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* (anônima, escrita em c.1101). Fúlquero de Chartres estava presente no Concílio, embora na época ele não houvesse começado a escrever sua história da cruzada, incluindo sua versão do discurso, até c. 1101. Roberto, abade da Saint-Remis, pode ter estado presente, mas sua versão data de aproximadamente 1106. Existem quatro cartas escritas pelo próprio papa: para os flamengos (dezembro de 1095); para os bolonheses (setembro de 1096); para Vallombrosa (Florença) (outubro de 1096); e uma para os condes da Catalunha (1089 ou 1096-1099). EDWARD, Peters, (ed.). **The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, p. 15-16.

<sup>150</sup> “Audiuimus, fratres dilectissimi, et audistis, quod sine profundis singultibus retractare nequaquam possumus, quantis calamitatibus, quantis incommoditatibus, quam diris contritionibus, in Ierusalem et in Antiochia et in ceteris orientalis plagae ciuitatibus, Christiani nostri, fratres nostri, membra Christi, flagellantur, opprimuntur, iniuriuntur. Germani fratres uestri, contubernaes uestri, couterini uestri. Nam eiusdem Christi et eiusdem ecclesiae filii estis, in ipsis suis domibus haereditariis uel alienis dominis mancipantur, uel ex ipsis exploduntur. (...) Haec est enim de qua totius uestrae salutis emanauerunt gaudia, quae distillauit in os uestrum diuini lactis uerba, quae uobis propinauit euangeliorum sacrosancta dogmata”. BIDDLECOMBE, Steven (ed.). **The Historia Ierosolimitana of Baldric of Bourgueil**. Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 2014, p. 6-8. Visualização do trecho disponível no endereço [https://books.google.com.br/books?id=aM\\_CAWAAQBAJ&pg=PA6](https://books.google.com.br/books?id=aM_CAWAAQBAJ&pg=PA6) em 01/03/2019.

A “irmandade” de gregos e latinos é ressaltada neste trecho; a figura da *crístandade* se sobrepõe à da *latinidade*. Se todos são irmãos em Cristo, a figura materna é praticamente a mesma: a Igreja Grega possui a mesma função que a latina: a “mãe que nutre” a espiritualidade<sup>151</sup>. Já em Fulquírio de Chartres (1059 – 1128), cômego que servia a Balduíno I de Jerusalém, os gregos sequer são mencionados. Para Fulquírio (falando através de Urbano), a latinidade ocupava o local central das vontades divinas e seria punida caso não agisse em seu papel como pastora da humanidade:

Meus mais amados irmãos: compelido pela necessidade, eu, Urbano, maior dos bispos e prelado sobre todo o mundo com a permissão de Deus, venho a estas partes como um embaixador para admoestar-vos, servos de Deus. Eu espero encontrar-vos fiéis e zelosos no serviço de Deus como eu anseio que vós sejais. Mas se há em vós qualquer deformidade [de espírito] ou desonestidade contrária à lei de Deus, eu farei o meu melhor para removê-las com ajuda divina. Porque Deus vos colocou como pastores de sua família, para ministrar a eles. E Ele vos abençoará se vos encontrar fiéis a Seu ministério. Vós sois chamados ministros, não atueis como Seus mercenários. Sede verdadeiros pastores, prontamente com as mãos em seus bastões, guiando o rebanho - mantendo vossas ovelhas próximas enquanto estas repousam. Pois, caso falhardes, o lobo arrebatará uma de vossas ovelhas, e vós estareis abandonando a recompensa que teu Senhor vos reservou. E vós sereis duramente açoitados pelo remorso de vossas falhas, e sereis carregados para o inferno em vossa morte. Pois, conforme o Evangelho, vós sois o sal da terra [Mateus 5:13]. Mas, se ficardes aquém de vosso compromisso, pergunteis a vós mesmos: como poderá a terra ser salgada? Oh, e como é grande a demanda de que assim ela seja! Se faz realmente necessário que vós salgardes com o sal da sabedoria esta plebe bronca tão devota aos prazeres deste mundo, para que, quando Deus desejar falar em ela, não a encontre putrefata com os vermes que são o pecado<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Esta figura retórica da Igreja como “mãe que nutre espiritualmente” seus filhos é estendida no século XII para a figura de Jesus, que cede parcialmente sua tônica masculina ao incorporar aspectos maternos: “The maternal imagery of medieval monastic treatises tells us that cloistered males in the twelfth century idealized the mothering role, that they held consistent stereotypes of femaleness as compassionate and soft (either weak or tender), and that they saw the bond of child and mother as a symbol of closeness, union, or even the incorporation of one self into another”. BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 167

<sup>152</sup> “Dilectissimi fratres, inquit, apostolatus apice, Dei permissa orbi terrae praelatus, occasione necessaria supereminente, tamquam monitionis divinae legatus, ad vos Dei servos has in partes condescendi Vrbanus. et quos dispensatores ministeriorum Dei esse aestimavi, tales et fideles, simulationis explosa luvione reperiri optavi. quod si aliquid gibbosum vel tortuosum, modestia rationis iustitiae semota, contra legem Dei obsistat, praesente subfragamine divino, diligenter exspolire satagam. Dominus enim supra familiam suam, ut ei pro tempore pabula modesto sapore condita ministretis, vos dispensatores constituit, beati autem eritis, si fideles tandem dispensationis exactor vos invenerit. pastores etiam nuncupamini; videte autem ne mercennarii more fungamini, veri ergo pastores et baculos semper in manibus habentes estote; nec dormitantes gregem vobis commissum undique conservate. nam si per incuriam vestram aut negligentiam ovem quivis lupus abripuerit, mercedem nimirum vobis paratam apud Dominum nostrum amittetis. sed et lictorum flagris primitus asperrime caesi, postmodum vero in custodiam funestae conversationis truculenter subruemini. iuxta sermonem evangelicum „sal estis terrae. quod si defeceritis, ambigitur quomodo salliat. o quanta sallitio! vere necesse est vos plebem idiotam et mundi lasciviae supra modum inhiantem sapientiae



Um discurso de centralidade dos latinos (ainda que não expresso diretamente, mas Fulquério deixa este sentido perceptível) e inferioridade dos demais povos (é pouco claro se a “plebe bronca” representa os muçulmanos ou os gregos, mas o protagonismo latino ao “guiar as ovelhas” patrocina a superioridade religiosa sobre orientais) se instaura nesta narrativa. Além de os colocar como pastores do rebanho de Deus, Fulquério estabelece a obrigatoriedade da Cruzada para os cristãos, sob pena de passar a eternidade no inferno<sup>153</sup>. A redação do prelado é voltada para toda a cristandade ocidental, sem distinguir as variadas nações que comporta, como Bartlett ressalta em sua análise do mesmo texto.

Esta qualidade supranacional da cruzada era atraente para seus participantes. “Quem já ouviu falar de falantes de tantas línguas em um só exército?”, perguntou o cruzado Fulquério de Chartres. Ele continua: “Se um bretão ou alemão quisesse me perguntar alguma coisa, eu seria completamente incapaz de responder. Mas, embora fôssemos divididos por nosso idioma, parecíamos ser como irmãos no amor de Deus e como vizinhos próximos de uma só mente”. O internacionalismo declarado das Cruzadas foi constituído por sua autorização divina. Os participantes usavam o símbolo comum aos cristãos, a cruz, não um distintivo dinástico ou nacional. Um exército cruzado na Palestina ou na Espanha era “o exército de Deus” (*exercitus Dei*). Nas epopeias francesas do século XII, o exército da Primeira Cruzada foram “as hostes divinas”, “a armada de Jesus”, “a companhia de Deus”, “a santa companhia”, “o séquito de Jesus” e “a cavalaria do Senhor”. O reino de Jerusalém não era simplesmente mais um domínio dinástico, mas “uma nova colônia da Santa Cristandade”. Apesar das realidades das disputas étnicas e políticas que caracterizaram as cruzadas desde o seu início, a linguagem, o simbolismo e, em grande medida, a realidade da cruzada eram a herança comum dos cristãos latinos<sup>154</sup>.

---

sale corrigendo sallire, ne delictis putrefacta, dum eam adloqui voluerit quandoque Dominus, insulsa puteat. nam si vermes, hoc est peccata”. HAGENMEYER, Heinrich (ed.). **Historia Hierosolymitana, 1095-1127**. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913, p. 123-125. Disponível no endereço <https://archive.org/details/historiahierosol00foucuoft/page/122> em 01/03/2019.

<sup>153</sup> Um tema especialmente caro para o papa Honório III. POWELL, James M. **Anatomy of a Crusade, 1213-1221**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 9-119.

<sup>154</sup> “This supra-national quality of the crusade struck its participants. ‘Who has ever heard,’ asked the crusader Fulcher of Chartres, of speakers of so many languages in one army? ... If a Breton or German wished to ask me something, I was completely unable to reply. But although we were divided by language, we seemed to be like brothers in the love of God and like near neighbors of one mind. The avowed internationalism of the crusade was constituted by its divine authorization. Participants bore the common symbol of Christians, the cross, not a dynastic or national badge. A crusading army, in Palestine or in Spain, was ‘the army of God’ (*exercitus Dei*). In the French epics of the twelfth century the army of the First Crusade was ‘the host of God’, ‘the host of Jesus’, ‘the company of God’, ‘the holy company’, ‘the retinue of Jesus’ and ‘the chivalry of God’. The kingdom of Jerusalem was not simply yet another dynastic lordship, but ‘a new colony of Holy Christendom’. Despite the realities of ethnic and political squabbling that characterized the crusades from their very beginning, the language, symbolism and, to a great extent, reality of crusading were the common heritage of Latin Christians”. BARTLETT, 1996, pos. 4922-4923.

Como Bartlett deixa claro na passagem, a qualidade supranacional desta autoimagem cristã latina flexibilizava as fronteiras identitárias; a diversidade de idiomas das tropas cruzadas era motivo de união e orgulho, não de divisão. Esta capacidade de se ver entre semelhantes entre culturas diversas patrocina uma alteridade ainda mais marcada, pois ela se baseia não nas diferenças fenotípicas ou linguísticas, mas de uma superioridade espiritual.

Outra versão deste mesmo sermão papal ganha tons nacionalistas<sup>155</sup> na versão registrada na *Historia Hierosolymitana* de Roberto, abade de Saint-Remi (não confundir com a obra de mesmo nome por Baldrico de Dol), autor que conhecemos apenas através deste texto. Nesta obra de louvor ao Reino da França, Urbano não se dirige à cristandade (ou latinidade), mas exclusivamente aos francos.

Povos francos, povos tramontanos, povos; vós, de todos os ofícios, amados e escolhidos por Deus, que vivem na terra da fé católica, que honram a santa Igreja, e todos das nações distantes: a vós me dirijo, nossos fiéis. Sabei desta situação de profunda tristeza que nos foram informados, e que vos conto, para que todos os fiéis a conheçam. Dos confins de Jerusalém e da cidade de Constantinopla, uma história horrível emergiu, e muito frequentemente tem sido trazida aos nossos ouvidos, a saber, que o povo do reino dos persas, uma linhagem estranha, uma linhagem totalmente desconhedora de Deus, uma geração que cujo coração não pode ser tocado e que não encomenda sua alma ao Senhor, invadiu as terras daqueles cristãos e os dizimou com a espada, pilhagem e fogo; e levaram os cativos para sua própria terra, matando alguns destes com torturas cruéis; eles destruíram completamente as igrejas de Deus ou as destinaram para os ritos de sua própria religião. Eles cobrem os altares com suas perversões sujas e depois os destroem; eles circuncidam os cristãos, e esparramam o sangue da circuncisão nos batistérios e altares. Quando lhe apetece matar uma pessoa torturando-a torpemente, eles perfuram os umbigos de suas vítimas e as arrastam pela extremidade dos intestinos, atando-a a uma estaca; então, as açoitando, eles conduzem a vítima até que as vísceras brotem de seu flanco e a vítima se prostre ao chão. Outros são obrigados a estender seus pescoços e, atacando-os com espadas nuas, tentam transpassar o pescoço com um único golpe. Eles atam alguns a postes e os perfuram com flechas. O que dizer sobre os nefastos estupros das mulheres? Falar sobre eles é pior que manter o silêncio. O reino dos gregos é agora desmembrado pelo inimigo, que os privam de um território tão vasto que nem em dois meses de marcha se consegue percorrer toda sua extensão. A quem, então, cabe o trabalho de vingar esta situação e libertar tão grande multidão, se não a vós? De quem, portanto, é o trabalho de vingar esses erros e recuperar este território, se não vosso, que contribuístes mais que qualquer outra nação para a glória de Deus; vós, a quem foi conferida grande força de armas, vasta coragem, corpo ativo e virtude para humilhar o inimigo e arrancar o escalpo [*verticem capilli*] de quem resiste a vós? Que as ações de vossos antepassados vos movais e vos inciteis virilmente para a conquista; tal qual a glória e grandeza do rei Carlos, o Grande, e de seu

---

<sup>155</sup> A referência a “nacionalismo” aqui não deve ser entendida como o fenômeno de mesmo nome dos séculos XIX-XXI, voltado aos Estado-Nação. Uso a expressão como forma de ressaltar a *natio* (território onde se nasce) no discurso referido. Ainda que a análise das identidades internas da cristandade latina tenha grande importância para o tema aqui explorado, ela demandaria uma pesquisa muito mais delongada, escapando aos objetivos e limitações da tese.

filho, Luís, e de outros de vossos reis, que destruíram os reinos dos pagãos, e estenderam a estas terras o território da santa Igreja. Vos senti especialmente incitados pelo santo Sepulcro do Senhor nosso Salvador, que é possuído por nações imundas, e os lugares santos que agora são tratados com ignomínia e poluídos com sua sordidez. Ó, fortíssimos guerreiros, descendentes de antepassados invencíveis, não se comporteis como degenerados: fortalecei-vos com o valor dos progenitores de vosso reino<sup>156</sup>.

Notemos como algumas fórmulas de exortação ao confronto se mantêm constantes na política e religião até a contemporaneidade: a torpeza do inimigo, o apelo à bravura das figuras fundadoras, o resgate de semelhantes e a vingança reparadora. Neste excerto, Roberto apela a atributos cristãos (piedade, luta contra a profanação, resgate de relíquias) e reminiscências pagãs nas classes guerreiras da nobreza francesa (enaltecimento da força, vingança, a glória do campo de batalha, memória ancestral). Para os propósitos desta narrativa, toda latinidade (se não cristandade) se resume aos franceses. Os gregos, seus ritos e templos são apenas “cristãos”, sem distinção de credo. Mas, diferentemente da fraternidade pregada por Baldrico de Dol, não há ressonância entre latinos e gregos: estes últimos são apenas figuras de fundo para o protagonismo franco.

---

<sup>156</sup> “Gens Francorum, gens transmontana, gens, sicuti in pluribus vestris elucet operibus, a Deo electa et dilecta, tam situ terrarum quam fide catholica, quam honore sanctae Ecclesiae, ab universis nationibus segregata: ad vos sermo noster dirigitur vobisque nostra exhortatio protenditur. Scire vos volumus quae lugubris causa ad vestros fines nos adduxerit; quae necessitas vestra cunctorumque fidelium attraxerit. Ab Iherosolimorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit et saepissime jam ad aures nostras pervenit, quod videlicet gens regni Persarum, gens extranea, gens prorsus a Deo aliena, generatio scilicet quae non direxit cor suum, et non est creditus cum Deo spiritus ejus, terras illorum Christianorum invaserit, ferro, rapinis, incendio depopulaverit, ipsosque captivos partim in terram suam abduxerit, partimque nece miserabili prostraverit, ecclesiasque Dei aut funditus everterit aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria suis foeditatibus inquinata subvertunt, Christianos circumcidunt, cruoremque circumcisionis aut super altaria fundunt aut in vasis baptisterii immergunt. Et quos eis placet turpi occubitu multare, umbilicum eis perforant, caput vitaliorum abstrahunt, ad stipitem ligant et sic flagellando circumducunt, quoadusque, extractis visceribus, solo prostrati corruunt. Quosdam stipiti ligatos sagittant; quosdam extento collo et nudato gladio appetunt et utrum uno ictu truncare possint pertentant. Quid dicam de nefanda mulierum constupratione, de qua loqui deterius est quam silere? Regnum Graecorum jam ab eis ita emutilatum est et suis usibus emancipatum quod transmeari non potest itinere duorum mensium. Quibus igitur ad hoc ulciscendum, ad hoc eripiendum labor incumbit, nisi vobis, quibus prae ceteris gentibus contulit Deus insigne decus armorum, magnitudinem animorum, agilitatem corporum, virtutem humiliandi verticem capilli vobis resistentium? Moveant vos et incitent animos vestros ad virilitatem gesta praedecessorum vestrorum, probitas et magnitudo Karoli Magni regis, et Ludovici filii ejus aliorumque regum vestrorum, qui regna paganorum destruxerunt et in eis fines sanctae Ecclesiae dilataverunt. Praesertim moveat vos sanctum Domini Salvatoris nostri Sepulcrum, quod ab immundis gentibus possidetur, et loca sancta, quae nunc inhoneste tractantur et irreverenter eorum immundiciis sordidantur. O fortissimi milites et invictorum propago parentum, nolite degenerari, sed virtutis priorum vestrorum reminiscimini.” **Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux**, tomo 3. Paris: Imprimerie Impériale, 1866, p. 727-729. Disponível no endereço <https://archive.org/details/RecueilDesHistoriensDesCroisadesOccidentaux3/page/n801> em 02/03/2019.

Mesmo nos momentos de conflito contra uma ameaça externa, as narrativas que definem o corpo da cristandade latina são destoantes, por vezes até contraditórias, variando grandemente pela intenção autoral – uma tendência presente desde os primeiros séculos do cristianismo<sup>157</sup>. Estas contradições são mais explícitas ao analisarmos a figura de certos “bárbaros cristãos” no próprio território que hoje identificamos como Europa, como veremos a seguir.

## 1.2 – Diferentes entre iguais? “Reencontrando” a cristandade

Mas quando começou a administrar seu ofício, este homem de Deus entendeu que não havia sido enviado a pregar entre homens, mas entre animais. Nunca ele vira tamanha barbárie; nunca conhecera isso, esta selvageria profunda; jamais havia encontrado homens tão desprovidos de moralidade, tão mortos para os ritos sagrados, tão descrentes em relação à fé, tão bárbaros em relação às leis, tão ausentes na disciplina, tão sujeitos em relação à toda vida<sup>158</sup>.

A passagem, composta com uma retórica condenatória, como se as pessoas do local estivessem fazendo as mesmas atrocidades cometidas pelos turcos da obra de

---

<sup>157</sup> “The question of what was considered Christian and what was not presupposes a certain clarity about the distinction between what was considered religious and what was not. But instead of clarity, one is often confronted by ambiguity. To illustrate this point I offer two examples. The first is of an episode in the *Life of St Martin of Tours* by Sulpicius Severus, in which the saint is said to have proclaimed that a funeral ought not be regarded as a religious ceremony, and by so doing permitted *Gallorum rustici* ‘the rustics among the Gauls’ to conduct funerary rites according to their own traditional custom. The second example comes from Gregory of Tours’s *Histories*, where what may appear to be depictions of paganism, an amorphous concept at the best of times, are not in fact so. As Yitzhak Hen has demonstrated, Gregory’s account of the Lombard stylite Wulfilaic destroying statues of Diana in the region of Trier is no proof of pagan practice but merely describes the destruction of effigies that had ‘no religious currency.’ Both examples show very clearly how the goalposts between what was deemed religious and what was not could be shifted arbitrarily by clerics or other Christian authors, depending on their ideological or practical agendas or the objectives of their narratives. In the first, hagiographical narrative licensed the church to ignore a certain ritual whose suppression could have boomeranged in resentment toward the church. This was achieved by denying that the ritual had a religious aspect. The second example demonstrates precisely the opposite, namely, how an object with no religious import whatsoever was transformed into a device of forbidden cult. This gave a heroic context to the deeds of a holy man, which might otherwise have been an object of satire, not unlike Don Quixote’s attack on the ‘monstrous’ windmills”. FLECHNER, Roy. “Normative texts as sources for conversion to Christianity in Europe”. In: FOX, Yaniv; YISRAELI, Yosi (eds.). **Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World**. New York: Routledge, 2016, pp. 77-95, p. 77-78.

<sup>158</sup> “Cum autem coepisset pro officio suo agere, tunc intellexit homo Dei, non ad homines se, sed ad bestias destinatum. Nusquam adhuc tales expertus fuerat in quantacumque barbarie; nusquam repererat sic protervos ad mores, sic ferales ad ritus, sic ad fidem impios, ad leges barbaros, cervicosos ad disciplinam, spurcos ad vitam”. Bernard de Clairvaux; EMERY, Pierre-Yves (ed.). **Éloge de la nouvelle chevalerie; Vie de Saint Malachie; Épitaphe; Hymne; Lettres**. Paris: CERF, 1990, p. 224.

Roberto de Saint-Remi, não fala de um local tomado por muçulmanos ou pagãos, nem sobre o encontro de um clérigo com orientais ou africanos muito distantes da sé de São Pedro. Esta obra, escrita por Bernardo de Claraval, faz referência a um dos primeiros locais cristianizados do Ocidente, a Irlanda.

Esta ilha adotou o cristianismo séculos antes de locais centrais para a latidude, e dela partiram missões evangelizadoras que são consideradas fundadoras do cristianismo continental, como a de São Columbano e São Galo. Entretanto, nesta hagiografia escrita por Bernardo, a ilha é descrita da maneira mais negativa que alguns retratos do território muçulmano durante as Cruzadas. Mas o que tornava os irlandeses “cristãos apenas nominalmente, pagãos de fato” (idem) para o futuro santo? Quais as ausências que negavam a cristandade da vida religiosa irlandesa?

Não havia entre eles a doação de dízimos ou primícias; não contraíam matrimônio de forma legítima, não praticavam a confissão: em lugar nenhum se encontrava alguém que procurasse ou administrasse a penitência. Pouquíssimos eram os ministros que assumiam seu lugar no altar. Mas, de fato, qual a necessidade de ministros quando poucos frequentavam os templos, com estes leigos ociosos e alheios? Não havia fruto que eles pudessem colher com seus ofícios entre um povo tão vil. Pois nas igrejas não se ouvia a voz de pregador ou cântico<sup>159</sup>.

As causas da divisão entre “nós” e “eles” operada por Bernardo é mais baseada em uma questão dogmática que geográfica ou cultural: *eles* não doam o dízimo, *eles* não buscam penitência etc. Notemos também que os ritos aludidos pelo monge fazem referência à hierarquia além da liturgia; a não-adesão à uma escala de direitos de uns sobre outros também é utilizada como forma de cisão de alteridade.

Depois de muito “lutar pela alma” dos irlandeses, São Malaquias (então com treze anos, “mas se comportava como um velho, um menino em anos, mas nunca brincando como um garoto”, segundo Bernardo<sup>160</sup>) começa a “civilizar” os irlandeses.

A mão direita do Senhor fez coisas poderosas acontecerem, porque a boca do Senhor fala a verdade. As dificuldades desapareceram, o barbarismo cessou; a casa rebelada começou gradualmente a ser apaziguada, pouco a pouco aceitando instrução para receber disciplina. Leis bárbaras desaparecem, leis romanas são introduzidas; em todos os lugares, os costumes eclesiásticos são

---

<sup>159</sup> “Non decimas, non primitias dare, non legitima inire coniugia, non facere confessiones; paenitentias nec qui peteret, nec qui daret, penitus inveniri. Ministri altaris pauci admodum erant. Sed enim quid opus plurimum, ubi ipsa paucitas inter laicos propemodum otiosa vacaret? Non erat quod de suis fructificarent officiis in populo nequam. Nec enim in ecclesiis aut praedicantis vox, aut cantantis audiebatur” Idem, p. 225-226.

<sup>160</sup> “Agebat senem moribus, annis puer, experts lascivia puerilis”. Idem, p. 184.

recebidos, seus opostos são rejeitados; igrejas são estabelecidas, um clero é nomeado nelas; as solenidades dos sacramentos são devidamente celebradas; confissões são feitas; congregações vêm à igreja; a celebração do casamento agracia os que vivem juntos. Em suma, todas as coisas mudam tanto para melhor que hoje a palavra que o Senhor falou por meio do profeta é aplicável àquela nação: “e acontecerá que no lugar onde se lhes dizia: *Qui ante non populus meus, nunc populus meus* [Oséias 1:10 - trad. literal: “Vocês que não eram meu de povo, agora são meu povo”]”<sup>161</sup>.

Bernardo e Malaquias demonstram aqui o que propus no início deste capítulo: o batismo e a obediência ao papado não introduzem uma sociedade automaticamente à *societas christiana*. Havia uma demanda de adesão à *hierarquia* contida na estrutura da Igreja, que não se limitava aos aspectos rituais iniciáticos, mas as práticas que continuamente confirmavam a superioridade espiritual dos clérigos sobre os leigos, e de uma estrutura interna de poder que se refletia nas práticas, dogmas e direitos de uns sobre outros.

A partir do século XI, uma noção crescentemente estrita do que significa ser “cristão” começa a atuar no interior das estruturas eclesiais em um primeiro momento, e, posteriormente, estruturando muito das relações sociais entre leigos (entre si e com os religiosos). As manifestações religiosas (populares, clericais e monásticas) passaram a sofrer um escrutínio mais rígido, se tornando dependentes de regras formalmente estabelecidas, institucionalizadas através de diretrizes canônicas, rituais, legais e performativas<sup>162</sup>. A não-adesão à essa estrutura passa a ser taxada como “desviante”, “selvagem” e “bárbara” por seus observadores mais severos.

Os casos das ações em relação aos irlandeses lembram as instâncias de indivíduos ou comunidades que abandonam o catolicismo (ou foram forçados a tanto) para aderir à outra fé (eminentemente o islamismo), mas, posteriormente, voltam ao cristianismo

---

<sup>161</sup> “Dextera Domini fecit virtutem, quia os Domini locutum est veritatem. Cessit duritia, quievit barbaries, et domus exasperans paulatim leniri coepit, paulatim correptionem admittere, recipere disciplinam. Fiunt de medio barbaricae leges, Romanae introducuntur; recipiuntur ubique ecclesiasticae consuetudines, contrariae reiciuntur; reaedificantur basilicae, ordinatur clerus in illis. Sacramentorum rite sollempnia celebrantur, confessiones fiunt, ad ecclesiam conveniunt plebes, concubinitus honestat celebritas nuptiarum, postremo sic mutata in melius omnia, ut hodie illi genti conveniat quod Dominus per Prophetam dicit: Qui ante non populus meus, nunc populus meus”. Idem, p. 228.

<sup>162</sup> Por “performativas” ou “performances religiosas” me refiro aqui às manifestações públicas de piedade e de relação cotidiana da fé com a vida comunal, seja em suas formas “regulares” (missas, sermões, festas chanceladas pelo clero), como àquelas realizadas às margens das mencionadas estruturas, com anuência eclesial (procissões, automortificação de leigos, costumes quase rituais que ligam determinado santo às práticas comunitárias em determinadas datas, como as atuais fogueiras de São João).

latino<sup>163</sup>. Estes casos são emblemáticos por colocarem os problemas da análise historiográfica de um dos principais tópicos dos contatos interculturais com cristãos ocidentais: a conversão.

Teoricamente, a única forma de aderir ao cristianismo seria a conversão voluntária, mas, geralmente, o tratamento das fontes sobre este processo é no mínimo obscuro e confuso. Ryan Szpiech, professor da University of Michigan, analisa este tema no famoso caso de Zoraya (nome islâmico)/Isabel (nome cristão), a amante e posteriormente esposa do penúltimo rei islâmico de Granada, Abū al-Ḥasan<sup>164</sup>. Não cabe aqui entrar na trajetória biográfica de Zoraya/Isabel no último quartel do século XIII<sup>165</sup>, mas no uso desta mudança religiosa como mera ferramenta narrativa.

Tudo sobre a conversão, seus fatos, sua natureza, seu próprio sentido, depende de sua construção subsequente nas palavras e narrativas. Assim, enquanto o tratamento da conversão como parte de uma narrativa histórica busca uma realidade única e reconhecível externamente, a atenção concentrada às fontes nos leva apenas a um halo de fenômenos culturalmente determinados. Tentar interpretar esses elementos variados dentro do contexto da história religiosa é particularmente perigoso. Isso é assim porque a “conversão” em sua forma mais estereotipada ou genérica – usada como abreviação nas ciências sociais modernas para o que é entendido como uma reviravolta que provoca uma mudança de afiliação social – é o produto de uma visão de mundo cristão especificamente pós-medieval. Visão de mundo esta que valoriza a sinceridade e a convicção sobre a ação e o espetáculo<sup>166</sup>.

---

<sup>163</sup> Uma fonte secundária que exploro no capítulo três adiante é resultado de um processo de recondução à Igreja latina. O relato de Niccolò de Conti (1444) foi registrado como forma de penitência imposta pelo papa para sua reconversão ao cristianismo. Este mercador se converteu ao Islã para desfrutar dos benefícios desta religião enquanto permanecia em território islâmico, mas desejava voltar ao cristianismo para viver entre os latinos.

<sup>164</sup> SZPIECH, Ryan. “Conversion as a historiographical problem: The case of Zoraya/Isabel de Solis”. In: FOX, Yaniv; YISRAELI, Yosi (eds.). **Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World**. New York: Routledge, 2016, pp. 24-37.

<sup>165</sup> Que ganha mais notoriedade que em comparações com Hurrem Sultan/Roxelana, a esposa escrava de Süleyman no século XVI. Para mais informações sobre sua história, veja DE COCA, José Enrique López. “Granada en el siglo XV: las postrimerías nazaries a la luz de la probanza de los infantes don Fernando y don Juan”. In: **Andalucía entre Oriente y Occidente (1236–1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía**. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1988, pp. 599-642. \_\_\_\_\_, “Doña Isabel de Solís, o la imaginación historiográfica”. In: ALCANTUD, J. A. González; AGUILERA, M. Barrios (eds.) **Las Tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada**. Granada: Diputación de Granada, 2000, pp. 553–563.

<sup>166</sup> “Everything about conversion, its facts, its nature, its very sense, hinges on its subsequent construction in words and narratives. Thus, while the treatment of conversion as part of a historical narrative seeks a single, externally recognizable reality, close attention to the sources leads us only to a nimbus of culturally determined, variable phenomena. To attempt to interpret such varied elements within the context of religious history is particularly dangerous. This is so because “conversion” in its most stereotypical or generic form – that used as shorthand in the modern social sciences for what is understood to be a turn of belief that provokes a turn of social affiliation – is the product of a specific postmedieval Christian worldview, one that values sincerity and conviction over action and spectacle”. SZPIECH, 2016, p. 29.

Szpiech chama atenção para os “estudos de conversão” na Idade Média, investigações generalizantes sobre sociedades que passam a professar o cristianismo, islamismo ou judaísmo<sup>167</sup>, independentemente se por iniciativa própria ou por imposição de seus governantes. Superficialmente, tomamos esta mudança como algo corriqueiro (especialmente nos estudos da Alta Idade Média), ignorando que os requisitos para a entrada na fé são completamente diferentes em cada uma destas religiões, e as formas que indivíduos, famílias e comunidades inteiras se comportarão ante a nova confissão se modificam profundamente na maneira que esta mudança foi operada.

As performances religiosas da Idade Média já são difíceis de serem apreendidas; quando tomamos os sentidos da experiência religiosa contemporânea se sobrepor às espiritualidades próprias de uma época e sociedade expressas nas fontes, sua análise se torna severamente deslocada. Estas experiências no caso da Idade Média possuíam graus de relação com o sagrado e mesmo com os poderes laicos que diferiam profundamente de nossa percepção atual.

A capacidade das narrativas de conversão de fornecer uma visão de integridade comunal leva-nos, por sua vez, a questionar em que outros fins específicos essas articulações de status de fé eram usadas, além da afirmação essencial dos valores sagrados e da autoconsciência comunal. Neste caso, encontramos pelo menos dois de particular interesse: eles são usados (a) para apoiar reivindicações de legitimidade política através de carisma religioso, e (b) para dar prestígio e autoridade a subcomunidades religiosamente definidas que poderiam reivindicar crédito pela conversão relatada em uma dada narrativa<sup>168</sup>. É uma das características mais difíceis de analisar para aqueles enraizados nas concepções cristãs de conversão religiosa, ou na iconoclastia e antiritualismo das culturas contemporâneas, que insistem que “coração” tem maior validade que “a lei”, enfatizam “conteúdo” sobre “forma”, e considere “religião” em primeiro lugar como uma questão de “crença pessoal”...[ainda] a tradição islâmica considera até mesmo a adoção puramente formal e “externa” de práticas e padrões islâmicos como religiosamente significativos, uma vez que esses padrões, mesmo em seus aspectos formais, são transportadores da graça divina<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Como o caso da conversão dos cazares ao judaísmo nos séculos IX e X, que exploro no capítulo três.

<sup>168</sup> “The conversion narratives' capacity to provide a vision of communal integrity prompts us in turn to ask for what further specific ends these articulations of faith status were used beyond the essential assertion of sacred values and communal self-conception. In this instance we find at least two of particular interest: they are used (a) to support claims of political legitimacy through religious charisma, and (b) to lend prestige and authority to religiously defined subcommunities that could claim credit for the conversion recounted in a given narrative”. DEWEESE, Devin. **Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994), p. 12.

<sup>169</sup> “It is one of the most difficult [features] to appreciate for those rooted in Christian conceptions of religious conversion, or in modernist iconoclasm and anti-ritualism, which insist upon the “heart” as more



Ao investigar as narrativas presentes nos capítulos seguintes, as análises de conversão não devem tomar este processo como uma simples mudança de credo, mas ressaltar dentro da verossimilhança interna de cada narrativa o que tal ato significa. Isso requer que façamos perguntas pouco intuitivas em primeira instância, mas muito necessárias, como, por exemplo, “a conversão foi operada no nível religioso ou nos costumes?”; ou, de outra maneira, “até que ponto a ‘conversão’ narrada pode ser utilizada na montagem cultural, social, política, linguística e mesmo espacial que envolve o ato?”. Como o Szpiech destaca (2016, p. 29), pensar “converter” como um interruptor, que só varia entre o “ligado/desligado”, é um anacronismo pós-medieval muito comum na historiografia, que não atenta às mudanças no universo do imaginário religioso e social, que irá ter um impacto muito maior nas sociedades abordadas que a simples enunciação da mudança de confissão.

Causa pouca surpresa que as suposições cristãs ocasionalmente penetrem em considerações de conversão. Podemos ver isso na linguagem atribuída ao seu motivo e agência. Relatos de crenças e motivos aparentemente desconexos ou criticamente equilibrados frequentemente se apoiam em concepções distintamente modernas de individualidade e agência; e, como Webb Keane afirmou, “muito da discussão acadêmica e política contemporânea sobre a agência continua a incorporar algumas das suposições sobre autenticidade e liberação encontradas no discurso cristão sobre o paganismo”. (...) A conversão, portanto, não é um fato da história, mas uma figura metafórica da narrativa e da linguagem. (...) A conversão é mais bem interpretada como uma metáfora que como um evento, uma figura da linguagem e elemento estrutural narrativo que inclui uma ampla gama de possibilidades semânticas. Em vez de pretender escrever a história da “conversão” em períodos e lugares históricos específicos, devemos nos preparar para escrever como comunidades diferentes - como refletidas em suas palavras e imagens - compreendiam fé, afiliação, credo e ritual<sup>170</sup>.

---

important than “the law,” emphasize “content” over “form,” and consider “religion” first and foremost as a matter of “personal belief”... [yet] the Islamic tradition regards even purely formal and “external” adoption of Islamic practices and patterns as religiously meaningful, since these patterns, even in their formal aspects, are conveyors of divine grace”. Idem, p. 25.

<sup>170</sup> “Not surprisingly, Christian assumptions sometimes creep into considerations of conversion. One place that we can see this is in the language of motive and agency. Seemingly detached or critically balanced accounts of beliefs and motives often rely on distinctly modern conceptions of selfhood and agency, and as Webb Keane has asserted, ‘much of contemporary academic and political talk about agency continues to incorporate some of the assumptions about authenticity and liberation found in Christian discourse about paganism’ (...). Conversion, then, is not a fact of history but a metaphorical figure of narrative and language (...). Conversion is best approached as a metaphor rather than as an event, a figure of language and a structural element of narrative that subsumes a wide array of semantic possibilities. Rather than purporting to write the history of “conversion” in particular historical periods and places, we ought to set out to write how different communities – as reflected in their words and images – understood faith, affiliation, creed, and ritual”. SZPIECH, 2016, p. 30, 31

Isto atesta a necessidade de termos que retroceder até a Primeira Cruzada para compreendermos a autodeterminação de “latinidade”, pois esta identidade maleável aos interesses do enunciador também define os graus de “pureza” ou adesão segundo os critérios de cada escritor. Em outras palavras, “Eu” e “Outro” são circunscrições determinadas pelos interesses do que se enuncia como “latinidade” ou “cristandade”, o que se delimita como externo a ela (ou diretamente opositor à ela) e quem se deve regular internamente para preservar sua “integridade”<sup>171</sup>.

Mas, para além da relação do cristianismo latino com aqueles que já estavam ou desejavam entrar em suas fileiras era passível destas injunções, como ele lidava com aqueles que estavam além de seu domínio teórico? Até que ponto os não-cristãos eram considerados dignos de manterem suas terras, seu corpo e suas faculdades? É possível a salvação da alma à força? Estas questões serão abordadas na etapa seguinte.

### *1.3 – De escravizados a escravizadores*

No dia 14 de maio de 2019, em um pronunciamento no Congresso, o deputado federal pelo PSL Luiz Philippe de Orleans e Bragança disse que “a escravidão é tão antiga quanto a humanidade, quase que como um aspecto da natureza humana”<sup>172</sup>. Não bastando essa declaração infeliz, e dada a repercussão negativa de sua fala, o portal de notícias conservador EstudosNacionais.com publicou um artigo defendendo o “príncipe” (como o deputado se autodeclara), chamado “‘Cristianismo acabou com a escravidão na Europa’, diz Luiz Philippe em discurso histórico”<sup>173</sup>, que considero um atentado à

---

<sup>171</sup> O poder do “nome cristão” é o poder de rotulagem. Ao identificar e diferenciar, esta expressão deu aos prelados, príncipes e cronistas da cristandade um meio de se referirem a si mesmos. Quando os grandes papas expansionistas da Alta Idade Média quiseram expressar a extensão de suas alegações, eles puderam especificar que “todos os reinos em que o nome cristão é reverenciado consideram a Igreja Romana como uma mãe”. A circunlocução “todos os reinos em que o nome cristão é reverenciado” deu uma exatidão conceitual à esfera das reivindicações papais. Também, é claro, constituía uma faixa de povos e terras”. BARTLETT, 1996, pos. 4738-4744.

<sup>172</sup> ANDRADE, Hanrikson de. “Em homenagem à Lei Áurea, deputado relativiza escravidão e gera revolta”. UOL, Brasília, matéria publicada em 14/05/2019. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/05/14/lei-aurea-protesto-camara-principe.htm> em 17/05/19.

<sup>173</sup> DEROSA, Cristian. “‘Cristianismo acabou com a escravidão na Europa’, diz Luiz Philippe em discurso histórico”. EstudosNacionais.com, S.L., matéria publicada em 17/05/19. Disponível em

historiografia por motivos que não caberiam nesta tese (tanto pelo tema quanto pela extensão que demandaria). Entretanto, a chamada da matéria é muito relevante para o problema de pesquisa desenvolvido aqui, pois toca em um aspecto do imaginário que se faz presente até hoje, e que é trabalhado de forma delicada em diversas fontes: qual era a relação do cristianismo latino com a escravização<sup>174</sup>?

Um dos principais motivos alegados para as viagens nos ajudam a compreender essa relação. Ao notarmos que grande parte das narrativas analisadas justificam as viagens e seu registro como esforços para converter os povos retratados, cabe perguntar até que ponto este “esforço missionário” seria real e efetivo. Os protagonistas das narrativas não apontam uma resposta assertiva neste sentido, e, mesmo aqueles que pertenciam às ordens mendicantes, forjadas justamente para a conversão e manutenção da fé, não tornam o ímpeto de catequizar o cerne de suas histórias. O Extremo Oriente foi a primeira experiência de evangelização massiva em territórios muito distantes, mas obteve pouco sucesso, como Roest destaca.

A maioria das histórias de sucesso missionário de mendicantes entre infiéis foi altamente dramatizada, até fictícia. As exceções mais significativas ocorreram na fronteira húngara entre os cumanos, no mundo báltico, e talvez na China durante o episcopado de Giovanni de Montecorvino (embora ele tenha contornado o problema do recrutamento cristão de maneiras criativas, por exemplo, comprando crianças pequenas no mercado de escravos). Em quase todos os campos puramente missionários fora da Europa, no entanto – não obstante as milagrosas histórias de conversão e os batismos em massa referidos em coleções hagiográficas mendicantes, lendas e até mesmo cartas missionárias – os frades trabalhavam predominantemente entre cristãos: cooptas egípcios, armênios, comunidades ortodoxas sírias e uma série de outras minorias não católicas e cativos cristãos dentro do vasto domínio do Islã. Além disso, um número significativo de frades trabalhou como sacerdotes e confessores para os católicos nas comunidades mercantis italianas e espanholas do mundo muçulmano.<sup>175</sup>.

---

<http://estudosnacionais.com/reportagem/cristianismo-acabou-com-a-escravidao-na-europa-diz-luiz-philippe-em-discurso-historico/> em 17/05/2019.

<sup>174</sup> No decorrer da tese, prefiro o uso dos termos “escravização” e “pessoa escravizada” à “escravo” e “escravidão” para ressaltar que a violência voluntariamente cometida por uma parte identificável sobre outro ser humano. O segundo grupo de termos (escravo, escravidão) tomam o estado de estar escravizado como imanente do sujeito submetido ou de um sistema movido por interesses, retirando a ação ativa e consciente contra um grupo humano. HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth; SANTOS, Adriano Rodrigues dos. “Dilemas e desafios na contemporaneidade sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade”. In: **Atas do III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS)**. Campinas Disponível em [https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT\\_DE\\_LA\\_TAILLE\\_ELIZABETH.pdf](https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf) em 23/03/2019.

<sup>175</sup> “Most stories of mendicant missionary successes among the infidel were highly dramatized, even fictional. The most significant exceptions occurred on the Hungarian border among the Cumans, in the Baltic world, and maybe in China during the episcopate of Giovanni of Montecorvino (although Montecorvino circumvented the problem of Christian recruitment in Creative ways, for instance by buying

Mesmo demonstrando o insucesso desse primeiro bispo da China, o autor menciona um fato que se destaca: um franciscano comprando crianças escravizadas como “forma de recrutamento”. Buscando o texto original de suas cartas (c. 1302), percebemos como a compra destas crianças em Cambalic (antiga capital Yüan nos arredores de Beijing) não ocorreu para o simples batismo e libertação dos meninos escravizados, como se pode idealizar; foi uma *estratégia* pensada para propagandear a fé e chamar a atenção dos príncipes da região:

Também comprei sucessivamente cento e cinquenta crianças<sup>176</sup>, filhas de pagãos, entre 7 e 11 anos de idade, que não conheciam nenhuma lei [religião]; batizei-os, instruí-os na língua latina e sobre nosso rito, escrevi para eles um saltério com trinta hinos e dois breviários, e onze desses meninos já sabem nosso ofício. Eles mantêm o coro e as semanas como no convento, esteja eu presente ou não. Muitos deles escrevem saltérios e outras coisas oportunas. O senhor imperador gosta muito do canto deles. Em todas as horas, toco o sino e rezo o ofício na companhia das crianças e dos lactentes [Salmo 8:2]. Contudo, cantamos segundo o uso, porque não temos o ofício com as notas<sup>177</sup>.

Busquei alguma obra que analisasse ou ao menos fornecesse algum contexto para o uso de escravizados como sacerdotes (ou auxiliares destes nos ritos) durante a Idade Média, mas, para minha surpresa, não pude encontrar nem mesmo artigos que tratassem do tema. De forma geral, sabemos muito pouco sobre os usos de pessoas escravizadas por parte do clero católico romano durante a Idade Média, especialmente sobre a validade da

---

young children on the slave market). In almost all purely missionary fields outside Europe, however - notwithstanding the miraculous conversion stories and the mass baptisms referred to in mendicant hagiographical collections, legends, and even missionary letters - the friars worked predominantly among Christians: Egyptian Copts, Armenians, Syrian Orthodox communities, and a range of other non-Catholic minorities and Christian captives within the vast realm of Islam. In addition, a significant number of friars worked as priests and confessors for Catholics in the Italian and Spanish merchant communities within the Muslim world”. ROEST, Bert. “From Reconquista to Mission in the Early Modern World”. In: ROEST, Bert (ed.) **A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond**. Leiden: Brill, 2015, pp. 331-361, p. 334.

<sup>176</sup> O frei Ary Pintarelli afirma basear sua tradução no *Annalis Minorum*, mas erroneamente traduz “CL” como “40” crianças compradas – uma diferença nada desprezível. PINTARELLI, Ary (OFM); SILVEIRA, Ildfonso (OFM) (trad.). **Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 259.

<sup>177</sup> “Emi successive CL. pueros, filios paganorum etatis infra VII. & XI. annorum, qui nullam abduc cognoscebant legem, & baptizavi eos, informavi eos litteris Latinis, & Græcis ritu nostro, & scripsi pro eis psalteria, cum hymnariis XXX. & duo breviaria, cum quibus XI pueri jam sciunt officium strum, & tenent chorum & hebdomadas, sicut in Conventibus fit, sive præsens sim, sive non, & plures ex eus scribunt psalteria, & alia opportuna; & dominus Imperator delectat multum in cantu eorum. Campanas ad omnes horas plso, & cum conentu infantium & lactantium, divinum officium facio, & secundo usum cantamus, quia notatuta officium non habemus”. WADDING, Lucas. **Annales Minorum Seu Trium Ordinum a S. Francisco Institutorum**, vol. 6. Romæ: Rochis Bernarbo, 1733, p. 70.

compra e utilização destas pessoas por parte de pregadores como forma de potencializar a difusão do cristianismo. Isso levanta uma pergunta relevante para o atual problema de pesquisa: como uma religião que se promovia como igualitária (*societas christiana*, “irmãos em Cristo” etc.) podia conviver com determinações inatas de superioridade e inferioridade que a escravização exige<sup>178</sup>?

O debate que proponho levantar no subcapítulo pode parecer deslocado das fontes, pois apenas Cadamosto e esta passagem de João de Montecorvino citam pessoas escravizadas. Entretanto, três motivos principais me fizeram aprofundar o entendimento desta atividade. O primeiro é que a escravização obrigatoriamente é uma das mais marcantes clivagens de alteridade que uma cultura pode estabelecer; e ela gera diversos documentos jurídicos, testemunhais, teológicos etc., que por sua vez fornecem importantes indícios para compreendermos as possibilidades de interação com o Outro, mesmo que *in extremo*. A segunda razão é que muitos desses relatos serviram como base para “exploradores” (nos vários sentidos da palavra) que atuaram durante a Idade Moderna<sup>179</sup>, e tinham suas opiniões sobre quem, como e porque escravizar com base nestes relatos. Por fim, como James Muldoon adverte desde 1979<sup>180</sup>, muitos dos debates contemporâneos sobre racismo e as justificativas para as diversas formas de escravização “empurram” para a Idade Média os motivos que levaram os Europeus a começarem o genocídio e diáspora africana – mas se valem de fontes do século XVI para tanto, descaracterizando a percepção dos latinos deste recorte.

Adicionalmente, a presença de pessoas escravizadas em uma dada cultura altera sua percepção do(s) Outro(s), afinal, a vida em uma sociedade com este tipo de convivência influencia as atitudes individuais e coletivas. Para que esta convivência se concretize, a comunidade precisa estabelecer determinados marcadores que seus

---

<sup>178</sup> Grande parte das religiões com as quais o cristianismo latino medieval teve contato durante a Idade Média possuía uma noção de alteridade positiva, que pode ser entendida como compaixão ou caridade aos olhos da sociedade que estamos inseridos; mas grande parte destes mesmos grupos ainda assim escravizava e explorava pessoas. O que se debate aqui não é a questão de como todas as confissões com estas noções lidam ou lidavam com estas contradições, mas como a latinidade trabalhava esta aparente contradição, e mais especificamente, de que forma isso promovia a autonomização simbólica do Outro. Por exemplo, em consonância com o cristianismo, o islamismo é uma das fés em que o conceito de unidade comunal (أمة) pela conversão e a escravização conviviam também, mas não são o alvo da presente análise.

<sup>179</sup> Eminentemente Cristóvão Colombo, que levou em sua primeira viagem às Américas uma cópia anotada do livro de Marco Polo e de Mandeville, além de usar as Canárias (cuja coordenada foram melhor definidas por Cadamosto) como ponto de partida. ADAMS, Percy G. **Travel Literature Through the Ages**. New York: Garland, 1988, p. 53.

<sup>180</sup> MULDOON, James. **Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979, p. 159-160.

membros utilizam para desumanizar seus portadores. Além disso, uma coletividade que aceita este tipo de alteridade radical também modifica a percepção de si e altera suas dinâmicas produtivas, culturais e políticas na instrumentalização compulsória destas pessoas inferiorizadas.

Para responder à questão das aparentes contradições em uma sociedade cristã que captura, compra, vende, explora e violenta pessoas, devemos nos acautelar sobre alguns problemas metodológicos sobre o tema. O primeiro que a escravização não deve ser percebida de forma teleológica, procurando diferenças e semelhanças do que viria a se tornar o modelo “clássico” do escravismo da Idade Moderna e Contemporânea como forma de cancelar esta construção historiográfica, mas procurar os indícios próprios de suas manifestações em seu meio específico.

William Phillips lembra que a historiografia tem se sensibilizado no sentido de compreender que estes são fenômenos complexos, com significativas mudanças no decurso do tempo e com variações regionais, determinando ampla gama de tarefas para as pessoas escravizadas e com importantes diferenças de gênero, uma vez que a maioria dos escravizados eram mulheres:

Até recentemente, os estudiosos tendiam a enfatizar a escravidão como um sistema de regulação do trabalho involuntário e a considerar os escravos, geralmente considerados homens, como trabalhadores involuntários. Isso provavelmente se deve à influência da bem estudada história da escravidão nos Estados Unidos, onde os números eram grandes, a maioria dos escravos eram homens e a agricultura de plantation dominava o imaginário popular. Nada tão extenso e intensivo como a agricultura de plantation existia na Ibéria durante a Idade Média e no início da era moderna. A escravidão neste recorte operava em uma escala muito menor. Os escravos na Ibéria trabalhavam como artesãos e trabalhadores agrícolas, também ocupando diferentes funções nos domicílios em que se encontravam. Escravos domésticos costumavam trabalhar sazonalmente na agricultura. Não é mais possível descartar a escravidão doméstica como improdutiva ou considerá-la irrelevante. É claro que nem todos os escravos viviam na mesma casa de seus donos; o reconhecimento desta realidade é outro desvio significativo da interpretação tradicional. Alguns desses escravos operavam livremente, enquanto muitos outros trabalhavam para aqueles que alugavam seu trabalho para muitas tarefas, agindo de amas-de-leite a carpinteiros de construção naval. Apesar dos percentuais de escravos em relação ao total da população ibérica nunca terem sido grandes, a importância intrínseca e a complexidade da escravidão na região justificam a quantidade e as diferentes abordagens de muitas publicações recentes<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> “Until recently, scholars have tended to emphasize slavery as a system of regulating involuntary labor and to regard the slaves, usually considered to be men, as involuntary laborers. This is probably because of the influence of the well-studied history of slavery in the United States, where numbers were great, the majority of slaves were men, and plantation agriculture dominated the popular imagination. Nothing so extensive and intensive as plantation agriculture existed in medieval and early modern Iberia. Slavery there

Portanto, se nos vemos obrigados a modificar nossas metodologias para trabalhar o tema, é pela amplitude de atividades, práticas sociais, laborais, econômicas, culturais e políticas que tradicionalmente são reduzidas a um único termo: “escravidão”. Esta simplificação possui seu uso político na minoração das violências coloniais cometidas pelos europeus, e que, de forma ainda mais distorcida, culpam a própria comunidade violentada pelas agressões sofridas – agressão que se perpetua nos discursos conservadores até a atualidade<sup>182</sup>. Estas manifestações são ainda mais graves ao lembrarmos a escala do abuso de pessoas escravizadas em nosso território: o Brasil colonial foi uma das cinco sociedades na história mundial em que a população de escravos ultrapassou um total de 30% do total de habitantes de um mesmo território<sup>183</sup>. No contexto desta tese, mesmo nos grandes centros de distribuição de escravizados da Península Ibérica no fim da Idade Média, esta proporção não passava de 10%<sup>184</sup>.

---

was on a much smaller scale. Slaves in Iberia worked as artisans and agricultural workers, and also occupied different roles in the households in which they found themselves. Domestic slaves often worked seasonally in agriculture. It is no longer possible to dismiss domestic slavery as nonproductive or to consider it irrelevant. It is clear that not all slaves lived in the household of their owners; this recognition is another significant departure from the traditional interpretation. Some of these slaves operated freely, while many others worked for those who rented their labor for any number of tasks ranging from nursemaiding to shipbuilding. Despite the fact that the numbers and percentages of slaves in the Iberian population were never large, the intrinsic importance and the complexity of slavery in Iberia justifies the number and scope of the many recent publications”. PHILLIPS, William D. **Slavery in Medieval and Early Modern Iberia**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 5.

<sup>182</sup> GONÇALVES, Géssica Brandino. **Portugueses nem pisaram na África, diz Bolsonaro sobre escravidão: Presidenciável atribuiu aos próprios negros a responsabilidade pelo tráfico negroiro**. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/07/portugueses-nem-pisaram-na-africa-diz-bolsonaro.shtml> em 10/03/2019.

<sup>183</sup> Os recortes que ultrapassam 30% de população escravizada são: Grécia e Roma antigas, Brasil colonial, Caribe colonial e Estados Unidos da América anterior à Guerra Civil norte-americana. FINLEY, Moses. **Ancient Slavery and Modern Ideology**. New York: Viking, 1980. O autor refina esta contagem em FINLEY, Moses. “Slavery and the Historians”. In: **Histoire Sociale/Social History**, nº 12, 1979, pp. 247-261, disponível no endereço <https://hssh.journals.yorku.ca/index.php/hssh/article/download/39014/35396> em 03/03/2019. Paul Lovejoy acredita que uma sexta sociedade pode entrar para esta lista, o califado Sokoto do século XIX, onde cerca de 25% da população era escravizada. LOVEJOY, Paul. **Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 156-159.

<sup>184</sup> “Even in Roman Hispania, the percentage of slaves did not reach 30. Throughout the Middle Ages and the early modern centuries, slaves were unevenly distributed over the geography of the peninsula and made up a small percentage of the overall population. Many parts of the peninsula had no slaves at all. Large commercial cities—Lisbon and Seville, Valencia and Barcelona—may have had over 10 percent slaves between the late fifteenth and early seventeenth centuries, and some smaller Atlantic coastal towns may have had around 20 percent. In that period, though, slaves probably made up less than 1 percent of the population in Spain and perhaps less than 7 percent in Portugal. Nowhere and at no time was the economy dependent on slave labor. There were slaves, nonetheless, on Iberian soil throughout the period we are examining, and the premodern societies there were societies with slaves”. PHILLIPS, W., 2014, p. 10.

Mantendo em mente as perguntas levantadas, é possível afirmar que o debate sobre a legalidade e moralidade da escravização nunca foi ponto passivo nas discussões teológicas, especialmente nos primeiros anos do cristianismo latino. Em diversos momentos de sua longa história, o cristianismo latino alternava entre uma visão negativa e positiva da escravização. Uma vez que grande parte do debate sobre o tema se valia da tradição e de autoridades do passado, faço a seguir uma breve revisão das ligações entre religiosos latinos e a escravização durante a Idade Média. Este resumo não se guia tanto pela sequência cronológica, mas pela tópica dos assuntos explorados.

Diversos fundadores do cristianismo ao Oeste do Levante combatiam de alguma forma esta prática: Orígenes promovia o costume judeu de libertar os escravizados depois de sete anos, pois este era a pena máxima a ser paga por seus crimes na tradição hebraica<sup>185</sup>; Gregório de Níssa era radicalmente contra o comércio de pessoas, mesmo tendo nascido em uma família abastada<sup>186</sup>; São Patrício – ele próprio tendo sido escravizado – defendia a libertação imediata de todos os escravizados<sup>187</sup>. Como Thomas MacMaster lembra, além do santo irlandês, a maioria dos propagadores do cristianismo em seus primeiros estágios no mundo romano foram escravizados, e eram frequentemente advindos de culturas das regiões orientais do Império Romano, sendo transplantados ou vendidos para proprietário do Oeste da Eurásia<sup>188</sup>. Canonicamente, o próprio ato do

---

<sup>185</sup> CLARENCE-SMITH, William G. **Religions and the abolition of slavery - a comparative approach**. SOAS University of London, (transcrição de palestra), 2006. Disponibilizado pelo autor em <http://www.lse.ac.uk/Economic-History/Assets/Documents/Research/GEHN/GEHNConferences/conf10/Conf10-ClarenceSmith.pdf> em 11/02/2016.

Tomás de Aquino (ST. Sup., Q. 8, art. 6, a) afirma que o cativo que se recusar a ser liberto após este período de sete anos (e a ladrões escravizados) deveria ser visto como inferior, merecendo o apresamento perpétuo. Nesta mesma passagem, Aquino compara estes sete anos de escravidão à pena de sete anos imposta aos que incorriam em pecados mortais, indicando a similaridade entre pecador e pessoa escravizada.

<sup>186</sup> “When Solomon says, ‘I got me slaves and slave-girls, and homebred slaves were born for me’, that is to make a pretentious claim (αλαζονεία) to a status that belongs only to God. For all things are slaves of God. Only God has property-rights over all things and anyone who attributes such rights to himself over another portion of the human species, so as to claim to be owner or lord over them, is guilty of overweening arrogance. For all men are of one stock and the κυριότης, which belongs absolutely to God and relatively to man over the rest of earthly creation, cannot be claimed by one part of mankind absolutely”. HALL, Stuart George (ed. trad.). **Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes: an English Version**. Vol. 2. St Andrews: Walter de Gruyter, 1993, p. 178.

<sup>187</sup> British Library, MS Cotton Nero E.1, fol. 169v, disponível no endereço <https://www.confessio.ie/manuscripts/london#1> em 06/05/2017. O mesmo endereço possui diversas transcrições e fac-símiles dos escritos atribuídos ao santo.

<sup>188</sup> “In earlier centuries, when Rome had conquered its Empire, huge numbers of defeated enemies and captured civilians had regularly flooded the slave markets. Though slaves born into that status likely always vastly outnumbered these captives, it was the inflow of prisoners that insured the systems continuity and growth. Later, the Roman Empire was more often on the defensive but even then, victories brought slaves into the market. While some barbarian invasions led to the eventual establishment of kingdoms inside the



batismo prova que o batizado é um humano e um membro do mesmo povo eleito que qualquer outro cristão.

Acompanhando a maioria das fontes elaboradas em períodos posteriores, Isidoro de Sevilha descreve em suas *Etymologiae* do séc. VII que os prisioneiros de guerra eram tornados “servos”, não “escravos”, e faz um juízo negativo desta prática.

Servidão [*servitus*] tem este nome pois vem de salvar [*servare*], uma vez que, entre os antigos, aqueles que eram salvos da morte durante a guerra foram chamados de servos [*servus*]. Só que este é o pior de todos os males; para as pessoas livres é pior que qualquer tipo de punição, pois onde a liberdade é perdida, tudo se perde com ela<sup>189</sup>.

Entretanto, a visão sobre a escravização que mais teve impacto sobre a latinidade por pelo menos oito séculos foi a de Agostinho de Hipona. Em seu *De Civitate Dei* (“Cidade de Deus”), o bispo defende que a vida humana era parte da Natureza, portanto, esta era um dom divino inalienável. Mas o que prevaleceu foi sua interpretação de que é o pecado que condena os humanos a serem escravizados por seus desejos, como um homem se torna escravo de outro<sup>190</sup>. Desta forma, Agostinho harmonizava a caridade para com os escravizados com os direitos dos proprietários (e possibilitava a ampliação

---

Empire, many others were successfully stopped and large numbers of those invaders became slaves. More successful invaders carried off Roman civilians and enslaved them: Christianity first reached the Goths through slaves carried off from their third-century raids in Anatolia; Ulfilas, the translator of the Gothic Bible, was descended from such slaves and his initial ministry appears to have been to these slaves and their descendants. Similarly, Christianity reached Ireland through enslaved Romans, both those Palladius was probably sent to minister to and, of course, Patrick himself. During Priscus’s famous embassy to the court of Attila, he encountered numerous enslaved Romans from the Balkan provinces as well as the Greek merchant who had risen from slavery into acceptance among the Huns as an equal”. MACMASTER, Thomas. **Slavery in the Early Middle Ages: A brief introduction with texts**. Aula proferida pelo professor, p. 4-5, transcrição em sua página pessoal no endereço [https://www.academia.edu/24341684/Slavery\\_in\\_the\\_Early\\_Middle\\_Ages\\_A\\_brief\\_introduction\\_with\\_texts](https://www.academia.edu/24341684/Slavery_in_the_Early_Middle_Ages_A_brief_introduction_with_texts) em 21/12/2018.

<sup>189</sup> “Servitus a servando vocata. Apud antiquos enim qui in bello à morte servabantur, servi vocabantur. Hæc est sola malorum omnium postrema, quæ liberis omni supplicio gravior est; nam ubi libertas periit, una ibi perierunt, & omnia.” Isidoro de Sevilha. **Etimologias**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 524.

<sup>190</sup> “Deus não pretendia que Sua criatura racional, que foi feita à Sua imagem, tivesse domínio sobre qualquer coisa que não a criação irracional – não o homem sobre o homem, mas o homem sobre os animais. Mas (...) a condição da escravidão é o resultado do pecado (...). Ela [escravidão] é uma condição (...) introduzida pelo pecado e não pela natureza (...). As circunstâncias [que levariam uma pessoa à escravidão] só poderiam ter surgido senão [exceto] através do pecado (...). A causa principal, então, da escravidão é o pecado, que traz o homem sob o domínio de seu companheiro [homem pecaminoso]. (...) Mas, por natureza, na forma que Deus nos criou, ninguém é escravo também do homem ou do pecado, torna-se escravo deles”. Agostinho de Hipona; PEREIRA, J. Dias (ed.). **Cidade de Deus**, 3 volumes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, vol. 3, Livro XIX, Cap. V.

de seu “rebanho” por captura “justa”) em um pastiche entre intenção cristã e costumes romanos e germânicos comuns ao período.

No século XIII, Tomás de Aquino sublinha esta visão se amparando em Aristóteles<sup>191</sup>. Aceitando a escravização como consequência do Pecado Original (como Agostinho), propõe uma “segunda natureza” que não teria ocorrido no estado perfeito do mundo pré-queda, tornando “o direito das gentes o direito natural”<sup>192</sup>. O dominicano patrocina a ideia da manutenção da ordem social, acreditando que os papéis devam ser desempenhados harmoniosamente<sup>193</sup>, com a divisão de tarefas e responsabilidades adequada e mesmo benéfica tanto para as pessoas escravizadas quanto para proprietários<sup>194</sup>. Adicionalmente, segundo ele, toda sociedade necessita de escravos<sup>195</sup> (“como o homem precisa de uma mulher para gerar filhos”), ainda que deva tratá-los justamente<sup>196</sup>, o que embasa a posse de outras pessoas até o séc. XVIII<sup>197</sup>.

As questões de ordem teológica e legal sobre a escravização não devem ser entendidas como debates descarnados, mas como *lances* realizados com fim práticos, que buscavam harmonizar demandas da sociedade com princípios filosóficos e morais muito antigos, desconexos da realidade em que eram aplicados. As determinações de Tomás de Aquino e Agostinho não eram apenas reflexões de religiosos que negavam o mundo terreno, mas interferências de ordem prática para a manutenção de determinados privilégios e o diálogo destas teorias com as mudanças ocorridas na latinidade.

---

<sup>191</sup> De forma imperfeita, segundo MAXWELL, John Francis. **Slavery and the Catholic Church: The history of Catholic teaching concerning the moral legitimacy of the institution of slavery**. London: Barry Rose Publishers, 1975, p. 46-47.

<sup>192</sup> ST. II-II q. 57, art.3, ad. 2. Para evitar ocupar muito espaço com as citações da *Summa Theologica*, uma obra densa e extensa, optei por fazer referência apenas ao livro, capítulo, pergunta e comentários das passagens envolvidas, tomando proveito da indexação estrutural do texto original. No endereço <https://archive.org/search.php?query=Summa%20Theologica&sin=TXT> o leitor pode encontrar o texto em diversos idiomas.

As referências de Tomás de Aquino à Aristóteles *Summa* parecem ser um resumo de seu “Comentários à Política de Aristóteles”, especialmente o Livro I, em que o filósofo grego trata da escravização, e de onde o teólogo medieval retirou o conteúdo para suas observações do tratado de teologia. REGAN, 2007, pp. 4-76.

<sup>193</sup> ST I-II, q. 94, art. 5, ad. 3.

<sup>194</sup> ST. I-II, q. 104, art. 4, sol.

<sup>195</sup> Aristóteles acredita (e Tomás de Aquino subscreeve) que ainda que um escravo seja capturado injustamente, a sociedade depende da escravização. Uma vez que o bem comum é mais precioso que individual, a escravidão escravização seria ética mesmo quando um caso é injusto. REGAN, 2007, pp. 31-38, I-IV, 5.

<sup>196</sup> ST. I-II, q. 105, art.4, sol.

<sup>197</sup> MAXWELL, 1975, p. 47.

Uma destas mudanças era o maior contato intercultural que os latinos passaram a ter especialmente após o século XI, como a próxima parte detalha. Parte deste contato se dava também a partir de pessoas escravizadas; por exemplo, latinos, islâmicos e judeus podiam ser escravizadores, escravizados, compradores e negociantes em diferentes contextos<sup>198</sup>.

As religiões não são compostas apenas de seus teóricos, o cotidiano de seus fiéis também influencia na percepção do Outro. Jean Devisse chama a atenção que tanto no islamismo quanto no cristianismo havia princípios de igualdade entre os aderentes da fé, e inclusive regras rígidas para a manutenção desta isonomia, mas que os primeiros séculos de suas atividades já mostravam um cenário diferente.

Examinado no nível da vida cotidiana e relações sociais concretas, a cena muda notavelmente. É bem verdade – e J. Desanges está certo ao enfatizar isso – que a escravidão nunca foi exclusivamente racial, e que reunia negros e brancos em uma condição comum: a Idade Média, tanto cristã como muçulmana, herdou essa situação. Também é verdade que a revolta assassina do século IX no Zanj, na região abássida, não era exclusivamente racial: brancos e negros participavam dela lado a lado. A raiz de sua causa foram (já naquela época distante!) as condições de trabalho nas plantações de cana-de-açúcar. E é bem verdade que, em teoria, tanto o cristianismo quanto o islamismo condenaram a escravidão.

Mas, infelizmente, não é menos verdade que os cristãos da Europa Ocidental lutaram primeiro para salvar os cristãos da escravidão e por um longo tempo se contentou em deixar os escravos não-cristãos ao seu destino; e é fato que os muçulmanos consideravam coisa normal escravizar os distantes eslavos ou negros depois que escravizaram os turcos, desde que fossem libertados quando convertidos. Em última análise, tanto nas religiões monoteístas como nos mundos grego e romano, a condenação da escravidão ficava a critério do grupo que possuía o status privilegiado na sociedade em questão: não era o resultado de um princípio universalmente respeitado e, no cotidiano, os princípios generosos propagandeados davam lugar à desigualdade *de facto*. Todas as evidências apontam que a vida era assim desde a antiguidade, e que não devemos nos permitir ser enganados pelos textos. Essa desigualdade social gerou preconceitos e levantou barreiras<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> PHILLIPS, W., 2013, p. 53-59 e 150. HERRERO, José Sánchez. “Cádiz, plaza del comercio de esclavos a finales del siglo XV”. In: **Gades**, nº 5, 1980, pp. 77-83.

<sup>199</sup> “Examined at the level of daily life and concrete social relationships, the scene changes remarkably. It is quite true—and J. Desanges is right in stressing this—that slavery was never exclusively racial and that it lumped blacks and whites together in a common status: the Middle Ages, both Christian and Muslim, inherited this situation. It is quite true that the murderous, ninth-century revolt of the Zanj in the Abbasid area was not exclusively racial: whites and blacks took part in it side by side. Its root cause was the working conditions – that long ago! – in the sugarcane plantations. And it is quite true that in theory both Christianity and Islam condemned slavery.

“But, sad to say, it is no less true that the western European Christian strove first to save Christians from slavery and for a long time was content to leave the non-Christian slaves to their fate; and it is a fact that the Muslim considered it the normal thing to enslave the distant Slav or the black after he had enslaved the Turk, so long as they were set free once they were converted. In the last analysis the condemnation of slavery, in the monotheistic religions as well as in the Greek and Roman worlds, was at the discretion of the group that possessed privileged status: it was not the result of a universally respected principle, and in

Devisse aponta algumas respostas às questões propostas: a própria ideia de “comunidade” era contraditória nestas religiões por serem pretensamente universais. Uma vez que qualquer humano é um fiel em potencial, todas as pessoas devem ser poupadas da escravização – afinal, não existe uma pessoa que não possa fazer parte da *umna* (أمة) “nação”, “comunidade”) ou da *societas cristiana*. A universalidade destas fés não leva em consideração que existem outras formas (políticas, fenotípicas, geoespaciais etc.) de diferenciar o “eu” do “outro” que também geram identidades coletivas, entrando em confronto com a universalidade não apenas na inclusão, mas da pretensa unicidade identitária que o cerne de suas teologias demanda. Resumidamente, se todos são potencialmente iguais, o que cria uma identidade coletiva? Os elementos que acompanhamos indicam que havia argumentos para pregar tal totalidade de conversão, mas não interesse, meios estruturais e mesmo mentais para implementar uma sociedade sem distinções.

Fora das discussões nos centros de conhecimento da latinidade, sabemos que havia centros de comércio de pessoas no contexto Mediterrâneo latino, especialmente a partir do deslocamento dos conflitos com as sociedades muçulmanas da Península Ibérica e do Levante para o Norte africano<sup>200</sup>. A escravização impulsionava uma dinâmica economia intensa e lucrativa, mesmo com proibições papais da captura e venda de muçulmanos desde o papa Zacarias (741-752), pois seriam majoritariamente “vendidos aos sarracenos, que os usam como soldados”<sup>201</sup>.

Curiosamente, a venda de cristãos para muçulmanos perdurou; a primeira iniciativa de proibir este comércio ocorreu apenas em 840, no *pactum Lotharii* entre

---

day-to-day affairs the generosity of proclaimed principles gave way to de facto inequality. Everything shows that from ancient times this is the way life was, and that we must not allow ourselves to be misled by the texts. This social inequality bred prejudice and raised barriers”. DEVISSE, Jean. “Christians and Black”. In: David Bindman, Henry Louis Gates (Jr.) (eds.). **The Image of the Black in Western Art: From the early Christian Era to the "Age of Discovery": from the demonic threat to the incarnation of sainthood**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-72, p. 44-45, 2010.

<sup>200</sup> Cf. CASSAR, Paul. “A medical service for slaves in Malta during the rule of the Order of St. John of Jerusalem”. In: **Medieval History**, nº 12, vol. 3, pp. 270-277. KEDAR, Benjamin Z., “The Subjected Muslims of the Frankish Levant”. In: MADDEN, Thomas F. (ed.). **The Crusades: The Essential Readings**. Blackwell, 2002, p. 244. PRAWER, Joshua. **Histoire du royaume latin de Jérusalem**, vol. 1. CNRS Éditions: Paris, 1969, p. 568-72.

<sup>201</sup> DUCHESNE, Louis Marie Olivier (ed.). **Le Liber pontificalis**, vol. 1. Paris: Ernest Thorin, 1886, p. 426-439. Disponível no endereço <https://archive.org/stream/duchesne01/duchesne1#page/n715/mode/2up> em 04/02/2013.

Veneza e o Império Carolíngio<sup>202</sup>. Posteriormente, os mercados de cativos de Veneza passaram a patrocinar expedições “de caça” (como Aristóteles chama<sup>203</sup>) ao Leste Europeu para a captura de não-cristãos, em uma rede que atingia até Kiev, perpassando a Premísia, Cracóvia, Praga, Boêmia e por passagens nos alpes austríacos<sup>204</sup>, na comentada “etnificação” do binômio escravos/eslavos. Notemos que no Extremo Oeste islâmico ocorria um fenômeno semelhante: estas mesmas culturas, juntamente com gregos e magiares, eram coletivamente designadas pelos muçulmanos ibéricos e norte-africanos como sob o termo *saqaliba* (صقالبة, singular *siqlabi*)<sup>205</sup>.

Além da necessidade de diferenciação que toda comunidade demanda, havia interesses financeiros e produtivos. A partir da virada do século XI, mercadores da Península Itálica passaram a explorar a venda de pessoas escravizadas no Leste europeu, prática que se intensificou no século XIII. *Sclavus*, o nome dado pelos romanos a estas comunidades, passou a ser sinônimo de povo escravizado – entendimento que perpassa a etimologia da palavra escravo em diversos idiomas (*esclave*, *esclavo*, *slave*, *sklave*, etc.). Como Davis observa, até então nenhuma palavra para as pessoas comercializadas tinha conotação étnica (עֶבֶד (*ebed*) em hebraico, δούλος (*doulos*) em grego, *servus*, *ancilæ* ou *mancipium* em latim) – “etnificação” esta falsa ao reunir armênios, circassianos, georgianos, mingrelícos, russos, tártaros e búlgaros em um mesmo grupo. Esta generalização (juntamente com a percepção dos corpos, como o capítulo três trata) foi a precursora das mesmas categorias que abarcam todos os povos da África em um mesmo vocábulo que justifica aos latinos que os escravizem: *negros*<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> ESSI, Roberto. “Il pactum Lotharii del 840”. In: **Atti Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali e Lettere**, vol. 99, n° 2, 1939-40, pp. 11–49

<sup>203</sup> Política: I-V 7 “And knowledge of how to acquire slaves (e.g., in just wars or hunting) differs from both of the other forms of knowledge. Therefore, we have in this way determined about slaves and masters” (REGAN, 2007, p. 39). Que Tomás de Aquino flexibiliza como sendo uma caça “de animais [não de humanos] para escravidão”: “But if the war were unjust, the acquisition of slaves would be unjust and so not in accord with such knowledge.) And there is another knowledge whereby human beings acquire animals as slaves, and the knowledge concerns hunting” (idem p. 41).

<sup>204</sup> Como figurado nos autos fiscais eclesiásticos disponíveis em: BORETIUS, Alfred. **Capitularia regum Francorum**. Tomo primeiro. Hannoveræ: Imprensis Bibliopolii Hahniani, 1883, p. 250-252. Disponível online no endereço <https://archive.org/stream/capitulariaregum01bore#page/250/mode/2up> em 22/04/2017.

<sup>205</sup> E mesmo este termo é resultado da “eslavização” imaginária dos escravizados: o termo árabe é um empréstimo do grego bizantino, *saqlab*, *siklab*, *saqlabi* etc. são todas corrupções do grego *sklavinos* (σκλάβος) para “eslavo/escravo”. LEWIS, Bernard. **Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry**. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 11.

<sup>206</sup> “The Italian merchants had no scruples about selling thousands of Christian slaves to the Muslims of Egypt and Syria. At first they victimized the Slavic inhabitants of the Dalmatian coast, whose ethnic designation in Latin, *sclavus* = Slav, became the origin of the word for slave in English and other Western

Estas diferenças de conceituação e usos da escravização se mostram também nas fontes. As obras que tratam do Extremo Oriente revelam pouco sobre esta prática por parte dos latinos; o caso de João de Montecorvino é uma das poucas exceções dentre os relatos. Outras ocorrências são implícitas, e temos acesso a elas somente através de inferências e de cruzamentos com o meio (eminentemente mongol) em que os viajantes se inserem.

O entendimento das formas de escravização na Idade Média latina começa pelas palavras envolvidas. Embora o termo “escravo” possa parecer relativamente simples de definir como “uma pessoa privada da liberdade sujeita a trabalhos forçados”, mesmo essa aceção precisa de esclarecimento.

Tomemos o início desta definição: “uma pessoa escravizada não possui liberdade”. O que “liberdade” significa pode variar pela cultura e leis prevalentes em cada local e época. Adicionalmente, a escravização se distingue de outras categorias de pessoas privadas de emancipação, como prisioneiros, servos, idosos, doentes ou crianças, na medida em que um escravizado pode ser vendido como propriedade e não está afixado necessariamente à comunidade, terra ou obrigação. Portanto, uma pessoa escravizada é considerada para muitos propósitos como uma “coisa”, e não como um humano; ela pode ser movida e vendida pelo dono como se fosse um objeto inanimado em vez de um humano. Para o seu “dono”, o escravizado é um bem semovente, um patrimônio a ser explorado.

Estas pessoas distinguem-se de outras pessoas privadas de liberdade, como servos, hilotas (Εἰλωτοί) gregos, camponeses em contrato/juramento, vilões da Idade Média

---

European languages: *esclave* in French; *esclavo* in Spanish; *sklave* in German. It's notable that the Hebrew, Greek, and Latin words for slave carried no ethnic connotations (*ebed*, *doulos*, *servus*). At first, Slavic captives had been transported across Germany and France to Muslim Spain. But following the Western capture of Constantinople in 1204 in the Fourth Crusade, the Italians established slave trading posts along the northern coast of the Black Sea and the Sea of Azov, much as later European merchants would do along the western coast of Africa. The Genoese and Venetians purchased captive Armenians, Circassians, Georgians, Mingrelians, Russians, Tatars, and Bulgarians—slaves who were no more a distinct people than the so-called *Negroes* who later ended up as New World slaves. The ‘Slav’ slaves were highly prized in Egypt, Syria, Cyprus, Sicily, eastern Spain, and other Mediterranean markets. They were used for the production of sugar as well as for numerous other tasks. What needs to be stressed is that the Tatars and other slave traders north of the Black Sea were as eager as their later African counterparts to march streams of captives, in this case mostly ‘white’ captives, to coastal markets where they could be exchanged for coveted goods”. DAVIS, David Brion. **Challenging the Bounds of Slavery**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 17-18.

É claro que a escala, fins e formas da escravização de afronegros por europeus foi totalmente diferente da ocorrida entre brancos. No início do terceiro capítulo problematizo algumas questões neste sentido, especialmente quando argumento contra as observações de Bartellett ao comparar as duas formas.

portuguesa, e outras pessoas vinculadas à terra por meio de força e/ou leis, e são diferentes de prisioneiros ou outras situações que limitavam a liberdade de trânsito. No entanto, todas estas categorias podem igualmente ser um tanto nebulosas, mas são frequentemente menos confusas que a escravização, mesmo pela etimologia da palavra na língua portuguesa – que pouco se verifica na documentação medieval.

William Phillips também chama atenção sobre a diferença entre *cativos* e *escravizados*: enquanto cativos podiam sofrer trabalhos forçados e degradações, eles possuíam a perspectiva de que um dia sua comunidade original pudesse pagar o resgate exigido por seus captores, ainda que na maioria dos casos isso demorasse. As pessoas escravizadas não tinham a perspectiva de obterem sua liberdade para além dos acordos individuais com seus proprietários (ainda que ocasionalmente pudessem contar com a ajuda de organizações, como ordens religiosas ou comunidades de mesma origem, ou mesmo de sua família), sendo normalmente capturados por expedições voltadas para a escravização ou tendo nascido de pais escravizados<sup>207</sup>.

Como vimos, a definição de “cristandade latina” era variável conforme os interesses de seus enunciadores, e seus processos de exclusão foram mediados por uma escala de adesão institucional à Igreja de Roma e às autoridades laicas, o mesmo pode ser dito sobre a escravização e mesmo de suas causas. Um dos motivos mais frequentes para a *autonomização simbólica* dos afronegros era a pressão e os lucros que ibéricos vinham tendo com na predação destas populações.

Como o próximo capítulo retrata, o *Libro del Conocimiento* retrata os habitantes da África Sul-Atlasiana como uma sociedade perfeita (ainda que imaginária), cerca de cinquenta anos depois estas pessoas passam por outra sobreposição de conceitos europeus, desta vez condenando-os através de termos propositalmente difusos. Na bula *Dum diversas* (1452), um dos documentos mais expressivos da colonização e espoliação da África pelos latinos nos últimos anos da Idade Média, o papa Nicolau V (1447-1455) autorizava os portugueses a conquistar os territórios não-cristãos ao Sul dos Atlas da seguinte forma.

(...) Como de fato entendemos que, por conta de teus desejos cristãos, queres subjugar os inimigos de Cristo, nomeadamente os Sarracenos, e trazê-los de volta à fé cristã sob braço forte, nós, da Sé Apostólica te apoiamos nessa empreitada. Declaramos que aqueles que se erguem contra a fé Católica e lutam para extinguir a Religião Cristã deverão enfrentar a resistência dos fiéis

---

<sup>207</sup> PHILLIPS, W., 2013, p. 40-41.

de Cristo, com coragem e firmeza, para que os próprios fiéis, inflamados pelo ardor da fé e armados com a coragem de poder refutar tais intenções, não somente se colocarão contra estas ao se prevenir de ataques injustos, mas também, sob a bênção de Deus, soldados que são, irão deter as forças dos infiéis. Nós, fortificados pelo amor divino, convocados pela caridade dos Cristãos e, compelidos pelo dever do ofício pastoral, que importa à integridade e expansão da fé pela qual Cristo, nosso Deus, derramou seu sangue, esperando encorajar o vigor dos fiéis e Sua Real Majestade na mais sagrada intenção de seu exemplo, outorgamos por estes documentos presentes, com a nossa Autoridade Apostólica, permissão plena e livre para invadir, conquistar, capturar e subjugar Sarracenos e pagãos, e outros infiéis e inimigos de Cristo onde quer que se encontrem, assim como os seus reinos, ducados, condados, principados, e outros bens, terras, postos, cidades, campos e quaisquer possessões, móveis e imóveis, bem como quaisquer bens encontrados em tais lugares e cuja propriedade se reclama em nome de quem quer que seja, possuídos pelos mesmos Sarracenos, Pagãos, infiéis, e inimigos de Cristo. Da mesma forma, permitimos a redução de suas pessoas à servidão perpétua, a alienação ou apropriação dos reinos, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, ou quaisquer possessões e bens para Vossa Majestade e para Vosso uso, bem como para seus sucessores Reis de Portugal. Requisitamos isso com esmero, requeremos e encorajamos a sua mesma majestade real, cingida pela espada da virtude e fortalecida com grande coragem, pelo aumento do nome divino e pela exaltação da fé e pela salvação da sua alma, tendo Deus diante de seus olhos, que você expanda por meio desta empresa o poder de sua virtude para que a fé Católica possa, através de sua Majestade Real, agir contra os inimigos de Cristo e trazer triunfo, e que sejas coroado com a glória eterna, com a qual lutarás nestas terras, que Deus prometeu àqueles que O amam, e tenha a bênção desta Sé e sua graça (...) <sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> “(...) Sane sicut ex pio, christianoque desiderio tuo procedere conspicimus, tu Christi inimicos, Sarracenos videlicet, subjugare, ac ad Christi fidem potenti manu redigere intendis, si ad id tibi Apostolicae Sedis suffragetur auctoritas. Nos igitur considerantes, quod contra Catholicam fidem insurgentibus, Christianamque Religionem extinguere molientibus, ea virtute, et alia consárítia a Christi fidelibus est resistendum, ut fideles ipsi fidei ardore succensi, virtutibusque pro posse succinti detestandum illorum propositum, non solum óbice intentionis contraire impediunt, si ex oppositione roboris iniquos conatus prohibeant, et Deo cui militant, ipsis assistente perfidorum substernant molimenta, nosque divino amore communiti, Christianorum charitate invitati, officiique pastoralis astricti debito, ea quae fidei, pro qua Christus Deus noster sanguinem effudit, integritatem, augmentumque respiciunt, probis fidelium animis vigo rem, tuamque Regiam Majestatem in hujusmodi sanctissimo propósito confovere mérito cupientes, tibi Sarracenos, et Paganos, aliosque infideles, et Christi inimicos quoscunque, et ubicunque constitutos Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, Terras, Loca, Villas, Castra, et quaecunque alia possessiones, bona mobilia, et immobilia in quibuscunque rebus consistentia, et quocunque nomine censeantur, per eosdem Sarracenos, Paganos, infideles, et Christi inimicos detenta, et possessa, etiam cujuscunque, seu quorumcunque Régis, seu Principis, aut Regum, vel Principum Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, Terras, Loca, Villae, Castra possessiones, et bona hujusmodi fuerint, invadendi, conquerendi, expugnandi et subjugandi, illorumque personas in perpetuam servitutem redigendi, regna quoque, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, possessiones, et bona hujusmodi, tibi et successoribus ruis Regibus Portugalliae, perpetuo applicandi, et appropriandi, ac in tuos, et eorundem successorum usus, et utilitates convertendi plenam, et liberam, auctoritate Apostólica, tenore praesentium concedimus facultatem, eandemque Regiam Majestatem tuam rogamus, requirimus, et hortamur attente, quatenus virtutis gladio praecinctus, ac forti animo praemunitus, pro divini nominis augmento, fideique exaltatione, ac animae tuae salute conquirenda, Deum prae oculis habens, in hujusmodi negotio, potentiam virtutis tuae extendas, ut fides Catholica, per tuam Regiam Majestatem contra inimicos Christi triumphum se reportasse censeat, tuque coronam aeternae gloriae, pro qua militandum est in terris, quamque promisit Deus diligentibus se, nostramque, et dictae Sedis benedictionem, et gratiam exinde valeas uberius promereri (...)”. BASSIO, Antônio (ed.) **Monumenta Missionaria Africana: África Ocidental (1342-1499)**, vol. 1. Lisboa: Agência Geral Ultramar, 1953, p. 269-271. Disponível no endereço <https://archive.org/details/monumentamission01bras/page/n333> em 05/03/2019. Também disponível no endereço <https://books.google.com.br/books?id=6NDmAAAAMAAJ&pg=PA22> em 23/03/2019.



A bula demonstra a carga que as instituições exerciam sobre a introspecção sobre o Outro, e é um excelente exemplo de como as lutas pelos processos de significação no interior da latinidade interferem com comunidades muito afastadas delas. O discurso de uma religião que se pretende “universal” se mantém (“expansão da fé cristã”, “trazê-los **de volta à fé**”), mas as referências à coletividade são mais marcadas pela cisão, não pela união. Grande parte do documento se preocupa em listar todos os povos pertencentes ao horizonte de identificação por oposição ao cristianismo (“sarracenos, pagãos e outros infieis”) como se fossem um só – e notemos como o documento não faz recortes claros do *espaço* onde os ditos Inimigos se encontram, mesmo porque não há clareza da extensão das terras exploradas.

A *Dum Diversas* é o maior exemplo do que chamo de *autonomização simbólica do Outro* em uma fonte da Idade Média. Na bula, pessoas de terras desconhecidas, com culturas que nunca foram observadas, com um passado e presente ignorados, passam a serem tomadas como parte do ordenamento simbólico da latinidade. São tornadas parte de uma “massa amorfa”, alienadas de sua unicidade. Ao menos no nível dos discursos que fazem parte desta autonomização, as experiências empíricas dos latinos com estes grupos não são (ou mesmo serão) relevantes ao prejulgamento moral já imposto sobre eles. Notemos também que na bula em questão não há refer

, e em grande parte ou mesmo de qualquer experiência empírica com latinos, tendo seus valores e práticas depreciados previamente futura mesmo sendo desconhecidas, e demonstra especial atenção às posses a serem alienadas desta “massa amorfa” de inimigos possíveis para a exploração pela coroa portuguesa, de forma até pleonástica. a latinidade ambicione a conversão universal (um tema tratado no próximo capítulo). As contradições desse universalismo podem ser sentidas quando, sob o pretexto de conversão, estabelecem uma clivagem clara com os africanos, os tomando automaticamente como um Outro – ou, ainda pior, substituindo qualquer povo geoespacialmente determinado à condição de Inimigo, em um exemplo de autonomização simbólica.

A bula não é apenas um *lance*, mas um produto deles. Ela celebra a vitória de uma *tática* empregada há tempos pelas coroas ibéricas, que consistia em manter a

escravização de africanos à beira da lei canônica<sup>209</sup>, colocando tanta pressão sobre os argumentos e estruturas políticas e financeiras. Os interesses de setores da própria Igreja (que compunham parte ativa destas disputas pelas ressignificações) reforçaram e/ou negociaram com os *lances* das coroas ibéricas, ao ponto de estabelecerem uma nova estratégia, que chancela as atividades da coroa portuguesa e o papel do clero nela.

Mas como isso se relaciona com o caso específico de João de Montecorvino comprando crianças escravizadas? Quando o franciscano compra os meninos, os batiza e os torna noviços, ele se valeu de seu *imaginário efetivo* para exercitar sua *tática* para contornar o que vê como dois problemas: a falta de cristãos no Extremo Oriente, e a salvação da alma das crianças. Ao estabelecer uma comunidade cristã que oferecia algo para o deleite do imperador, o franciscano está estendendo a oportunidade de participação de uma coletividade<sup>210</sup>, como também estaria “salvando a alma” das crianças, que corria risco enquanto vivessem entre pagãos<sup>211</sup>.

Ainda que o comércio de pessoas (especialmente crianças) fosse contrário às *estratégias* de sua ordem no século XIII, que (teoricamente) não poderia manter posses; e o batismo devesse ter o consentimento do batizado ou de seus pais, o frade poderia ser escusado por estar salvando suas almas, e ainda os ter como “agentes multiplicadores” do cristianismo. Mesmo que a intenção de João de Montecorvino fosse pia, justificativas muito semelhantes serão usadas em alguns debates dos séculos posteriores para a conversão forçada de judeus, muçulmanos, afronegros, indianos e demais Outros.

Além do viés religioso, a escravização estava também intimamente ligada às culturas guerreiras da latinidade. Como vimos, muitos povos que deram origem à cristandade latina eram expansionistas – o que significa que também eram escravagistas, sujeitando seus inimigos vencidos (um tópico muito recorrente na Bíblia<sup>212</sup>). Mas não

---

<sup>209</sup> FERNÁNDEZ-ARMESTO, 1987, p. 65, 180, 191 e 214.

<sup>210</sup> E notemos como os grandes templos (especialmente os neopentecostais) usam um local onde a presença física de diversas pessoas para passar uma de “acolhimento” até hoje.

<sup>211</sup> Para fins de divulgação, uma abordagem didática do tópico pode ser encontrada no *podcast* que duas professoras do King’s College of London mantêm em: RIO, Alice; TAYLOR, Alice. “Medieval History for Fun and Profit, cap. 10: Slavery”. <https://www.on-soap.com/medieval-history-for-fun-and-profit-1/2017/9/2/episode-10-slaves> em 03/01/2019.

<sup>212</sup> As bases jurídicas estão presentes no Antigo Testamento em Êx. 21 (com 21:10 tratando da escravidão sexual de mulheres), Dt. 15 e Lev. 25 dão instruções jurídicas para a escravidão. Ef 6: 5-8, Col 3: 22-24, 1Tim 6: 1-2, 1Pe. 2:8 e Tito 2: 9-10 instruem os escravos a obedecerem a seus mestres.

eram apenas os homens dos exércitos derrotados que eram predados pelos vencedores, as mulheres dos territórios conquistados sofriam especialmente com isso.

Em quase toda cultura guerreira, cabe ao chefe de guerra distribuir as mulheres capturadas entre seus apoiadores para que sejam escravas sexuais, com as primeiras escolhas sendo favorecidas por seus preferidos. Como Alice Rio indica, uma das maiores demonstrações de poder de um líder é decidir quem irá fazer sexo com quem, sob que circunstâncias e com quais limitações – o que inclui reservar para si as escravizadas que desejar<sup>213</sup>. Além desta distribuição do “butim sexual”, as mulheres escravizadas (*ancillæ*) de todas as formas estavam sujeitas a estupros frequentes, e normalmente desempenhavam tarefas nas casas de seus captores, limitando suas opções de resistência pela escravização doméstica estar mais sujeita à observação constante.

Os papéis desempenhados pelas *ancillæ* são de difícil apreensão além das atividades domésticas (o que abrange uma ampla variedade de atuações) e imposições sexuais. Enquanto os homens (*servus*) eram comumente atrelados ao campo, ou usados como carregadores, trabalhadores de moinhos de tração humana e na produção “pesada” (construção, carpintaria etc.)<sup>214</sup> quando não tinham habilidades ou funções especializadas (como escribas e tradutores), as ocupações destas mulheres eram mais variadas, atuando

---

<sup>213</sup> Alice Rio lembra da permanência desta prática nas culturas latinas em algumas versões da hagiografia de santa Brígite. “Captive women played a particularly meaningful role in the gendered expression of political dominance, and there seems to have been a widespread expectation of sexual exploitation of female slaves captured in war. The association may have leant an enhanced symbolic value to the sexual service of female slaves in general, captured or not. Such routine sexual service is mentioned in penitential literature, and, in some versions of her Life, the birth of saint Brigit was the result of precisely this kind of sexual relationship” – a autora se refere à mãe de Brígite no *Vita Prima Sanctæ Brigitæ e Bethu Brigte*. RIO, 2017, p. 142. Para a continuidade dessa prática na Irlanda, veja ESKA, Charlene M. “Women and slavery in the early Irish laws”. In: **Studia Celtica Fennica**, nº 8, 2011, pp. 29-39. Muito provavelmente estas práticas continuaram por todo período medieval na latinidade, mas eram silenciadas nas fontes. Na próxima etapa veremos como a demanda por essa exploração sexual pode ter sido um dos catalisadores dos esforços ultramarinos patrocinados pelo Infante Dom Henrique.

<sup>214</sup> O que não significa que os homens escravizados não cumpriam tarefas domésticas, especialmente quando explorados por artesãos ou outros profissionais e mercadores, como açougueiros, tintureiros e coureiros (que tinham dificuldades em conseguir aprendizes pelo baixo status relegado a suas profissões), além de taberneiros, padeiros e outros contextos urbanos. Em uma excelente investigação, a professora da Universidade de Toronto Debra Blumenthal oferece vários relatos de *servus* desempenhando funções como faxineiros, cozinheiros, costureiros e tecelões – atividades até hoje perpassadas por um forte determinismo de gênero na Valência do séc. XV. BLUMENTHAL, **Debra. Enemies and Familiars: Slavery and Slave-masters in Fifteenth-Century Valencia**. Ithaca: Cornell University Press, 2009, p. 81+.

tanto referido meio domiciliar quanto na agricultura<sup>215</sup> e manufatura<sup>216</sup>. Se lembrarmos que cada residência normalmente produzia suas próprias roupas e utensílios<sup>217</sup>, estas cativas acabavam trabalhando para (e, frequentemente, no lugar de) vários membros de uma família ao mesmo tempo. Elas normalmente eram vendidas a preços mais altos que dos homens por esta polivalência<sup>218</sup>, e eram ainda mais valorizadas quando possuíam habilidades especializadas, como curandeiras, fiandeiras, amas de leite etc.<sup>219</sup>.

Portanto, não soa estranho que, quando o veneziano Alvise Cadamosto (a serviço do Infante Dom Henrique ) encontra Bodumel<sup>220</sup>, senhor de um território de mesmo nome, a conjugação entre duas culturas guerreiras, escravagistas e centradas na masculinidade de

---

<sup>215</sup> Em contraste com o trabalho de campo realizado por homens, o trabalho rural realizado por mulheres parece ter sido de natureza mais sazonal, centrado em torno da coleta e processamento de culturas em vez de seu cultivo. As divisões contemporâneas de gênero sugerem que sua “assistência” (termo mais referido nas fontes realizadas no estudo a seguir indicado, removendo o protagonismo feminino até quando são escravizadas) em época de produção de vinhos significava que elas pisavam nas uvas, sua atuação na colheita do trigo significava que debulharam o trigo, e que sua “ajuda” na produção de azeite indicava que elas ajudavam a colher as olivas. Para uma descrição detalhada das tarefas de uma *ancilla* doméstica no final da Toscana medieval, ver KLAPISCH-ZUBER, Christiane. “Women Servants in Florence during the Fourteenth and Fifteenth Centuries”. In: HANAWALT, Barbara. **Women and Work in Preindustrial Europe**. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 56-79, especialmente p. 60. Disponível para empréstimo digital em <https://archive.org/details/womenworkinprein0000hana/page/n60> em 14/07/2017.

<sup>216</sup> CASARES, Aurelia Martin. **La esclavitud en Granada del siglo XVI: Genero, raza, y religión**. Granada: Universidad de Granada y Diputacion Provincial de Granada, 2000, esp. 321-27.

<sup>217</sup> PHILLIPS, W., 2014, p. 104.

<sup>218</sup> Este caso ocorrido em Valência dá um exemplo desta polivalência: “In 1466, two sisters, Johana and Ursola, filed a wrongful enslavement suit against their master (a Valencian merchant) demanding that, in addition to their immediate liberation, they receive back salary for the more than fifteen years of service they provided ‘as slaves even though they were free.’ Kidnapped from their Castilian Mudejar parents at the ages, respectively, of three and five, Johana and Ursola detailed how, both in their master's household in the city and on his rural properties located near the village of Paiporta, they had ‘worked with all their might,’ providing ‘as much service as slaves can and are obliged to do.’ Within the household, their daily chores included making bread (*pastar*), cooking (*cuinar*), cleaning (*scurar*), sweeping (*agranar*), and doing the laundry. This last chore, according to their testimony, was especially taxing, requiring them both to soak the dirty clothing in boiling hot water (*fer bugades*) and scrub them with soap (*ençabonar*). No less significant, however, were the contributions Johana and Ursola made to the merchant's income by their labors outside the household: picking fruit and selling it in city markets (*collir fruyta e vendre aquella*) and pitching in, when needed, in the maintenance of his agricultural holdings. Thus, they had gone out to work on their master's rural properties ‘at the time of the wine harvest’ (*en lo veremar*), ‘at the time of the harvesting of cereals’ (*en lo meses*), and ‘at the time of the production of olive oil’ (*en fer oli*). BLUMENTHAL, 2009, p. 80.

<sup>219</sup> “Slavery”. MCKEE, Sally. BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo (eds.). **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 281-294.

<sup>220</sup> Michal Tymowski acredita que “Budomel” seja uma corrupção de *Bor-damel*, governante do reino de Cayor, onde os monarcas afixam o sufixo *damel* aos seus nomes. “In Djoloff, the sovereign was styled *burba*, in Walo *brak*, and in Cayor *darnel*”. TYMOWSKI, Michal. “Wolof Economy and Political Organization: The West African Coast in the Mid-Fifteenth Century”. In: CLAESSEN, Henri J.M.; VAN DE VELDE, Pieter (eds.). **Early State Economics**. London: Routledge, 1998, pp. 131-143, p. 133. O pesquisador também nota que, ao contrário do rei do Senegal Zuchalin, o veneziano não o chama de “rei”, mas de “Senhor”: “We may surmise that this implies that even in the mid-fifteenth century, Cayor was still dependent on Djoloff”. Idem, p. 135

seus nobres seja selada com a troca de dois presentes valiosos: o veneziano oferece cavalos magrebinos, e recebe uma menina de 12 anos.

Depois que cheguei, fiz-lhe saber por hum meu interprete negro, como trazia alguns cavallos, e outras fazendas para o servir se lhe fosse mister. Ouvindo isto aquelle Senhor, montou logo a cavallo, e veio a marinha com obra de quinze Cavalleiros, e cento sincoenta piões, e me mandou dizer que me aprouvesse descer em terra, e hillo ver, que me faria honra; pelo que sabendo o seu bom nome assim o fiz; e elle me recebeo com grande festa, o depois de muitas palavras, eu lhe dei os meus cavallos, e tudo quanto quiz de mim fiando-me delle; rogou-me tambem quizesse hir por terra a sua casa, que era longe da praia cousa de vinte e sinco milhas, dizendo-me que me pagaria bem, esperando alguns dias; pois pelo que de mim tinha recebido, me promettia hum certo numero de escravos [“cem escravos”, na fonte original]. Eu lhe dei sete cavallos, com os seus arnezes, e outras cousas mais, que ao todo me custarão obra de trezentos ducados, e assim me determinei a ir com elle; antes porém que partissemos, presenteou-me logo com huma rapariga de doze annos, muito bella por ser muito negra, e disse que ma dava para serviço da minha camara; a qual eu aceitei, e mandei para o navio: e por certo, o eu hir acompanhallo, nao foi menos para ver e ouvir cousas novas, do que para receber o meu pagamento (*Navegações*, p. 30)<sup>221</sup>.

Mas esta foi só uma etapa preliminar para estabelecer boa-vontade entre os latinos e os senegaleses. O que os interessava realmente era o comércio entre as duas regiões; os ibéricos e seus representantes procuravam por pessoas escravizadas e ouro, que eram trocadas por cavalos, prata, tecidos e manufaturas com Bodumel (o viajante afirma que o território e o monarca possuíam o mesmo nome).

O estabelecimento de rotas de comércio estáveis era um dos maiores desejos dos envolvidos na expansão da influência latina no mundo, mas não era o único. Aqueles que saem de seu território conhecido o fazem com o propósito de ter um retorno (não necessariamente econômico) que deve ser proporcional aos perigos corridos. Este será o tema do próximo ponto.

---

<sup>221</sup> “Et da poi zonto fici asavere al p[redict]o signor budomel p[er] uno mio turzima[nno] negro como [io] era ve[n]uto cu[n] cavalli & altre robbe p[er] servilo se ne voleva:& ve[n]ne alla marina cu[m] cerca cavalli xv.&cl. pedoni & mandome adir chel me piacesse volere dismantar in terra & andarlo avede re chel me faria honor & p[er]isso :diche sapendo de la sua bona fama io ne andai: & feceme gran festa: & da poi molte parlo lo li die li mei caualli & tuto quello chel voleste andar fra terra a casa sua:che era luntana da la marina cerca miglia ducentocinquauta: che la el me pagharia corres[s]emente che aspectasse alcuni di per che per quello che havea ricevuto da mi e li el me havea p[e]r messo c. schiavi: Io li die li cavalli cu[m] li fornimenti & altri cose: che tute no[n] ]me costaveno de cavedeal ultra ducati.ccc.unde determinai andar cu[m] lui ma avanti che partisse el me dono alla prima vista una garzona de a[n]ni.xii. negra & molto bella: & diste chel mela donava e[er] servitio d[ella] la mia camera: la q[ua]l acceptai: & mandei al mio navilio: e certo el mio andar fra terra no[s]so meno p[ue]der & inte[n]dre alcuna cosa nova che p[er] re haveve el mio pagamento”. *Navigazioni*, p. 203. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f48.item.zoom> m 23/03/2019. De Góis faz interfere no texto, registrando que a menina tinha “12 ou 13 anos”, modificação que removi.

## 1.4 – União contra infiéis, especiarias, escravizados e ouro

Vimos como as Cruzadas foram importantes para a elaboração de um discurso de unidade para a latinidade, mas, para além de seu aspecto retórico, elas foram realizações empíricas, realizadas através de diversas guerras contra os muçulmanos (em um primeiro momento), que mobilizaram grande parte dos exércitos dos dois lados por centenas de anos em suas diversas manifestações. Entretanto, em 1220, um terceiro elemento surgiu do Oriente derrotando o que até então eram os maiores impérios da Eurásia: os mongóis, que unificaram grande parte dos “povos das estepes”<sup>222</sup>, dominando um território que em seu ápice se estendia do Mar da China à Hungria em 1241.

Não cabe aqui detalhar a ascensão dos povos das estepes e o crescimento assombroso de sua máquina de guerra; em minha dissertação fiz um resumo destes eventos (FERRARI, 2014b, p. 32-37), e outros historiadores com muito mais competência possuem textos acessíveis sobre estes acontecimentos<sup>223</sup>. No momento, cabe ressaltar que entre 1256 e 1316, tanto papas quanto governantes laicos tentaram entrar em contato com lideranças mongóis para estabelecer uma aliança entre os dois grupos, mas não obtiveram sucesso.

Se as autoridades políticas e religiosas falharam em estabelecer uma aliança e mesmo um canal de diálogo com os mongóis, as companhias ou famílias mercantes não dependiam destes tratados para estabelecer seus interesses com os povos do Extremo Oriente. Do lado mongol, a independência de seus generais e sua relativa fragmentação política não impediam que selos de livre-passage fossem respeitados pelas diferentes lideranças e temidos pelos saqueadores. Caravanas e navios do Ocidente aproveitaram a possibilidade de comércio com o Leste distante, negada até então pela dificuldade de acesso a alguns territórios islâmicos, instabilidade política da região, insegurança das rotas terrestres, e pela precariedade da navegação marítima de longo alcance no período,

---

<sup>222</sup> Especialmente oirates/eleutos, barlas, tatares, naimanos, sartures, jins, tuvanos, kiyates e tai'chutes. Veja JACKSON, Peter. **The Mongols and the West: 1221-1410**. London: Longman, 2005, p. 113-155 para mais detalhes.

<sup>223</sup> Destaco especialmente: JACKSON, 2005. SINOR, Davis. “The Mongols in the West”. In: **Journal of Asian History**, vol. 33, n° 1, Bloomington: Indiana University, 1999, pp. 1-44. KOMALEV, Roman; CURTA, Florin. **The Other Europe in Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans**. Boston: Brill, 2008. COMMEAUX, Charles. **La vie quotidienne chez les Mongols de la conquête (XIII<sup>e</sup> siècle)**. Paris: Hachette, 1972.

que exigia constantes paradas em terra firme. Mas, mesmo com a *pax mongolica* os empreendimentos neste sentido foram poucos, desestimulados pela baixa margem de lucro proporcionada frente aos riscos envolvidos<sup>224</sup>.

Mas a expansão do território latino, saques das cruzadas, desenvolvimento técnico, agrícola e metalúrgico, crescimento urbano, aumento da circulação de informação, moedas, pessoas e a especialização do trabalho possibilitaram que existisse algo que desde os romanos não se via em uma escala considerável: a demanda por artigos de luxo. O exotismo se tornava símbolo de status, uma realidade que os “gabinetes de curiosidades” dos aristocratas comprovam nos séculos posteriores à ascensão do mercado do supérfluo e da ostentação<sup>225</sup>.

Como Jean Favier destaca, a conexão entre artigos de luxo e o Oriente era sentida desde antes do ano 1000, quando se projetava a *imagem* de uma vida luxuosa em Constantinopla. A capital romana oriental deixou de ser um modelo a ser copiado (especialmente depois do Grande Cisma), e quando as condições se tornaram propícias, os mercadores viram a oportunidade de buscar diretamente nas terras do Leste estes produtos-símbolo de distinção.

(...) Embora sempre tivessem se mantido vivos entre magnatas, no culto religioso e nos adornos dos ricos, a partir do século XI os bens de luxo, como marfim, seda e especiarias, foram sendo cada vez mais procurados como uma demonstração aparente da força, riqueza e sucesso de seus proprietários. Como as pessoas começaram a empreender longas jornadas uma vez mais – as peregrinações e cruzadas sendo os exemplos mais notáveis –, surgiu um certo exotismo na moda que veio a se tornar uma característica duradoura das classes dominantes. (...) Como o luxo era um elemento importante na vida da corte, e a corte era o próprio símbolo e meio de afirmação do poder político, a rivalidade entre as grandes famílias estava intimamente relacionada às cidades fornecedoras destes bens. Tudo conspirou para aumentar tal demanda. Nos séculos XI ao XII houve um rápido movimento para longe do comércio informal e sazonal para uma prática mercantil estável de rotas permanentes.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> 15% ao ano, o que representa uma margem de lucro baixa em comparação aos 8% atingido pelos mercadores venezianos na região do Mar Adriático, com custos de fretagem e riscos de naufrágio ou saque bem menores. LOPEZ, Roberto S. “Venezia e le grandi linee dell’espansione commerciale nel secolo XIII”. In: **La civiltà veneziana del secolo di Marco Polo**. Milão: Sansom, 1955, pp. 39-82, p. 60-61

<sup>225</sup> IMPEY, Oliver; MACGREGOR, Arthur. **The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth and Seventeenth Century Europe**. Oxford: Ashmolean Museum, 2001. FINDLEN, Paula. **Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy**. Berkeley: University of California Press, 1994. E que continuam até hoje, quando museus de grandes potências econômicas se recusam a devolver artefatos de culturas que possuem menos objetos de sua história que seus colonizadores.

<sup>226</sup> “Toujours présents dans le train de vie des puissants, dans leur paraître et dans les manifestations de leur foi, l’ivoire, la soie et les épices sont plus demandés, à partir du xie siècle, par un monde où force, fortune et succès doivent être manifestes. La reprise des grands voyages — pèlerinages et croisades en sont les

Se buscarmos os principais agentes desta mudança, existe algo em comum. Catalães, venezianos, genoveses, pisanos, florentinos e hanseáticos: as famílias, empresas e corporações que moviam a maior parte das mercadorias medievais estavam localizadas em um momento ou outro às margens da latinidade<sup>227</sup>. Estes comerciantes se tornaram grandes conhecedores das técnicas de transporte, logística, linguística, navegação, economia e até diplomacia, e muitas vezes suas fronteiras naturais e políticas os impeliram a tanto.

O Mediterrâneo deixava de ser uma barreira para voltar a ser um canal de ligação para o comércio; a partir do século XI, os latinos conseguiam implantar enclaves em todas as costas do *Mare Nostrum* (muitas vezes entrando em conflito entre si, como as guerras pela Sardenha entre sardos, genoveses, venezianos e catalães)<sup>228</sup>. Portos bizantinos, magrebinos, turcos e mesmo árabes se tornavam cada vez mais dependentes da “dominação *soft*” dos genoveses e venezianos, que instauravam seus bairros latinos (os conhecidos *fondacos*<sup>229</sup>), que acabavam drenando todo comércio local<sup>230</sup>; enquanto outros enclaves se tornavam “clientes” forçados através de conquista militar, como a própria Bizâncio veio a se tornar, mas também incluíam posses mais ao Oriente, como Kaffa (atual Teodósia, na Criméia), um entreposto importante por ser um centro de distribuição das grandes populações escravizadas vendidos pelos mongóis para o Ocidente.

---

formes les plus achevées — remet de même en vogue un certain exotisme qui restera longtemps l’une des originalités des couches dominantes. (...) Le luxe étant un élément de la cour, et la cour un moyen et un signe de la puissance politique, la rivalité des grands se combine avec celle des cités pourvoyeuses. Chacun souffle sur le besoin. Du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, on passera très vite du colportage à un négoce établi et à des routes permanentes”. FAVIER, 1987, p. 31-32.

<sup>227</sup> Não confundir com os grandes centros de venda direta (como Champagne), de produção (Bordeaux) ou de consumo (como Paris, Avignon e Londres).

<sup>228</sup> “From the eleventh century the mariners of western Europe showed a power they had not previously possessed, the ability to land armies at almost any point in their known world. From the time of the Pisan-Genoese conquest of Sardinia that began in 1016 the Italians were increasingly in control of the Mediterranean sea routes”. BARTLETT, 1996, pos. 5493. Veja também FAVIER, 1987, p. 19.

<sup>229</sup> Termo emprestado do árabe *funduk*, que significa “estalagem” ou “ponto de parada”; locais que servem como santuário para as empresas comerciais dos interesses de uma comunidade longe de seu espaço original. Para um estudo em profundidade desta instituição, veja: CONSTABLE, Olivia Remie. **Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, especialmente p. 107-232. O franciscano João de Marignolli (1338–1353) relata ter ficado em um *fondaco* de mercadores italianos ao Sul da atual província Chinesa de Fukuien, em Zaiton (Quanzhou), onde seus confrades ergueram três igrejas: “habent tres Ecclesias pulcherrimas, optimas et ditissimas balneum fundatum, omnimitt mercatoruin depositoryum”. DOBNER, 1768, p. 95.

<sup>230</sup> FERNÁNDEZ-ARMESTO. **Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492**. Hampshire: Macmillan Education, 1987, p. 96-100.



Esta influência ocidental se fazia sentir no próprio espaço destes locais: igrejas eram fundadas, praças, ruas, ancoradouros e estradas eram nomeados a partir de santos e fundadores das famílias, a arquitetura se modificava<sup>231</sup>. Mesmo o sistema fiscal e legal era modificado para garantir autonomia para estes enclaves<sup>232</sup>, que se tornavam uma posse extraterritorial independente muito semelhante às modernas embaixadas.

Mas esta rota mediterrânica foi profundamente modificada com o fim da *pax mongolica* e das ocupações latinas na costa Leste do Mediterrâneo. Entrepostos venezianos e genoveses passaram a ser atacados por governos e saqueadores que eram contidos pelos conquistadores mongóis, o fim da Constantinopla Latina rompeu o monopólio italiano do comércio, os turcos aumentavam sua influência militar e econômica, “secando” os entrepostos latinos. Ao mesmo tempo, a vida urbana, nobiliárquica e mercantil estava em seu ápice no Norte-Noroeste mediterrânico; o que impulsionava o comércio de itens de luxo. O consumo e exibição de produtos caros era um importante fator de diferenciação entre comunidades que passaram a viver mais próximas.

A demanda por estas distinções se torna ainda maior quando a Peste Negra obrigou diversos magnatas a garantirem maior liberdade (de trânsito e financeira) para seus sujeitos, pois, as terras se tornaram mais abundantes que seus camponeses pela primeira vez em muito tempo. Estes “malnascidos” já viviam espacialmente mais próximos de seus senhores pela nova organização do encastelamento<sup>233</sup>, e com a necessidade de remanejamento constante da mão de obra, mesmo estranhos de baixa estirpe passaram a dividir o mesmo espaço com senhores tradicionais, que desejavam destacar sua importância pessoal e simbólica. Buscando resolver estas demandas, mercadores e príncipes se voltaram para o outro lado do Mediterrâneo em um primeiro momento, e, posteriormente, ao Sul do “Mar Oceano” (Atlântico), tomando como base as informações coletadas durante suas incursões ultramarinas.

---

<sup>231</sup> Idem, exemplos destes distritos na p. 45, 63, 67, 81, 94; uma explicação mais estrutural a partir do exemplo genovês da p. 101-120.

<sup>232</sup> BARTLETT, 1996, cap. 7; FERNANDÉZ-ARMESTO, 1989, p. 116-126.

<sup>233</sup> BOISSELLIER, Stéphane. “Introduction à un programme de recherches sur la territorialité: essai de réflexion globale et éléments d’analyse”. In: **De l’espace aux territoires La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge** - Actes de la table ronde des 8-9 juin 2006, Cescm (Poitiers). Turnhout: Brepols, 2010, pp. 5-85.

Ainda que sua dinâmica oriental tenha sido fortemente enfraquecida no fim da Idade Média, a expansão da latinidade não ocorreu apenas através de pregadores<sup>234</sup> e guerreiros<sup>235</sup>; o comércio foi um grande patrono (quando não agente) desta ampliação territorial direta e da penetração das redes de influência<sup>236</sup>. Ao manifestar a continuidade de suas atividades nos mares do Sul, os arranjos entre navegadores-mercadores e os magnatas podem ser mais bem compreendidos no capítulo inicial do escrito de Cadamosto.

Com 22 anos, Alvise Cadamosto decide ir para Flandres fazer fortuna “enquanto ainda havia mocidade” e adquirir conhecimento para “com a idade, poder alcançar uma ocupação honrosa”. O veneziano fez uma paragem na cidade de Raposera (Sagres), onde o Infante Dom Henrique se encontrava “para estudar, pois era distante do tumulto de gentes”. Ao se reunir com o príncipe português, foi recebido com outros de seus conterrâneos, que estavam a dar relatório dos bens trazidos da Ilha da Madeira e outras posses insulares. A conversa agradou muito o jovem Alvise pelas possibilidades de lucro d cvx os produtos a serem explorados:

“(…) Açucares, sangue de Drago [seiva da árvore dragoeira, usada na medicina], e outras cousas boas e uteis; dizendo que inda isto era nada em comparação de outras maiores, que o mesmo Senhor fazia: declarando-nos, como de certo tempo para cá, tinha feito navegar Mares nunca por ninguém navegados, e descoberto terras de diversas, e estranhas gentes, no meio das quaes se achavão cousas maravilhosas, e que todos os que têm estado naquellas partes, têm feito ganhos muito avultados com aquellagente; pois com hum soldo lucravão sete ou dez: e sobre isto disserão tantas, e tão grandes cousas, que não só me maravilharão, mas até me fizeram crescer o desejo de hir buscai-las; e perguntando se o dito Senhor deixaria fazer esta viagem a qualquer que quizesse em prebendei la, responderão-me que sim, cumprindo huma de duas condições, a saber, ou armar a Caravella á sua custa, e carregai la tambem de mercancia; e quem isto fizesse seria obrigado a pagar de volta, por uso e direito, ao dito Senhor o quarto de toda a carga, que importasse, sendo o resto seu: ou o Sr. Infante armaria a Caravella, a quem quizesse, pondo este da sua parte somente as mercadorias; e então de volta partirião por metade, tudo quanto trouxessem dos ditos Lugares (p. 6)<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> E mesmo nestes o caráter comercial das explorações é um ponto de destaque. Como ressaltai em minha dissertação, Odorico (e outros mendicantes) normalmente iniciam a descrição de um local com os produtos a serem explorados comercialmente, inclusive comentando sua cotação em comparação com os preços latinos. Não por acaso a narrativa deste frade é utilizada na península itálica como um guia comercial para os interessados na prática mercantil com o Extremo Oriente. FERRARI, 2014b, p. 59-60, 73 e p. 100-125.

<sup>235</sup> BARTLETT, 1996, pos. 5808-5813.

<sup>236</sup> Idem, pos. 5793.

<sup>237</sup> “(...) Zuchari & sangue de drago & altre bone cose utili: & che questo non era ninte arispecto ad altre mazor cose che dicto signor facea: dechiarandone como da certo esto tipo inqua haueua facto navigare mari: doue mai a altri forono nuigati: & discopro terra de diverse generatione stranie fra le quale se arrouvava cose amirande: & de quali che erano stati o quelle pre haueua facto fra qualla noua zente de fossi guada gn perche d un soldo ne faceua sette: & diexe & cerca: questo di ceuano tante & tante cose che me fece a mi

O trecho de Cadamosto repete uma fórmula aplicada na *Reconquista*, expansão do Sacro Império ao Leste e empreitadas levantinas: o uso de guerreiros, marinheiros e mercadores “livres”<sup>238</sup> na conquista de territórios. Nestas poucas linhas, vemos como duas opções simples são estendidas aos “exploradores”: o navegador usava sua própria nau, provisionando-a, mas mantendo três quartos de todas riquezas adquiridas; ou era provido de um navio do Infante alienado, mas teria que ceder metade de todos os lucros para o príncipe português (e entraria em dívida com este caso nada trouxesse).

Em sua decisão de participar da empreitada, Cadamosto nos revela mais das redes de relacionamento.

Por estes motivos, e vendo-me moço, e bem disposto para soffrer qualquer fadiga; desejoso de vêr mundo, e cousas que ninguém da nossa Nação ainda tivesse visto, esperando tambem conseguir honra e interesse; determinei de partir a todo o risco: e informando-me das mercadorias, e cousas que erão necessarias, vim à Galé [Portugal], aonde consignando a hum meu parente tudo o que tinha, trazido para ponente [Oeste]: comprei ali mesmo quanto me pareceo necessário para a minha viagem, e assim desembarquei em terra (*Navegações*, p. 30)<sup>239</sup>.

Aqui vemos como suas atividades como armadores, banqueiros, navegadores, marinheiros, mercenários, comerciantes, atravessadores e mesmo diplomatas (como Marco Polo evidencia no início de seu livro<sup>240</sup>) não apenas eram complementares, como

---

fra lo altri asai merauiglia: anzi me fe crescere el dissideri de uolergli andar: & dimandai sel questo signor ne laseria andar cadauno che neuolesse nauigar: igual risposte che si: fazendone d le due cose luna: che chi ne uoleua andar e armare la Carauella a sua spese & torui la merchadantia & tuto che de ritorno saria obligato apagar per dreto costume al Signor el quarto dogni cosa che quel portasse del dicti lochi & terra: & le tre fosse suste che ueramente el dicto Sgnor armeria lui la Carauella a chi uolesse andare a tute spese solo che metesse la mercadantia Epoi a ritorno partesseno”. *Navigazioni*, p. 20.

<sup>238</sup> Ou seja, não-juramentados diretamente a um senhor mediante comissão de vassalagem, dependência ou reconhecimento de “liberdades” ou suserania derivada, sendo motivada em grande parte pela remuneração e/ou influência.

<sup>239</sup> “Io veramente inteso tuto uendendomi zouene & bem disposto asostignir ogni fatiga desideroso de ueder del mondo & cosa che mai alcun d la nation nra non haueua uisto. Sperando mer per la mia andata douermi consegui honore & utili d liberai altuto do uerli andar & informationa de le mercahdantie e cose che me era necessarie me ne uini allagalia: & consegnai tute le cose mie hauea per pontente a uno mio parente: & comparai supra disse galie quello me parse esserne necessario per el mio nouo uiazo: & cosi dismontai im terra”. *Paesi*, cap. XIII. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f41.item.zoom> em 23/03/2019.

<sup>240</sup> O caráter de “propaganda” de Polo como um agente a ser contratado por magnatas é explicitado na introdução do livro, ao Rusticello de Pisa iniciar a narrativa voltado aos “Senhores, Imperadores e Reis, Duques e Marqueses, Condes, Cavaleiros e Burgueses”, oferecendo o veneziano como o maior conhecedor dos caminhos do mundo: “Pois eu faço você saber que desde que nosso Senhor Deus criou Adão nosso primeiro pai e Eva com suas mãos até o momento nunca foi cristão, sarraceno, nem pagão nem tártaro nem

tornavam os *fondacos* agentes um (se não o) centro para as relações exteriores de uma cidade. Portanto, não é estranho que falando com apenas um parente, o veneziano Cadamosto tenha conseguido vender em Portugal todas os artigos que revenderia em Flandres inicialmente, e provavelmente tenha sido beneficiado por um empréstimo para cobrir os custos iniciais de sua jornada. Notemos também que o veneziano tinha apenas 22 anos e pouca experiência marítima, até onde seu próprio relato atesta, e, ainda assim, assumiria o comando de uma nave (“uma Caravella do lote de cuarenta e cinco toneladas”) pertencente ao Infante para navegações oceânicas de exploração e prospecção de mercadorias<sup>241</sup>.

Ao investigarmos as razões para tamanhos riscos, entendemos por que Dom Henrique assumia este empreendimento. Como Fernández-Armesto expõe (talvez até com certo exagero<sup>242</sup>), o príncipe português acabou conhecido por “o Navegador” não por suas habilidades marítimas (teria feito apenas duas viagens marítimas curtas), mas cultivando a imagem de patrono das navegações a partir da propaganda divulgada por seus cronistas, especialmente Gomes Zurara. Como muitos príncipes de sua época, Dom Henrique era sedento pela fama. A “honra dos varões” (termo que é problematizado adiante, ao analisarmos as masculinidades) era uma moeda negociada através de crônicas históricas altamente laudatórias e tornava-se um capital que era usado nas relações entre dinastias. Seu cognome é mais uma criação de uma historiografia do séc. XIX sedenta por heróis fundadores e grandes nomes.

Isso aponta alguns motivos para o ciclo de gastos que Dom Henrique tomou para si: buscando “fazer honra”, o Infante vivia cercado de cavaleiros errantes, mercenários,

---

índio, nem homem de qualquer tipo que viu e soube ou perguntou tanto de as diferentes partes do mundo e das grandes maravilhas, tanto quanto isso disse que o Mestre Marco Polo procurou e conheceu, nem viajou através delas, nem teve tal habilidade de ver e entender; e mesmo do curso de sua vida pode ser entendido e julgado que este nobre cidadão é de excelente e boa compreensão, porque sempre foi altamente valorizado por todos os senhores e príncipes onde quer que fosse”. A apologia a Polo continua, afirmando que este esteve a serviço do papa e do grande khan – as duas maiores autoridades do mundo em sua época. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 3-4. MOULE; PELLIOU, vol. 1, 1938, p. 72.

<sup>241</sup> Paesi, cap. I. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f15.item.zoom> em 23/03/2019.

<sup>242</sup> Fernández-Armesto caracteriza Henrique como um príncipe que desejava ser rei, detentor de poucas posses, financiado primariamente pela produção de sabão e que pagava cronistas como um investimento, para saquear o “ouro que os antigos narravam”: “Henrique was, in his own way, driven by the pretensions proper to a *nouvel-arrivé*. His was a copybook case of a royal cadet with ideas above his station. Born a prince, he wished to be a king. Sprung from an impecunious and parvenu dynasty, he wanted the sort of wealth that control of the gold trade promised. To make up for the lack of ‘ancient riches’ that were thought, thanks to Aristotle, to constitute the essence of nobility, he saturated himself in the prevailing aristocratic ethos of the day, the ‘code’ of chivalry”. FERNÁNDEZ-ARMESTO, 1987, p. 185.

comandantes e nobres desterrados para suas eventuais conquistas, oferecendo participação de seus espólios – como fez para o veneziano de vinte e dois anos e sem experiência de comando naval. Como homens dependentes de sua reputação “varonil”, membros deste *entourage* se envolviam frequentemente em crimes violentos ao ficarem estacionados nas terras do Infante por muito tempo.

Ainda que as obras de louvor ao príncipe português tenham tido mais impacto na historiografia, a maioria da documentação que cita Dom Henrique diz respeito a perdões de crimes violentos (especialmente assassinato e estupro) dispensado ao grande número de “cavaleiros e capitães” que ele mantinha em seu serviço (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 1987, p. 189). Essa companhia estava a postos para trazer glória ao seu patrono, mas também dependia de butim e terras para manter-se.

Mas não era apenas as demandas de sua companhia e reputação que moviam estes investimentos:

Ao mesmo tempo, novas rotas para o ouro do Sudão foram procuradas. As rotas de Marco Polo se resumiam a seda e especiarias. Mesmo que a cristandade ocidental expressasse seu desejo de renovar ligações com o hipotético reino cristão do “Preste João” – em uma Etiópia mais imaginária do que real – e, mesmo que não houvesse demora em chegar a Túnis, Ceuta ou Sijilmasa, a encruzilhada das grandes rotas de caravanas da África, os viajantes ocidentais do século XIV, cada vez menos atraídos pela exploração a leste, procuravam agora especificamente o acesso direto à terra do ouro. O grande viajante Ibn Battuta forjou essas rotas quando saiu de Marrakesh, em 1352, para sua longa jornada pela África, que o levou a Timbuktu, Gao, no Mali, e Agadez. Ele explorou o Maciço Ahaggar [cadeia de montanhas na atual Argélia] no Saara e depois atravessou o deserto pela segunda vez para chegar para Sijilmasa e, finalmente, em Fez, onde registrou cuidadosamente suas lembranças, mas não sem enfeitá-las bastante.

Ibn Battuta alimentou a imaginação de gerações de viajantes, mas não encontrou uma rota rápida para o ouro do Sudão. Empresários ocidentais não ficaram satisfeitos em saber que o ouro existia em abundância entre as populações visitadas pelas grandes caravanas. O que eles queriam era colocar as mãos no ouro, em grandes quantidades e pelo menor preço. Ocorreu-lhes então explorar as rotas marítimas, bordejando a costa africana. A descoberta das Ilhas Canárias, da Madeira, Cabo Branco e Cabo Verde na Europa deveu-se às explorações de genoveses, normandos e espanhóis. Em 1445, Dinis Diaz descobriu a foz do Senegal. Ca da Mosto viajou pelo mesmo rio dez anos depois, antes de explorar a Gâmbia<sup>243</sup>.

---

<sup>243</sup> “On cherche dans le même temps nouvelles routes vers l’or du et des épices. Même si la Chrétienté occidentale évoque à l’occasion son désir de nouer des relations avec l’hypothétique royaume chrétien du « Prêtre Jean »-peut-être une Ethiopie plus légendaire que réelle et même si l’on n’a pas attendu pour aller jusqu’à Tunis, Ceuta ou Sijilmasa à l’aboutissement des grandes routes caravanières de l’Afrique, c’est bien un accès direct au pays de l’or que cherchent soudain, à partir du xiv siècle, des voyageurs occidentaux de moins en moins tentés par les expéditions orientales. Ibn Battuta leur ouvre la route, qui quitte en 1352 Marrakech pour un Soudan. Les routes de Marco Polo étaient celles de la soie long périple africain qui le conduit à Tombouctou, à Gao, à Agadès. Il parcourt le Hoggar. Il franchit une nouvelle fois le désert et

Vemos aqui como o consórcio entre governantes e mercadores se manteve e mesmo se aprofundou nos dois séculos finais da Idade Média latina, prometendo um cenário de riquezas<sup>244</sup> e ainda mais posses para as coroas. Os artigos desejados continuavam sendo aqueles relacionados à distinção, mas neste momento um sistema mais desenvolvido de cooperação mercantil, política e territorial passava a ser aplicado. As bases do imaginário latino alimentavam os novos símbolos que se desenvolviam nestas instituições, e suas experiências orientais alimentavam sua continuidade.

A latinidade não era uma designação clara, delimitada por aqueles que nasceram em uma área, ou mesmo por aderentes a determinado credo. O “nome cristão” como identidade social era evocado nos escritos de forma quase tão diversa quanto os interesses de seus enunciadores. Relacionando as origens pagãs (especialmente as culturas grega, romana e franca) com as estruturas de um clero interessado na obediência aos seus quadros e com os interesses de governantes locais, esta identidade passou a ser frequentemente evocada ao fazer frente com a alteridade clivada para com o Inimigo muçulmano nas Cruzadas.

Esta designação coletiva se afirmava como unidade pela fé vivia na tensão entre o pretenso universalismo do cristianismo e as centenas diferentes culturas que abrigava em suas fileiras. Mesmo tendo surgido de um culto perseguido e escravizado, os cristãos latinos mantiveram a escravatura especialmente por ser uma prática recorrente entre as sociedades que resultaram na latinidade, e suas racionalizações se amparavam mais no recurso de autoridades antigas pagãs que na tradição bíblica. A manutenção da escravização também na desumanização do Outro, colocando as alegadas “necessidades” da alma e da própria sociedade sobre a vontade de grupos externos ao credo latino. Desempenhando papéis de forma muito diversa de acordo com a região, gênero e

---

regagne enfin Sijilmasa, puis Fès où il entreprend de consigner soigneusement ses souvenirs, non sans les améliorer quelque peu.

“Ibn Batuta nourrira l’imagination de générations de voyageurs, mais il n’a pas trouvé la route rapide vers l’or du Soudan. Les hommes d’affaires occidentaux, eux, ne se soucient pas de savoir que l’on trouve l’or à profusion parmi les populations que rencontrent les grandes caravanes. Ils veulent se procurer l’or, en quantité et à moindre prix. L’idée vient naturellement d’explorer, au long des côtes d’Afrique, la voie maritime. Grâce aux Génois, aux Normands, aux Espagnols, l’Europe y gagnera de découvrir les Canaries, Madère, le cap Blanc, le cap Vert. Dinis Dias découvrit en 1445 l’embouchure du Sénégal. Ça da Mosto remonte le fleuve dix ans plus tard, avant d’explorer la Gambie”. FAVIER, 1987, p. 1847-185.

<sup>244</sup> Até espirituais, pela migração do Preste João para o Sul africano, como o próximo capítulo demonstra.

objetivos de seus captores, os escravizados pelos latinos medievais devem ser entendidos em sua pluralidade, não como “antecedentes” do escravismo moderno.

Finalmente, a busca pela diferenciação interna patrocina um mercado de bens de luxo “exóticos”, favorecendo a expansão da latinidade. Aliados às diferentes coroas, mercadores agiram como “agentes livres” de vários reinos, ao mesmo tempo em que estruturavam suas redes comerciais e respondiam a uma demanda que se manteve mesmo com a crise demográfica gerada pela peste e fome. Estas desgraças também possibilitaram um maior deslocamento espacial dos grupos mais pobres no interior do espaço latino, além de acentuarem a demanda por escravizados e a centralização do poder pelos mandatários das potências latinas.

O próximo capítulo foca nos meios que as narrativas por estas buscas ganhavam novos contornos na negociação constante entre o presenciado e o arsenal representativo disponível. Além das injunções do real sobre o imaginado, havia demandas do público-alvo a serem atendidas e dos redatores destes relatos, que, ao se valerem de desejos e temores correntes na latinidade, demonstravam as modificações na visão do Outro distante e seu espaço.

## Capítulo 2 – Narrar o desconhecido pelo conhecido

- Um diabo! - gritei, e pouco faltou para me cair a candeia enquanto me voltava de repente e me refugiava nos braços de Guilherme.

Este tirou-me a candeia das mãos e, afastando-me, avançou com uma decisão que me pareceu sublime. Também ele viu qualquer coisa, porque recuou bruscamente. Depois avançou de novo e levantou a candeia. Desatou a rir.

- Verdadeiramente engenhoso. Um espelho!

- Um espelho?

- Sim, meu valente guerreiro. Lançaste-te com tanta coragem sobre um inimigo verdadeiro, a pouco no *scriptorium*, e agora assustas-te diante da tua imagem. Um espelho que te devolve a tua imagem aumentada e deformada.

Tomou-me pela mão e conduziu-me diante da parede fronteira à entrada da sala. Numa placa de vidro ondulada, agora que a candeia a iluminava mais de perto, vi as nossas duas imagens, grotescamente deformadas, que mudava nossa forma e altura conforme nos aproximávamos ou nos afastávamos dele Umberto Eco, *O nome da Rosa*, p.167-168.

Delimitar e classificar as formas literárias da Idade Média latina é uma tarefa de difícil resolução, e é questionável se existem meios ou mesmo necessidade para este esforço. Em uma época que a escrita era rara, usualmente ligada à religião, com seus produtores advindos de uma gama limitada de formações, os modelos, diretrizes e limites das formas se confundiam. Contrário ao nosso paradigma de divisão e superespecialização, a distinção entre os campos do saber e da literatura no medievo mediterrâneo não satisfazem as ambições metodológicas dos estudiosos contemporâneos, que frequentemente desenvolvem técnicas de pesquisa ou mesmo uma lista de verificações (*checklist*) a ser comparada com as obras, o que considero um instrumento analítico no mínimo frustrante ao aplicarmos às fontes.

Entre um exercício de compreensão por meio de definições externas e a teleologia existe uma fronteira muito tênue<sup>245</sup>. Como comentei na introdução, a agência historiográfica depende em certa medida desta projeção teleológica para a elaboração de seus problemas de pesquisa, pois, sem o “prognóstico sob encomenda” não é possível pensar a viabilidade da pesquisa. Mas é comum vermos este limite sendo ultrapassado ao encontramos trabalhos que impõem categorias estranhas especialmente àquelas que não

---

<sup>245</sup> “Procurar não cair na armadilha do objecto pré-construído não é fácil, na medida em que se trata, por definição, de um objecto que me interessa, sem que eu conheça claramente o princípio verdadeiro desse ‘interesse’”. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 30.



possuem o compromisso com a temporalidade e especificidade social em que foi produzida, como alguns estudos filosóficos, literários, políticos etc. – o que não significa que estes campos nunca tenham tal empenho, existem trabalhos excelentes neste sentido<sup>246</sup>.

Para estes campos, tal especificidade é secundária frente seus objetivos – o que é compreensível dentro de suas próprias diretrizes. Mas para a historiografia esta particularidade constitui um dos principais compromissos de pesquisa. Ao mesmo tempo, o estudo do passado é em grande parte um processo de mediação ou tradução; não basta ao pesquisador adentrar no universo mental de sua fonte se não consegue transmitir sua validade e conteúdo à sociedade em que ele próprio está inserido; trata-se da adequação constante de uma linguagem esquivada às categorias estranhas, de forma a torna-la não apenas compreensível, mas útil. Como Bernard Chevalier sintetiza: “Este é o paradoxo do historiador: ser obrigado a se fazer entender utilizando conceitos de seus contemporâneos, enquanto constantemente lembra que eles são estranhos ao passado que explora”<sup>247</sup>.

Este capítulo debate as necessidades, possibilidades e referenciais dos relatos de viagens para comunicar à sua recepção algo até então inimaginável. Na primeira etapa, procuro debater o que é um “relato de viagem”, que circunstâncias se colocam na elaboração dos primeiros documentos aqui trabalhados e como isso modificou a confiança de seus leitores e ouvintes em seus narradores.

O segundo subcapítulo trata de como Alexandre Magno e os povos de Gog e Magog se tornaram de tradições narrativas muito apartadas a inimigos em um embate que leva às portas do Apocalipse. Através do pensamento helênico, hebraico e entre os primeiros autores do cristianismo latino, estabeleço como o legado de povos “bárbaros” a cavalo se identifica com as passagens bíblicas sobre a Revelação e suas identificações com determinados povos como arautos do Segundo Advento.

---

<sup>246</sup> Nos estudos da Idade Média latina, diversos autores de outras áreas além da História realizaram pesquisas que possuem um compromisso maior com a temporalidade da época e seu universo mental que, em grande parte, superou muitos dos esforços historiográficos. Exemplos: Umberto Eco (semiólogo), Philippe Ariès (agrônomo), Agostino Paravicini Bagliani (codicólogo), Paul Meyer (linguista) e Stephen Greenblatt (crítico literário).

<sup>247</sup> “Car c'est le paradoxe de l'historien que d'être obligé pour se faire entendre d'utiliser les concepts de ses contemporains, tout en ne cessant de rappeler qu'ils sont étrangers au passé qu'il explore”. CHEVALIER, Bernard. “Introduction: Espace vécu, mesure, imagine”. In: **Cahiers de Recherches Médiévales**, n° 3, 1997, pp. 7-16, p. 9. Disponível em <http://crm.revues.org/2448> em 12/03/2019.

Em seguida, dou continuidade às reflexões do capítulo anterior sobre o imaginário dos latinos sobre outros cristãos, verificando como as fontes relatam seus encontros com estes “cismáticos” em territórios distantes, o que esperam deles, e de que forma eles se enquadram nos desejos dos narradores. A própria definição do que é ou não o cristianismo era abalada quando os viajantes se deparavam (ou criavam) com povos que não compartilhavam de sua fé, mas eram interpretados pelos narradores como se seguissem princípios cristológicos.

Por último, verifico como os encontros dos latinos com povos de locais muito distantes alterou suas expectativas mais idílicas, o reino do Preste João e o Paraíso Terrestre. Como estes dois territórios são negados, reforçados ou deslocados sendo modificados conforme as intensas dinâmicas interculturais do período em que se desenvolvem e como a convivência com aqueles que até então eram apenas imaginados (quando muito) fez com que muitas esperanças desfeitas se tornassem categorias que se sobrepuseram às experiências do encontro com o Outro.

## 2.1 – Relatar uma viagem e acreditar em um relato

A primeira pergunta que se pode fazer ao investigar relatos de viagens é: o que é um relato de viagem? Como em quase toda área das humanidades, mesmo questões simples como esta podem apresentar respostas múltiplas.

Diferentemente do que fiz em minha dissertação (FERRARI, 2014b, p. 43-79), quando usei os conceitos de Michèle Guéret-Laferté<sup>248</sup> para me amparar, proponho aqui uma versão mais simples e aberta, sem as subdivisões estabelecidas pela historiadora francesa. Considero um “relato de viagem” uma obra que narra um trajeto percorrido no espaço por um viajante, que é o protagonista da obra; ele descreve as terras, pessoas e eventos vistos ou que lhe foram informados diretamente ou por meio de um amanuense<sup>249</sup>;

---

<sup>248</sup> GUÉRET-LAFERTÉ, Michèle. **Sur les Routes de L’Empire Mongol: Ordre et rethorique des relations de Voyage aux XIIIe et XIVe siècles**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1994.

<sup>249</sup> “Amanuense” é a pessoa que registra por meio escrito uma fala ou que copia documento. Quase sempre ele equivale a “copista” ou “escriba”, dependendo do suporte de onde baseia suas letras. Pressupõe-se que o amanuense irá apenas registrar o que lhe é informado, sem inserir informações próprias, ainda que desconheça algum caso entre os relatos de viagens que esta isenção ocorra de fato (FERRARI, 2014b, p. 52-62). Quando registrado a partir de um depoimento oral, era comum que os amanuenses primeiro registrassem primeiro em *notas tironianas* (um sistema de escrita em código rápido, como nossa taquigrafia), passando para o idioma desejado em seguida – o que potencializava as distorções do texto.

estabelecendo uma relação de confiança com sua recepção, normalmente reforçados através de um voto de veracidade registrado no início da obra (*incipit*) e confirmado no fim da mesma (*explicit* ou *protestatio*). Na Idade Média latina, alguns outros elementos são muito frequentes ou quase obrigatórios, como a confirmação da fé do protagonista de forma declarada e/ou em suas ações, a pouca atenção narrativa para o retorno do viajante, uma escala crescente de maravilhas e do uso de figuras topológicas e/ou autoridades reconhecidas como forma referencial para a compreensão de seu público e a manutenção da confiança em suas palavras.

Isso significa que *toda* forma de relato de viagem ou mapa na Idade Média era dependente da narrativa do trajeto, ou que os medievais simplesmente não tinham capacidade de articular mapas mentais do espaço? Não, e inclusive o primeiro livro de viagem para o Extremo Oriente, o *Historia Tartarorum/Ystoria Mongolorum* de João de Pian Carpine (1246), foi composto no que Michel de Certeau (1990, p. 203-204) chama de *mapa*<sup>250</sup>. Este modelo estabelece um nexo de tópicos e lugares referentes unicamente entre si, seja como forma referencial-espacial (“o banheiro fica entre o quarto e a sala”), ou descritiva (“as regras do xadrez estabelecem que o peão pode andar uma casa à frente, o bispo só pode andar em diagonal”). A obra deste franciscano é clara e bem organizada em suas sucessões espaciais<sup>251</sup>, e na descrição física e comportamental dos mongóis<sup>252</sup>, e ele mesmo raramente “aparece” nos quadros que apresenta no texto.

Mas o fato deste modelo de exposição ser pensável para a criação literária entre latinos não significa que fosse preferido, e mesmo o leitor moderno acaba precisando de muita concentração para se debruçar sobre seu livro; me expressando de forma muito pouco científica, o *Historia Mongolorum* é “chato”. Os latinos medievais indicam concordar com essa opinião; como Michelle Guéret-Laferté (1994) demonstra a partir das reutilizações de diversas obras de viagens da latinidade, a ausência de um percurso

---

<sup>250</sup> Não confundir aqui com suporte físico “mapa”, de uma representação pictórica do espaço segundo convenções elaborada sobre uma superfície. Como manifestei na introdução, meus usos de itálico na redação da tese remetem a conceitos que escapam ao entendimento usual destas palavras.

<sup>251</sup> “Terrarum nomina quas vicerunt sunt hæc. Kitai, Naymani, Solangi, Kara Kytai, siue nigri Kytai, Comania, Tumat, Voyrat, Caraniti, Huyur, Soboal, Merkiti, Meniti, Baryhryur, Gosmit, Saraceni, Bisermini, Turcomani, Byleri, magna Bulgaria, Baschare, magna Hungaria, Kergis, Colona, Thorati, Buritabeth, Parossiti, Sassi, Iacobiti, Alani, siue Assi, Obesi siue Georgiani, Nestoriani, Armeni, Cangiti, Comani Brutachi, qui sunt Iudæi, Mordui, Torci, Gazari, Samogedi, Perses, Thoas, India minor siue Æthiopia”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 707.

<sup>252</sup> Como a organização e títulos dos capítulos explicita: II – *De formis Tartaroruni, de coniugio, vestibis et habitaculis eorum*; III – *De cultu & de hijs quæ credunt, & de diuinationibus & ritu funeris eorum, & de purgationibus suorum peccatorum*; IV – *De consuetudinibus*; etc.

narrativo tendia a fazer com que uma obra fosse ignorada, como ocorreu com João de Pian Carpine. Ao transmitir sua viagem em forma de tópicos descritivos isolados, seu relato não chamava a atenção do público – pior que isso, as viagens do franciscano eram constantemente desacreditadas por sua audiência.

Para evitar o descrédito, João de Pian Carpine posteriormente adicionou aos oito capítulos originais de seu relato um nono, exclusivamente voltado à narração do itinerário que tomou (“*Qualiter ab illo itinere redierunt*”). Além de arrolar uma série de testemunhas na tentativa de afastar quaisquer dúvidas quanto sua veracidade, registra também que “é muita crueldade chamar de mentiroso um homem bom que [apenas] queria informar aquilo que viu ou ouviu de fontes fidedignas”<sup>253</sup>.

Os relatos posteriores ao de João de Pian Carpini preferiram seguir a forma de *itinerário*, com exceção das passagens em seus livros em que descrevem locais em que não estiveram, mas reproduzem por terem se informado através de “fontes fidedignas”<sup>254</sup>. Outra característica medieval que favorecia a tendência à forma narrativa de trajeto é o aspecto vocal destes escritos (FERRARI, 2014b, p. 57-61), o que também influencia muito nas divisões entre capítulos, separados pela cadência imposta para cada “cena” que encerra as unidades escolhidas como “lugares” nos relatos, antes do narrador nos transportar mimeticamente para a próxima região visitada.

Em contraposição ao *mapa*, Certeau chama este tipo de referencial de *trajeto*, pois faz com que a recepção imagine uma ação narrada. Este modelo não se resume à narrativa, o *trajeto* também pode ser referencial. Como analisado adiante, um *mapa* indicaria uma “montagem” do espaço com pontos relativos apenas entre si, como João de Pian Carpide faz ao descrever o local que visitou: “Essa terra se situa naquela parte do Leste em que o Oriente, como cremos, se liga com o Norte. A Leste está a terra dos kitai e dos solangos, ao Sul a terra dos sarracenos, entre o Ocidente e o Sul, dos huiros”<sup>255</sup>. Já o *trajeto* projeta

---

<sup>253</sup> “Sed si aliqua scribimus propter noticiam legentium que in vestris pertibus nesciuntur non debetis propter hoc nos appellare mendaces quia vobis referimus illaque ipsi vidimus vel ab aliis pro certo audivimus quos esse credimus fide dignus. Immo est valde crudele ut homo propter bonum quod facit ab aliis infametur”. *Incipit do Ystoria Mongolorum* (introdução do adendo da segunda versão) *Sinica Franciscana*, p. 28.

<sup>254</sup> Jordanus é um exemplo do uso do modelo descritivo em “mapa” quando escreve sobre a África, como veremos.

<sup>255</sup> “Terra quidem prædicta est in ea parte posita orientis in qua oriens sicut credimus conjungitur aquiloni. Ab oriente autem est terra posita kitaorum et etiam Solangorum, a meride terra Sarracenorum; inter occidentem et meridiem terra est posita Huinorum”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 607.

a ação de chegar ao local na imaginação de sua recepção, como Odorico faz nesta passagem: “Partindo deste território e navegando ao Sul pelo Mar Oceano, encontrei muitas ilhas e terras, entre as quais a que lhes contarei é a de Nicoveran”<sup>256</sup>. Uma vez que grande parte destas obras foram ditadas para amanuenses e escribas, é natural que os textos carreguem muitos indícios de oralidade, entre eles a preferência pela narração das experiências sobre as descrições dos lugares através do *trajeto*<sup>257</sup>.

Ainda que o meio dos *mapas* fosse a forma referencial favorita pelos escolásticos, juristas e teólogos<sup>258</sup> ao se referirem ao espaço físico, seus fenômenos e qualidades (especialmente em obras como *Speculum* e *Imago*), a situação narrativa<sup>259</sup> de um relato de viagem é muito diferente: todos os *lances* do narrador dependem que o receptor *acredite* no que está lendo, enquanto que os escritos doutrinários ou expositivos podem ser testados, aprovados ou refutados por meio de argumentos.

Determinar no que uma audiência acredita ou não é muito difícil, especialmente quando estamos falando de remontar um horizonte de expectativa<sup>260</sup> que nos antecede em

---

<sup>256</sup> “De ista contrata recedens et navigans per mare Oceanum versus meridiem reperi multas insulas et contratas. Quarum una est quæ vocatur Sacimeram”. YULE, 1913, vol. 2, p. 304-305.

<sup>257</sup> A narrativa de Marco Polo é uma das mais marcadas pela oralidade, que chega a transparecer até na estrutura dos capítulos. Não é raro que uma parte de seu livro introduza um local, para em seguida mudar de ideia e narre sobre outro, encerrando capítulos com uma ou duas frases. Exemplo: [Início de capítulo] “E nesse Estreito, seguindo em direção ao Grande Mar, no lado ocidental, há uma montanha chamada Faro – Mas agora que começamos o assunto do Grande Mar, mudamos de ideia sobre registrar isso, porque tanta gente já sabe sobre isso, então não vamos colocar em nossa descrição e seguiremos para outras coisas, e lhes contaremos sobre os Tártaros do Poente, e o senhor que reina sobre eles” [Fim do capítulo]”. Original: “Cor la bouche de l’entrer dou mer Greignor dans les dou ponent ha une montagne qui est appele le Far – e depuis qe noz avanames commenciés dou mer Greignor, si nos en pentimes de metre en scrit, por ce qe maintes jens le seivente apertement, e por ce en laron atant et comencaron de autres cousses et vos diren des Tartars dou Ponent, des seignor qe reignent”. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 753. Passagem original disponível em <https://archive.org/details/LeLivreDeMarcoPoloPauthierVol2/p753> em 23/03/2019.

<sup>258</sup> FERRARI, 2014b, p. 151-180.

<sup>259</sup> Segundo Guéret-Laferté, a “situação narrativa” é a maneira com que o texto envolve o narrador e seu destinatário (real ou virtual). GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 113-114.

<sup>260</sup> O conceito de “horizonte de expectativa” foi elaborado pelo crítico literário alemão Hans Robert Jauss como uma forma de compreender a dialética da recepção dos textos. Segundo Jauss, os leitores se aproximam de um dado livro baseados em suas experiências e leituras prévias de obras que acreditam estar relacionadas com a que irão ler. Assim, a recepção atribui valor ao texto antes mesmo de abrir a primeira página; mas conforme a leitura na obra que tem em mãos ocorre, esse receptor vai modificando sua expectativa para as próximas obras que vai identificar com este mesmo gênero literário; Portanto, o juízo do novo conteúdo é ao mesmo tempo modificado pelas expectativas que tinha, e se torna modificador das possibilidades de leitura futura. JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994, pp.27-30. Acredito que a dinâmica proposta por Jauss também é aplicável às viagens (como fenômeno, não como literatura); por exemplo, se planejarmos uma viagem ao leste europeu, temos um horizonte de expectativa de encontrarmos cidades históricas bem mantidas. O trajeto empreendido e sua vivência irá mudar ou não nosso conceito de “leste europeu”. Isso faz com que os relatos de viagens sejam perpassados por ao menos por duas expectativas: a do viajante, que tem sua imagem de África ou Ásia modificada durante a viagem, e da recepção, que irá se aproximar das produções literárias

centenas de anos, como as décadas da História da Leitura podem afirmar<sup>261</sup>. Mas estes objetivos estão além da proposta da tese; o que interessa ao atual problema de pesquisa é como os narradores dos relatos agem de forma a oferecer as obras derivadas de suas viagens como críveis à recepção, não se foram efetivos ou não. Isso pode ser encontrado a partir dos elementos em comum que os autores reforçam como forma de atestar ao seu público que realmente estiveram *lá*.

Carl Thompson percebe que as narrativas de viagens existem quase há tanto tempo quando a própria literatura, e, por vezes, é mais fácil definir este gênero pelo que ele *não* é, ainda assim com dificuldade<sup>262</sup>. A experiência de João de Pian Carpine demonstra como um professor universitário culto tinha dificuldades em ganhar credibilidade ante a um público maior – ou talvez justamente por estar acostumado com a recepção apenas em seu meio.

O fim do século XIII foi um período em que os relatos de viagens para locais distantes ainda testavam formas narrativas para expor o que foi presenciado. Na maioria das vezes, a elaboração da narrativa escrita não era o objetivo do viajante, mas agia como ferramenta para superar uma dificuldade: João de Pian Carpine escreveu sua *Historia* para que parassem de lhe fazer contar sobre sua jornada em cada local que aparecia. Guilherme de Rubruck registra seu *Itinerarium* porque seu superior em São João do Acre não permitiu que deixasse de lecionar para se apresentar ao rei Luís IX<sup>263</sup>. Duas das três cartas de João de Montecorvino não são relatos, mas relatórios para uma estrutura institucional

---

destas viagens. Reinhart Koselleck trabalha com um conceito de mesmo nome para investigar a experiência histórica, mas suas contribuições neste sentido não são o foco da presente investigação.

<sup>261</sup> Sintetizo os pontos principais destes estudos históricos e da estética da recepção relevantes para o estudo de relatos de viagens em FERRARI, 2014b, p. 20-30.

<sup>262</sup> Thompson mostra como os textos fundamentais das tradições literárias de diversos lugares do mundo em um momento ou outro narram uma viagem – quando o texto inteiro não representa uma jornada, como a Odisseia. THOMPSON, Carl. *Travel Writing*. New York: Routledge, 2011.

<sup>263</sup> “O Ministro determinou que eu lecionasse em Acon, não permitindo que eu fosse até vós, mas que vos escrevesse o que quisesse e remetesse pelo portador dos presentes. Não ousando, porém, opor-me à obediência, fiz como pude e sabia. (...) Com satisfação veria a vós e alguns amigos espirituais que tenho em vosso reino; por isso, se não for contrário à vossa majestade, gostaria de suplicar-vos que escrevêsseis ao Ministro, a fim de permitir que eu vá até vós, que em breve retomareis à Terra Santa”. Original: “Et diffinivit minister quod legerem Achon, non permittens ne venire ad vos, precipiens ut scriberem vobis ea que vellem per latorem presentium. Ego autem non audeus reniti contra obedienciam, feci prout potui et scivi (...) Libenter viderem vos, quosdam amicos speciales quos habeo in regno vestro: unde si non esset contrarium, vestre majestati, vellem supplicare vobis quatinus scriberetis ministro ut dimitteret me venire ad vos, ad Terrain Sanctam in brevi reversurum”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 393-394.

maior, e a restante constitui observações específicas aparentemente respondendo dúvidas de um confrade.

Marco Polo parece ser a grande exceção do século XIII. No século de composição da obra e nos primeiros anos do seguinte, seu livro foi mais recepcionado como uma literatura de aventuras com pouco embasamento na realidade, elaboradas por um mentiroso (de onde o apelido *Milione* como forma de escárnio à grandiloquência do conteúdo)<sup>264</sup>, demonstrando o pouco sucesso dos propósitos iniciais de seus dois autores e escondendo a viagem que deu origem a ele. Se levarmos em consideração o objetivo expresso no título do livro, o *Devisement du Monde* foi pensado por Rusticello como uma descrição do mundo, não uma narrativa com um protagonista ativo. Entretanto, a interferência da memória, a expressão oral e a veia narrativa do escritor pisano fazem Polo surgir como um protagonista quase accidental.

Como comentei em outra pesquisa (FERRARI, 2014b, p. 53-56), ao contrário de outros amanuenses, Rusticello busca maravilhas e ele mesmo se deixa maravilhar pelas histórias de Polo, e acaba não “podando” a fala do mercador e o direcionando para manter o texto na proposta inicial<sup>265</sup>. O veneziano frequentemente se perde entre a veia cavalheiresca de Rusticello de Pisa e a cadência de um jogral oralizado vindo das constantes intromissões. Essa oralidade poderia em um primeiro momento aproximar o narrador do receptor, mas não é o caso: o *Devisement* traz poucas ações realizadas por seu protagonista nos espaços referidos – sendo fiel ao seu título, Polo e Rusticello fazem uma “descrição do mundo”; a aproximação ocorre mais entre o viajante e seu escriba que

---

<sup>264</sup> GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 113.

<sup>265</sup> Ibn Djuzay, que escreveu o livro de Ibn Battouta, frequentemente modifica o relato de seu viajante neste sentido. As modificações do amanuense se justificam. No início da obra, Djuzay não apenas diz que modificou algumas partes, mas atesta ser sua obrigação de um bom escriba e como súdito de Abou Abd Allah, senhor dos dois: ““(…) Cet ordre lui a été transmis de réunir l'es mor ceaux qu'avait dictés sur ces matières le cheikh Abou Abd Allah, dans une composition qui en renfermât tous les avan tages et qui rendît parfaitement claires les idées qu'il avait en vue. Il lui fut recommandé de donner ses soins à la cor rection et à l'élégance du style, de s'appliquer à le rendre clair et intelligible, afin qu'on pût jouir de ces raretés, et qu'on tirât un grand profit de cette perle, lorsqu'elle aurait été extraite de sa coquille. L'esclave susmentionné se conforma promptement à ce qui lui avait été prescrit, et se plongea dans cette vaste entreprise, afin d'en sortir, avec l'assistance de Dieu, après avoir accompli les intentions du prince à cet égard”. Ibdn Battouta; SANGUINETTI, Beniamino Raffaello (trad. ed.). **Voyages d'Ibn Batoutah**. Paris: Impr. Impériale, 1854, p. 10. Disponível no endereço [https://archive.org/details/rihla\\_batuta\\_1858/page/n9](https://archive.org/details/rihla_batuta_1858/page/n9) em 23/03/2019. Para uma lista das interferências de Battouta na narrativa, veja YULE, Henry; CORDIER, Henri. **Cathay and the Way Thither: being a collection of medieval notices of China**, vol. 4. London: Hakluyt Society, 1866, p. 40-41. Disponível no endereço <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.47865/page/n55> em 23/03/2019.

com seu público<sup>266</sup>. Portanto, a figura de Marco Polo como *protagonista* se apaga frente à do *narrador*.

Tanto no caso do descrédito da primeira redação de João de Pian Carpine, quanto na pouca aceitação do *Devisement* como testemunho de uma viagem que realmente aconteceu, existe um elemento que denuncia o motivo da pouca aceitação do público. A “voz” dos narradores só surge “contrabandeada” no texto; não há uma pessoa que imaginemos contando aquela história para nós (mesmo porque o objetivo inicial dos dois não era contar uma história). Sendo uma narrativa “descarnada”, não há também em quem acreditar e mesmo a quem culpar pelas mentiras contadas, como Michelle Guéret-Laferté lembra.

Como Sócrates explicou em *Fedro*, as palavras escritas são diferentes das palavras faladas, pois estas [primeiras] são desconectadas de sua fonte, sem que o autor esteja constantemente presente para assumir sua paternidade. Nossos textos, que têm como principal característica oferecer conteúdo sobre terras distantes, devem fazer mais que provar: a narrativa da viagem é um anexo que tem como papel principal garantir a autenticidade daquilo que é relatado, requisitando o compromisso da própria fala do autor. (...) A situação particular do caso de João de Pian Carpine [e, neste sentido, de Polo também] nos permite perceber que a principal função de um relato de viagem é de colocar em evidência seu estatuto paradoxal de um fragmento separado de algo inseparável<sup>267</sup>.

Os casos de João de Pian Carpine e Polo demonstram como a relação entre voz, autoria, verdade e escrita não é tão simples como se pode imaginar. Na ausência do enunciador do relato em frente de sua recepção (e, portanto, não apto a ser interpelado por ela), ele deve se tornar imaginável para seu leitor/ouvinte. Só depois de satisfeito esse

---

<sup>266</sup> Um caso ilustrativo da oralidade como proximidade exclusiva entre amanuense e narrador sentido pode ser visto em Odorico. No fim do capítulo 23 do *Relatio*, o texto afirma que o viajante viu tartarugas “com cascos maiores que os domos da igreja de Santo Antônio de Pádua” (“In eadem etiam contrata vidi unam testitudinem majorem quam esset revolutio trulli ecclesie sancti Antonii de Padua”, YULE, 1913, vol. 2, p. 304). Este trecho provavelmente foi resultado de um diálogo nos moldes de: “Ah, lembrei que vi uma tartaruga enorme” (e de fato parece uma adição à parte no documento, sem ter muita conexão com o resto do capítulo); “De que tamanho? Do tamanho do domo de nossa Igreja?”, pergunta seu amanuense; “Maior”, responde Odorico. No caso, o amanuense e/ou o narrador se valerem de uma escala física imediatamente disponível para fazer uma referência de algo distante – ignorando inclusive que muitos de seus futuros leitores não saberiam o tamanho do domo usado como referência entre os dois.

<sup>267</sup> “Socrate expliquait déjà dans le Phèdre que les paroles écrites, à la différence des paroles prononcées, se trouvent détachées de leur source, sans que leur auteur soit présent pour en assumer à tout moment la paternité. Nos textes avant pour caractéristique principale d’offrir un contenu des contrées lointaines, ont, plus encore que preuves: le récit de voyage qui leur est annexé a pour premier rôle de garantir l’authenticité de ce qui a été rapporté, en engageant la parole même de l’auteur. (...) La situation particulière de la relation de Plan Carpin a donc permis de dégager la première fonction du récit de voyage et de mettre en évidence son statut paradoxal de pièce séparée-non séparable”. GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 31-32.



requisito um texto passa a poder dar subsídios por escrito para o recebimento das informações de terras muito distantes – ou seja (e peço perdão pela repetição), um texto deve “fazer esquecer” que é um texto para ser efetivo como texto.

Este “desvio pessoal-narrativo para a funcionalidade” é perceptível nos relatos dos séculos posteriores, como o *Relatio* de Odorico de Pordenone<sup>268</sup>, as *Viagens* de Jean de Mandeville<sup>269</sup>, o *Itinerarius* de Wite de Hesse (apresentado em seguida) e as *Navegationi* de Cadamosto. Com exceção deste último<sup>270</sup>, tais textos foram “sucesso de público” em suas épocas; ou seja, foram citados por obras posteriores e expressivamente copiados.

Essa quase dependência da experiência ou da vivência da ação narrada no imaginário de sua audiência (“eu ouço outro fazendo, me imagino fazendo”) é fundamental para o estabelecimento na credibilidade, e autores habilidosos como o criador de Mandeville percebe. O autor desconhecido do personagem elabora uma obra que tem muito mais sucesso que a de Polo ou de Guilherme de Rubruck em reunir em um só texto diversas informações com verossimilhança. Seu livro pode ser lido como um “atlas” (ainda que o termo tenha sido cunhado apenas a partir do séc. XVI) ou uma enciclopédia na forma de percurso. As descrições das cidades, as maravilhas das ilhas, e mesmo as histórias, profecias e as propriedades das pedras mágicas que encontra – todos estes elementos são dependentes das ações do viajante. A narrativa e as ações do protagonista dão o tom de todas as informações contidas no livro, inclusive se sobrepondo aos espaços descritos para manter o fio-condutor “biográfico” com o qual sua plateia se identifica.

Vejamos como a profecia do Anticristo dá lugar a terra dos hipopótamos subitamente para atender ao trajeto proposto:

---

<sup>268</sup> Sobre a popularidade de Odorico, veja GUÉRET-LAFERTÉ, 1994, p. 72-74; FERRARI, 2014b, cap. 4 e 5; e especialmente o monumental levantamento de MARCHISIO, Annalia. **La tradizione manoscritta della *relatio* di Odorico da Pordenone**. Tese de doutorado defendida na Università Degli Studi di Udine, 2013. Disponível em <https://dspace.uniud.cilea.it/handle/10990/218> em 11/11/18.

<sup>269</sup> TZANAKI, Rosemary. **Mandeville's Medieval Audiences: A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550)**. New York: Routledge, 2017.

<sup>270</sup> Pela escrita e configuração do texto, é muito provável que Cadamosto nunca tenha desejado que seu livro tivesse ampla divulgação. Ele elogia Dom Henrique frequentemente (mas nem tanto quanto Zurara, onde seus louvores ao príncipe português seriam cômicos se não fossem tão repetitivos), mas a ação é centrada unicamente no viajante, o veneziano procura também dar detalhes espaciais dos locais que visita, como referências a rios e montes, as melhores formas de se aproximar dos nativos e a cotação de mercadores nos escambos regionais. Como mencionei na introdução, esses elementos apontam para uma escrita voltada para oficiais navais, outros “navegadores por procuração” e “agentes livres” da talassocracia italiana como uma forma de reintegrá-lo à elite de Veneza.

Em tempos do Anticristo, virá uma raposa que fará seu covil no lugar onde o rei Alexandre mandou construir as portas. Cavará e perfurará a terra até lugar onde se acham essas gentes. Quando virem a raposa, maravilhar-se-ão com ela, pois nunca teriam visto tal animal, já que, encerrados com eles, havia outros tipos de animais, porém, não raposas. Assim, tentarão caçá-la e perseguirão a raposa até que ela chegue ao lugar de onde viera. E então escavarão até encontrarem as portas que o rei Alexandre mandou construir com grandes pedras, bem seladas e solidificadas. Essas portas serão derrubadas e eles acharão a saída.

Desse país se vai à terra de Bacharie, onde vivem gentes muito más e muito cruéis. Há nessas terras árvores que dão lã como a das ovelhas, com a qual fazem tecidos para se vestirem. Há também no lugar muitos *ypotatynes*, que às vezes vivem na água e às vezes em terra<sup>271</sup>.

Para nós, pode parecer estranho que um latino medieval precisasse de amparo para desenvolver uma forma de pensamento mais abstrato, mas não devemos esquecer que nossa capacidade de assimilar este tipo de conceito é muito maior pois fomos formalmente educados desde cedo para lidarmos com a leitura voltada ao pensamento especulativo, intangível. Como as reflexões de Paulo Freire demonstram, só é apreendido aquilo que é vivenciado, mesmo que apenas na imaginação<sup>272</sup>, e a construção de uma linha de pensamento puramente abstrato é uma habilidade demandada apenas em meios muito específicos da latinidade, como, por exemplo, em certos princípios da escolástica.

A figura do narrador normalmente não é encontrada em crônicas medievais latinas, mas, no *Chronicon*, a figura do autor-protagonista se faz muito presente, como mencionei na introdução. O autor se torna a ponte entre três cronologias e espaços: o passado imemorial, o Oriente vivenciado pelo viajante e o presente da Boêmia. João de Marignolli tece através de suas experiências pessoais a possibilidade de imaginar algo transcendente usando padrões comuns. O título e o encadeamento narrativo de seus capítulos apontam esta fusão de elementos: *de Paradiso*, quando narra ao mesmo tempo

---

<sup>271</sup> Esta passagem é melhor explorada adiante. Cotton.: “[fol. 113v] In the tyme of ANTECRIST a FOX schall make þere his trayne & mynen an hole where kyng ALISANDRE leet make the zates And so longe he schall mynen & percen the ert<sup>h</sup>e til þat he schall passe þorg<sup>h</sup> towards þat folk. And whan þei seen the FOX they schull haue gret merueylle of him be cause þat þei saug<sup>h</sup> neuer such a best, For of all oþere bestes þei han enclosed amonges hem, saf only the FOX. And þanne þei schullen chacen him & pursuen him so streyte, tiþ þat he come to the same place þat he cam fro. And þanne þei schullen dyggen & mynen so strongly, tiþ þat þei fynden the zates þat kyng ALISANDRE leet make of grete stones & passynge huge, wel symented & made stronge for the maystrie. And þo zates þei schull breken & so gon out be fyndynge of þat issue. Fro þat lond gon men to [fol. 114r] ward the lond of BACHARIE, where ben full yuele folk & full cruell. In þat lond ben trees þat beren wolle as þog<sup>h</sup> it were of scheep, where of men maken clothes & all þing þat may ben made of wolle: In þat contree ben many YPOTAYNES þat dwellen somtyme in the water & somtyme on the lond”.

<sup>272</sup> FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2003, p. 73.

sua chegada ao Seylon e o estado do Paraíso Terreno antes do Pecado Original; *de Arboribus Paradisi*, sobre a flora da ilha e a árvore do Fruto Proibido; *De transgressionem primorum parentum induccione serpentis*, sobre como depois de pecarem e sentirem vergonha, Adão e Eva passaram e se cobrir com folhas, e como os habitantes da ilha fazem roupas com fibras de vegetais até hoje, etc.

Quando tratavam de lugares conhecidos do horizonte espacial (ao menos imaginativo) de seu público, os relatos de viagem ignoravam muitas das informações, pois pressupunham que as pessoas já eram capazes de visualizar o que era relatado. Uma obra que demonstra bem como o conhecido e o desconhecido são descritos é o *Libro del conocimiento de todos los rregnos et tierras e señoríos que son por el mundo et de las señales et armas que han* – doravante chamado apenas de *Libro*.

O *Libro* não é um relato de viagens, mas traveste-se como tal<sup>273</sup> para ensinar à nobreza de Castela os locais dos reinos do mundo e seus estandartes. A obra possui uma presunção de totalidade que se expressa mesmo no tempo: ao introduzir a obra, o narrador anônimo fala da contagem do tempo na cronologia desde Adão, para a contagem dos hebraicos, do Dilúvio, do reinado de Nabucodonosor, de Alexandre Magno, de César, de Cristo, e dos muçulmanos<sup>274</sup>.

Além de indicar as flâmulas das nações conhecidas (e imaginadas)<sup>275</sup>, a obra dedica a maior parte de suas páginas indexando as cidades, bispados, topografia e

---

<sup>273</sup> Esta não é uma tática discursiva nova – afinal, o livro de Heródoto de Helicarnasso é historiografia, relato de viagem, os dois ou nenhum dos dois? Depende para que(m). HARTOG, 1999, p. 315-367.

<sup>274</sup> “En el nonbre de Dios padre et fijo et spiritu santo que son tres personas indeviduas en una esençia: Yo fuy nascido en el rreynado de Castilla, rreynante en uno el muy noble rrey don Fernando fijo del muy noble rrey don Sancho, quando andava la era del mundo segund los abraicos en çinco mill et sesenta et çinco anos, et la era del general diluvio en quatro mill et quatroçientos et siete, et la era de Nabucodonosor Rey de Caldea en dos mill et çinquenta et dos anos, et la era del grande Alixandre de Maçedonia en mill et seysçientos et diez et siete anos, e la era de Çesar Enperador de Roma en mill et tresientos et quarenta et tres anos, et la era de Crisso en mill et trezientos et quatro anos, et la era de los alarabes en sieteçientos et seys, en onze dias del mes de setienbre”. Anônimo. **Libro del conocimiento de todos los rregnos et tierras e señoríos que son por el mundo et de las señales et armas que han**. Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS 1997, fol. 2v-3r. Disponível no endereço <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000043289&page=2> em 23/03/2019.

<sup>275</sup> Este tipo de obra de indicação dos brasões e armas eram muito comuns e valorizados entre os nobres guerreiros, pois envolvia não apenas sua utilização militar, como também frequentemente identificava a estirpe e afiliações de seus portadores. GOODALL, John A. “Rolls of Arms of Kings: Some Recent Discoveries in the British Library”. **The Antiquaries Journal**, vol. 70, n.º 1, 1990, pp. 82-94. Um belo exemplo deste tipo de tomo é o inglês Seagar’s Roll, de 1282, que também conta com o escudo do Preste João. Uma reprodução do séc. XV pode ser encontrada em [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Segar's\\_Roll.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Segar's_Roll.jpg) em 23/03/2019.

Igualmente, obras de cunho cosmográfico ou corográfico produzidas para a educação da nobreza não se limitam ao *Libro*, sendo um gênero relativamente popular nas bibliotecas de elite do fim da Idade Média

hidrografia dos locais descritos – que são unidos entre si por um percurso imaginário, podendo recorrer às experiências dos ouvintes ou leitores para superar uma narrativa maçante.

Parti de Bayona e entrei em Navarra, um reino muito viçoso, que possui três cidades grandes, a saber: Pamplona, Tudela e Estela. Corre por este reino três grandes rios, que são o Ébro, o Sinca e o Sigre. O rei deste local possui um pendão com este sinal.

E parti de Navarra e atravessei os Montes Perineos [Pirineus], que chegam até o condado de Ampúrias [atual Gerona, Catalunha], e destes montes nascem quatro grandes rios. O primeiro se chama Sinca, o segundo Sigre [Segre, um afluente do Ebro], o terceiro Giron [Jalón], e o quarto Ebro. E à esquerda destes montes está o condado de Burdeo [Bordeaux] e Limongines [Limoges], Caorz [Carcans] e Armeiaque [Armagnac] e Piteos [Pessac?], e a nobre cidade de Toulouse, onde se estuda as artes liberais. E o senhor desta Toulouse tem por sinal um pendão vermelho com uma cruz de ouro pintada de tal forma.

E parti de Toulouse e tomei o mesmo caminho para o condado de Burdeo [Bordeaux], e deste fui a la Rochela [La Rochelle], uma rica cidade da França (...) <sup>276</sup>.

Nestes territórios próximos à Castela, o aspecto narrativo do *Libro* é limitado ao percurso de seu autor; não há ação executada pelo narrador que não esteja relacionada ao trajeto percorrido, servindo majoritariamente como sinalizador de proximidade ou possibilidade de traslado. Esta ideia de que espaços conhecidos dependam menos de narrativas é comum em nossas falas cotidianas; por exemplo, se perguntarem onde fica a Argentina, basta dizer “ao Sul do Brasil”, não sendo necessário elaborar um percurso a ser seguido. Notemos também que as características dos locais “visitados” são praticamente apagadas, e seus habitantes sequer aparecem. Diversas cidades são citadas,

---

latina. Um exemplo excelente neste sentido é o *Le Livre de la Description des Pays*, de Gilles Le Bouvier (1386-1460). O autor foi arauto do então delfim Carlos VII (que posteriormente se torna objeto de uma crônica laudatória), mas foi conhecido especialmente por um livro que em grande parte é a evolução das bases do *Libro del Conocimiento*: o *Armorial de France, Angleterre, Écosse, Allemagne, Italie et autres puissances* (BnF, Fr., Ms. 4985), composto em 1455. O livro foi iluminado por Jean Fouquet, provavelmente o pintor francês mais influente do período, e contém 1953 escudos das principais nações e famílias nobres de sua época. O manuscrito original pode ser consultado em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85285803/f137.planchecontact>, acesso em 23/03/2019.

<sup>276</sup> “Parti de Bayona et entre por Navarra, un rreynado muy viçoso, en que ay tres fiudades grandes, conviene a saber: Panplona et Tudela et Estela. Et corren por el tres rrios grandes, que son Ebro et el flumen Sinca et el flumen Sigre. Et el rrey della a por senales estas que se siguen.

E parti de Navarra et atravesse los montes Perineos que allegan fasta el condado de Anpurias, et destes montes nasçen quatro rrios grandes. Al primero dizen Sinca, al segundo Sigre, al terfero Giron, al quarto Ebro. Et a la parte esquyerda destes montes es el condado de Burdeo et Limogines, Caorz et Armeiaque et Piteos, et la noble gibdat de Tolosa, do son los estudios de las artes liberales. Et el senor desta Tolosa a por senales un pendon bermejo con una cruz de oro pintada atal”. *Libro*, BNE, MSS 1997, fol. 2v-3r. Disponível no endereço <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000043289&page=2> em 23/03/2019. Veja a imagem 1 no Apêndice para a representação da passagem na fonte.

mas apenas Toulouse<sup>277</sup> ganha uma característica singular (“onde se estuda as artes liberais”).

Entretanto, quando o *Libro* passa a tratar de terras desconhecidas à maioria dos latinos, seu estilo de escrita muda visivelmente como pode ser visto por este trecho sobre o Oriente.

Parti do Império de Catayo indo para o norte, subindo o rio Magot [Magog], e viajei 65 jornadas<sup>278</sup> [distância em dias de caminhada] e não encontrei nenhuma vila ou cidade, mas a terra é habitada por pessoas e gado, e a terra é toda plana e não há pedras, nem árvores, as pessoas não comem pão ou frutos, [não se alimentando] exceto de carne e leite, mas semeiam uma semente que chamam de *monos*, que é como [nosso] gergelim. Semeiam-na em qualquer época do ano, e ela então cresce e eles colhem depois de trinta dias. Eles colhem uma grande quantidade dela, põem este *monos* no leite e cozinham-no, fazendo pratos deliciosos que todo o mundo come, e dão isso a viajantes. Estas pessoas têm inúmeros cavalos, e [suas montarias] não comem cevada porque não há nenhuma, então comem ervas verdes e secas, que existem em abundância por ser uma terra muito temperada. De lá, cheguei aos Montes Cáspios e ao castelo de Magot. Saiba que estas montanhas são muito altas, sem medida, e elas cercam Tartária de mar a mar, de modo que não há mais do que uma entrada estreita. De um lado dessa entrada está um castelo feito de pedra de ímã de ferro, inteiramente feito disso, pois a natureza o fez dessa maneira, e alcança as nuvens. De seu sopé flui o rio Magoti, e do seu outro lado está outro castelo que eles chamam de Got [Gog], feito da mesma pedra e tão alto quanto o primeiro, que chamam Magot. Esses castelos são muito altos e estreitos no topo, de modo que em cada um deles dez mil homens podem viver. E entre um e outro castelo há portões de ferro, que são a entrada para a Tartária cercada. E esta é a imagem de Got e Magot

Dentro daquelas montanhas toda terra é plana, sem pedras e sem árvores, e [é] uma terra muito temperada e abundante em muitos animais. Ela possui umas cem jornadas-dia por setenta de extensão, e é totalmente cercada por estes Montes Cáspios. Sua parte oriental é cercada pelo mar, além de grandes rochedos. Dentro desta Tartária existem pessoas sem conta, e elas não guardam nenhum dos mandamentos de Deus, salvo não fazer mal um ao outro. São gentes muito livres e grandes guerreiros a pé e a cavalo, de maneira que

---

<sup>277</sup> Que também é parâmetro para Jordanus Catalani: “Eu ouvi falar que o imperador [dos tártaros/mongóis] tem sob seu domínio mais de duzentas cidades maiores que Toulouse; e eu tenho certeza que possuem mais habitantes”. “Audiui quod ducentas civitates habet sub se imperator ille, majores quam Tholosa; et ego certe credo quod plures habeant homines”. COQUEBERT DE MONTBRET, p. 59, disponível no endereço <https://archive.org/details/recueildevoyages04soci/page/59> em 27/03/2019. Toulouse tinha entre 20 e 40 mil habitantes na época (PHILLIPS, K., 2014, p. 153).

<sup>278</sup> Uma “jornada” era uma medida aproximada de distância muito referida pelas fontes latinas medievais, representando aproximadamente um dia de caminhada. Isto não significa que as pessoas das sociedades europeias da Idade Média não tivessem medidas espaciais “absolutas”; em descrições de construções, terrenos, rios, e outros marcos espaciais fixos, as formas mais comuns de registro são expressadas através de estádios (c. 157m), léguas (c. 6,5 km cada) ou milhas romanas (de *mille passus*, “mil passos” de legionários em marcha, compreendendo c. 1,5 km). Como a linguagem que analiso ao longo de toda tese demonstra, as viagens faziam referência aos aspectos práticos da vida cotidiana compartilhados entre comunicador e recepção, onde distâncias absolutas entre um ponto e outro teriam pouca validade senão quando expressas pelo número de dias de viagem entre um ponto e outro. Isto também dava ideia da necessidade de se contornar acidentes de percurso e condições adversas para a viagem, elementos muito presentes na geografia europeia. VERDON, Jean. *Voyager au Moyean Age*. Paris: Perrin, 2003, p. 25-60 e 239-248. ROUX, Jean-Paul. *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 1985, p. 187-190.

Alexandre, o Grande, não conseguiu conquistá-los, nem entrar por entre aqueles montes, mas [então] os cercou e os trancou com portões de ferro e com grandes pedras, de modo que ficaram por muito tempo neste encarceramento. Mas depois disso eles se libertaram de seu cárcere, saindo e conquistando grande parte do mundo. Destá linhagem saíram todos do Império do Catayo, [mas] agora eles são hostis uns para com os outros<sup>279</sup>.

Ao mencionar estas terras desconhecidas o autor anônimo do *Libro* modifica sua redação. O texto passa a “animar” o cenário com animais e pessoas que tornam o mundo variado para além da indexação dos reinos e geografia física. As localidades são dotadas de características que as tornam únicas para além de sua nomenclatura e geografia física, se diferenciando entre si e de “nós” por sua história, relação com o divino, alimentação, clima, animais e mesmo profecias. O conhecimento que chega até a recepção deixa de ser imaginado pelo encadeamento espacial no mundo conhecido, se ligando ao pensamento de seus ouvintes e leitores pelos tópicos abordados.

Ao se basearem em elementos bíblicos e/ou topológicos, os viajantes fornecem parâmetros com os quais as cenas e cenários propostas podem ser “montadas”<sup>280</sup>. Estas

---

<sup>279</sup> “Parti del império de Catayo contra el nort et el flumen Magot arriba, et andude sesenta et çinco jornadas et non falle villa nin çibdad, pero que la tierra es toda poblada de gentes et de ganados, et es toda la tierra llana et non ay piedras, nin arbores, nin las gentes comen pan nin fructos, salvo tan sola mente carne et leche, pero siembran una semiente que dizen monos et es asi como ajonjoli. Et siembranla en qualquier parte del ano et nasce luego et cojenla fasta treinta dias. La cojen grand muchedunbre della. E desta monos lançan en la leche et cuezenla et fazen sabrosos manjares que comen todos, et dan a los viandantes. E estas gentes han muchos cavallos sin cuenta, et no comen çevada por que la no ay, mas comen yerva verde et seca. E ay grand muchedunbre por que es la tierra muy tenplada. Desi llegué a los Montes Caspios al castillo de Magot. E sabed que estos montes son muy altos sin mesura et çircunrodean la Tartaria de mar a mar, et asy que no ay mas de una sola entrada muy angosta. E de una parte desta entrada es un castillo todo de piedra magnita ferrea, todo entero, que lo fizo desta manera la natura, et confina con las nuves. E del pie del sale el flumen Magoti. E luego de la otra parte es otro castillo que dizen Got, desa mesma piedra et tan alto commo el otro que dizen Magot. E son estos castillos en çima muy altos et muy anchos, de manera que en cada uno pueden morar diez mill omes. E entre el un castillo et el otro estan las puertas del fierro, que es la entrada de la Tartaria çercada. Et esta su figura de Got et Magot.

“E dentro de aquellos montes es toda la tierra llana sin piedras et sin arbores, et tierra muy tenplada et abundada de muchos ganados. Et ay en luengo çient jornadas et en ancho setenta, et es todo çercado destes Montes Caspios. Et de la parte oriental çerca la toda la mar, et otrosi muy grandes roquedales. Dentro desta Tartaria son muchedunbre de gentes sin cuenta, et non guardan ningund mandamiento de Dios salvo non fazer mal a otro. Et son gentes muy esentas[?] et fuertes lidiadores de pie et de cavallo, en tal manera que el Grant Alexandre no los pudo conquistar nin les pudo entrar aquellos montes, pero que los ençerró et atapoles las puertas del fierro con grandes penas, en tal manera que estodieron gran tienpo en aquel ençerramiento. E despues desto delibraron se de aquel ençerramiento et salieron et conquistieron muy gran partida del mundo. Por que de aquel linaje salieron todos los del imperio de Catayo, maguer agora son contrarios.” BNE, MSS 1997, fol. 38v-39r.

<sup>280</sup> Em minha dissertação, expus algumas técnicas propostas por Guéret-Laferté e Hartog com as quais os viajantes “fazem ver” cenas estranhas à sua recepção, se fazendo valer de paralelismos, contrastes, excessos, monstruosidades, superlativos, mesura, a linguagem dos Outros e o ordenamento social (FERRARI, 2014b, p. 86-123). Uma vez que este não era o foco de meu trabalho, e que estava lidando com apenas um autor, estas passagens eram apenas referenciais para o problema da produção e assimilação de

topologias agem de forma a associar um elemento desconhecido à uma figura conhecida, interagindo com o aspecto simbólico da sociedade ao atribuírem um significado a partir da emulação da presença de um significante possível apenas através de um *trajeto*<sup>281</sup>. Resumidamente, elas estabelecem um “caminho” pensável para as apropriações de sua recepção: uma representação<sup>282</sup> mental guiada por uma rede simbólica que atribui lugares “próprios” para os espaços e seus habitantes das letras<sup>283</sup>.

Neste sentido, o conhecimento de algumas principais topologias referenciais quando latinos encontram povos africanos e asiáticos se faz necessário para compreendermos como a alteridade é mediada pelo narrador, e de que forma ele pretende usá-las para modificar a visão de sua recepção. O próximo subcapítulo irá demonstrar como os *lances* se expressam mesmo (e talvez especialmente) através de figuras “velhas conhecidas” da latinidade, deslocadas de forma sutil para ressaltar os aspectos patrocinados pelos autores dos textos.

## 2.2 – Apocalípticos e derivados: Alexandre Magno, Gog e Magog

Alexandre Magno é uma figura que povoou o imaginário dos latinos sobre o Extremo Oriente e mesmo sobre a África desde seu princípio como personagem literário.

---

um texto de viagem. Nos dois próximos capítulos, muitas destas reflexões serão aprofundadas através de exemplos. Por hora, basta que tenhamos em mente que a maneira mais fácil de “fazer ver” o Outro é a partir da deformação de elementos refletidos do Próprio – como o espelho que assustou Adso na citação d’*O Nome da Rosa* que abre este capítulo.

<sup>281</sup> Ironicamente, no pensamento latino e na matemática moderna há uma aproximação. A definição da geometria sobre topologia é “a espacialidade por meio de continuidade, conectividade e/ou convergência por homeomorfismo”. DUGUNDJI, James. **Topology**. Boston: Allyn and Bacon 1966, p. 18. Na Idade Média europeia podemos igualmente dizer que as pessoas se orientavam no espaço desconhecido que era narrado a partir destes mesmos atributos com as figuras imagináveis.

Adicionalmente: “the word *Geography* (...) is not very common in the writers of the Middle Ages; the term *Geometry* (applied to one part of the Quadrivium) was used in exactly the same sense, but with the express inclusion of what is now called Ethnology or Anthro-Geography; and among other mediaeval expressions for this study we have the common *De Natura rerum*, *De Natura loeorum*, *De Mensura Orbis Terrae*, the equally common *Cosmographia*, and the rarer *Cosmimetria*”. BEAZLEY, Charles. **The Dawn of Modern Geography**, vol. II. Oxford: Clarendon, 1897, p. 515. Link para a citação <https://archive.org/stream/dawnofmoderngeog02beaz#page/515/mode/1up> em 19/02/2019.

<sup>282</sup> Em seu sentido amplo, como um elemento que sinaliza uma ausência.

<sup>283</sup> E através da arte, de mapas, relações econômicas e todas as representações prévias do mundo encontrando um Outro desconhecido; mas a análise destes elementos fica reservada para pesquisas futuras.

Muitos dos primeiros escritos do cristianismo que vieram do Império Bizantino traziam com eles histórias do imperador macedônio. Diversas destas narrativas acompanhavam os textos de reflexão sobre o Apocalipse, e uma vez que as duas tradições textuais continham exércitos em batalhas cataclísmicas, não demorou muito para que se fundissem em uma só. Quando nossos primeiros relatos começaram a despontar no século XIII, a tópica sobre este imperador não era apenas um referencial para a reflexão teológica ou aventuras e combates, mas fazia parte do próprio horizonte espacial da latinidade, como este trecho de Guilherme de Rubruck demonstra:

“[Sobre o Mar Cáspio] (...) não é verdade o que diz Isidoro, que esta seja uma baía que desagua no Oceano, é [um lago] cercado de terra por todos os lados. Toda a região do lado ocidental deste mar, onde está a Porta de Ferro de Alexandre e as montanhas dos alanos”<sup>284</sup>

No imaginário medieval latino apresentado nas fontes, Alexandre Magno trancou os povos do Apocalipse em um vale atrás de portas de ferro imensas, e lá eles esperariam até que as trombetas os invocassem e eles seriam soltos no mundo<sup>285</sup>. Mas como um se tornou resposta para o outro? E como estes elementos tão diferentes influenciam na capacidade dos viajantes de apreenderem os Outros em sua especificidade?

O *topos* do “conquistador bárbaro” teve grande base no Império Romano em suas diversas configurações (inclusive medievais) devido suas experiências traumáticas com a invasão e/ou assimilação de povos montados a cavalo vindos do Oriente. Antes deles, os helênicos passaram por experiências semelhantes, como os citas de Heródoto

---

<sup>284</sup> “Et non est verum quod dicit Ysidorus, quod sit sinus exiens ab Oceano: nusquam enim tangit Oceanum, sed vndique circumdatur terra”. Willelmi de Rubruk. “Itinerarium fratris Willelmi de Rubruk de ordine fratrum minorum, anno gratiae m.ce.liij. ad partes orientales” In: COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, pp. 213-393, p. 265. Disponível no endereço [https://archive.org/details/recueildevoyages04soci/page/264em\\_29/03/2019](https://archive.org/details/recueildevoyages04soci/page/264em_29/03/2019). Alterno entre esta versão de Montrebet e a de Beazley por acreditar que as notas paleográficas do segundo são mais adequadas, mas o documento consultado por ele era incompleto, assim, recorro ao primeiro quando a citação em questão demandar.

<sup>285</sup> Mesmo que Guilherme de Rubruck ignore o valor apocalíptico dos “Portões de Alexandre” que relata, o mesmo não pode ser dito de Roger Bacon, que faz um comentário importante nesse sentido em seu *Opus Majus*: “Since, then, these nations shut up in certain localities of the world will come forth to desolate regions and meet Antichrist, Christians and especially the Roman Church should study carefully the location of places, that it may be able to learn the ferocity of nations of this kind and through them to learn the time and origin of Antichrist; for these races must obey him (...). Friar William, moreover, whom the lord king of France sent to the Tartars in the year of our Lord 1253, when he was beyond sea, wrote to the king aforesaid that he crossed with Tartars through the middle of the gates that Alexander constructed”. *Opus Majus*, 2000, p. 321-323. Também cabe levantar neste mesmo sentido que uma das cinco cópias sobreviventes do *Itinerarium* do flandrinho (Ms. Cambridge, CCC 66A, nº 18) contém no mesmo tomo o *Liber Methodius* de Pseudo-Metódio, dando margem para interpretação da “profecia dos alanos” que será vista em seguida



demonstram, e um juízo igualmente negativo destas culturas nômades foi propagado pelos hebreus, como abordo em seguida. Neste mesmo sentido, talvez o exemplo mais vívido para o mundo latino tenha vindo dos hunos, mas este não foi o único caso em que os europeus do Oeste se viram cercados por cavaleiros “selvagens”.

Em outro campo, o anseio religioso dos latinos pela Revelação é muito conhecido<sup>286</sup>: alimentada pelo livro do Apocalipse, a exegese cristã se debruça sobre o Segundo Advento desde seus primórdios, como a obsessão de Gregório Magno pelo assunto demonstra<sup>287</sup>. Nesta tradição, um par de figuras se mostra especialmente popular nos debates sobre a Bíblia que antecede o Segundo Advento, protegendo o domínio do Anticristo: Gog e Magog, hostes bárbaras à serviço de Lúcifer que são profetizados como conquistadores de toda Terra<sup>288</sup>. Ainda que o foco da latinidade nestes nomes recaia sobre sua atuação apocalíptica, a Bíblia não faz referência a eles apenas no Juízo final.

A história de Gog e Magog começa em Gênesis 10: 2, onde Magog é listado entre os filhos de Jafé. Similarmente 1 Crônicas 5: 4 menciona um Gog, filho ou neto de Joel. Números 21: 33-5 e Deuteronômio 3: 1-13 falam de Gog, rei de Basã, a quem Deus entregou nas mãos de Moisés. Com Ezequiel, a expectativa escatológica entra na jogada. “*In die illa*”, naquele dia final e futuro, Yahweh soltará Gog, um príncipe na terra de Magog “nos confins longínquos do Norte”. Gog virá com um grande exército, todos montados a cavalos. “Como uma nuvem cobrindo a terra”, eles cairão sobre o povo de Israel, “vivendo pacificamente e sem perturbações, sem defesas por muros,

---

<sup>286</sup> BIETENHOLZ, Peter G. **Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age**. Leiden: BRILL, 1994, p. 118-119.

<sup>287</sup> PATRIDES, C. A.; WITTEICH, Joseph Anthony. **The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature: Patterns, Antecedents, and Repercussions**. Manchester: Manchester University Press, 1984, p. 42.

<sup>288</sup> Apocalipse 20:7-9 – “E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão, E sairá a enganar as nações que estão sobre os quatro cantos da terra, Gog e Magog, cujo número é como a areia do mar, para as juntar em batalha. E subiram sobre a largura da terra, e cercaram o arraial dos santos e a cidade amada; e de Deus desceu fogo, do céu, e os devorou” // “Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanás de carcere suo, et exibit, et seducet gentes, quæ sunt super quatuor angulos terræ, Gog, et Magog, et congregabit eos in prælium, quorum numerus est sicut arena maris. Et ascenderunt super latitudinem terræ, et circuierunt castra sanctorum, et civitatem dilectam. Et descendit ignis a Deo de cælo, et devoravit eos : et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis, et sulphuris, ubi et bestia”.

Para estudos mais específicos sobre o tema, veja: DONZEL, Emeri van; SCHMIDT, Andrea (orgs.) **Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall**. Leiden: Brill, 2009, e os diversos estudos contidos em SEYED-GOHRAB, A. A., DOUFIKAR-AERTS, Faustina; MCGLINN, S. (eds.). **Embodiments of Evil: Gog and Magog - Interdisciplinary Studies of the “Other” in Literature & Internet Texts**. Leiden: Leiden University Press, 2011; especialmente DOUFIKAR-AERTS, Faustina. “Dogfaces, Snake-tongues, and the Wall against Gog and Magog”, pp 37-51.

No texto de Doufekar-Aerts (2011, p. 32), a professora da universidade de Leiden afirma que: “It is not quite clear whether the introduction of Alexander in these apocalypses originated in the accounts of Flavius Josephus in *Historia de Bello Judaico*, which claimed that the king of Hyrcania allowed the Alans to attack the Medes through a passage in the Caucasus that had been closed by King Alexander centuries earlier. It seems plausible, however, that Flavius Josephus’ account of Alexander in *Antiquitates Judaicorum*, in which he dwells on the king’s visit to Jerusalem and his reverence for the God of the Jews, paved the way for Alexander’s monotheistic repute in Christian apocalypses”.

sem portões nem grades”. Gog e suas hordas esperarão causar destruição total; mas também “*in die ilia, no adventus Gog super terram Israel*” a ira do Senhor vai transbordar, e eles encontrarão seu destino em meio ao terror universal, terremotos, granizo duro como rocha e outras tribulações similares. “Naquele dia darei a Gog uma cova [em vez de] Israel, no vale de Abarim, à Leste do Mar [Morto]. Lá eles enterrarão Gog e toda a sua horda, e todo Abarim será bloqueado; e eles chamarão o Vale da Horda de Gog<sup>289</sup>.”

Na tradição hebraica, estas imagens provavelmente são reflexas das incursões citas na Palestina no século VII a.C. (DONZEL, SCHMIDT, 2011), o que fez com que os judeus da região forjassem uma memória-mito terrível dos povos cavalarianos das estepes. A perenidade desta pode ser sentida quando, séculos depois, Flávio Josefo evoca Gog e Magog em duas obras, *ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους* (“A História da Guerra dos Judeus para os Romanos”, em 1:123<sup>290</sup>) e *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία* (“Antiguidades dos Judeus”, em 7:244-51<sup>291</sup>), provavelmente reconstruindo a visão dos judeus do período: Magog, filho de Jafé, foi o pai-fundador dos Magogai, “conhecidos entre os romanos como citas” (idem). Vivendo na região do Tanais e dos Maóticos, os citas eram uma nação de cavaleiros nômades. Segundo Josefo, em uma batalha eles derrotaram um dos generais de Alexandre, o Grande. Para evitar mais intrusões, o rei os trancou em sua terra natal, barrando sua passagem pelas montanhas do Cáucaso com portões de ferro. Nos séculos seguintes, Pseudo-Calístenes e Pseudo-Metódio juntam estes mitos aos Oráculos Sibílicos, tornado o aspecto profético da passagem de povos nômades ainda mais ressaltado (BIETENHOLZ, 1994 p. 124)<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> “The story of Gog and Magog begins in Genesis 10:2, where Magog is listed among the sons of Japheth. Similarly, 1 Chronicles 5:4 mentions a Gog, son or grandson of Joel. Numbers 21:33-5 and Deuteronomy 3:1-13 tell of Gog, king of Bashan, whom God delivered into the hands of Moses. With Ezekiel, eschatological expectation enters the fray. ‘*In die ilia,*’ on that future and final day, Yahweh will unleash Gog, a prince in the land of Magog “in the far recesses of the north.” Gog will come with a great host, all riding on horses. “Like a cloud covering the earth,” they will fall upon the people of Israel, “living quiet and undisturbed, undefended by walls, with neither gates nor bars.” Gog and his hordes expect to wreak utter destruction; but also ‘*in die ilia, in die adventus Gog super terram Israel*’ the Lord’s wrath will boil over, and they will meet their fate amid universal terror, earthquakes, hailstones hard as rock and similar tribulations. “In that day I will give to Gog [instead of] a burial ground in Israel, the valley of Abarim east of the [Dead] Sea. There they shall bury Gog and all his horde, and all of Abarim will be blocked; and they shall call it the Valley of Gog’s Horde”. BIETENHOLZ, 1994 p. 123-124.

<sup>290</sup> Flavius Josephus; THACKERAY, H. ST. J. (ed.). **Josephus in Nine Volumes**, vol. III. Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 575 <https://archive.org/details/L487JosephusIIITheJewishWar47/page/n583> em 23/03/2019.

<sup>291</sup> Idem, vol. IV, 1961, p. 66. Disponível no endereço <https://archive.org/details/L242JosephusVJewishAntiquities13/page/n83> em 23/03/2019.

<sup>292</sup> GOW, Andrew Colin. **The “Red Jews”: Antisemitism in the Apocalyptic Age 1200 – 1600**. Leiden: Brill, 1995, p. 26.

Paralelamente, Alexandre Magno era tido como o maior dos viajantes-conquistadores durante a Idade Média mediterrânica – e não apenas entre latinos; sua figura se infiltra fortemente no universo judaico e islâmico<sup>293</sup>. Entre os latinos, seu nome era sinônimo de aventura e bravura, além de um conquistador ideal do Oriente<sup>294</sup>. A partir do século XIII, é raro que alguma obra sobre a Ásia (e mesmo algumas sobre a África) não traga alguma referência do macedônio, Gog e Magog, e a muralha ou portão de ferro que ele teria erguido para prender suas hostes. Contribuindo para conectar os orientais das estepes à esta topologia, a proximidade fonética de magog/mongol e tártaro/tatar<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> “Josefo apresenta uma descrição da chegada de Alexandre a Jerusalém: o rei se prostra diante do sumo sacerdote judaico, em cuja frente ele vê o nome verdadeiro de Deus inscrito. Posteriormente visita o Templo e realiza sacrifícios, se prostrando ao sumo sacerdote. Ele também concede aos judeus tudo o que eles pedem. Veja “Antiguidades Judaicas” 11.329-39 (Josephus; THACKERAY, 1926, vol. 6, p. 473-475, disponível em <https://archive.org/details/josephuswithengl06joseuoft/page/472> em 23/03/2019). Josefo também relata uma colaboração amistosa entre os judeus e Alexandre – eles apoiam seu lado contra os egípcios, e ele permite que eles se estabeleçam em sua cidade (Alexandria) sob condições favoráveis, “A Guerra dos Judeus” 2.487 (Idem, vol. 2, p. 513, disponível em <https://archive.org/details/josephuswithengl02joseuoft/page/512> em 23/03/2019). Entre os islâmicos, a versão grega de Josefo provavelmente se infiltrou no Oriente Médio por intermédio de Pseudo-Calístenes e Pseudo-Metódio, chegando ao próprio Alcorão, no Sutra 18:83-94 (quando Alexandre “Bicornudo” tranca as hostes de Gog [Yajuj] e Magog [Majuj] em uma muralha de ferro no Oriente) e no Sutra 21:96 (“até o dia que Yajuj e Majuj sejam soltos e, então, desçam por todas as vertentes”. Maomé; CHALITA, Mansur (trad.). **O Alcorão Sagrado**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015, p. 237 e 259.

<sup>294</sup> Alexandre era tido pelo canceineiro latino como um dos Nove Valorosos, guerreiros do passado que serviam como exemplo aos cavaleiros do presente: “Precise definition (characteristic of high medieval Europe) came with the famous Nine Worthies, unexcelled champions, extending chivalric roots beyond the classical past into ancient Israel. Using sacred threes, writers presented three sets of three heroic knights: medieval (Arthur, Charlemagne, and the crusader Godfrey de Bouillon); classical (Hector, Alexander, and Julius Caesar); and Jewish (Joshua, David, and Judas Maccabaeus). This fusion of Judaeo-Christian and classical history gave chivalry the most ancient and most venerable lineage possible”. KAEUPER, Richard W. **Chivalry and violence in medieval Europe**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 200. Alexandre também foi um personagem frequente entre os romances populares do mundo espanhol na época da “reconquista”, adaptando a tônica dos romances de cavalaria franceses para as preferências espanholas, que preferiam narrativas didático-moralistas, belicistas e de crítica às afetações da vida na corte. KRUEGER, Roberta L. (ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 4.

Alguns estudos que inter cruzam Gog, Magog e Alexandre podem ser encontrados em: EDSON, Evelyn. **The World Map, 1300–1492: The Persistence of Tradition and Transformation**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007. DONZEL, Eméri van; SCHMIDT, Andrea (orgs.) **Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall**. Leiden: Brill, 2009.

<sup>295</sup> O termo “tártaro” é normalmente entendido na historiografia clássica como equivalente a “mongol”, teoricamente por causa dos “tatar”, que seria um grupo interno dos mongóis (cf. YULE, 1903). Na verdade, trata-se de duas etnias e idiomas completamente distintos. Os tatarlar são um grupo étnico turcomano, que habitava originalmente o nordeste do deserto de Gobi no século V, mantendo laços de parentesco com os cumanos e os kipchak. Este grupo de fato fez parte da grande unificação dos povos das estepes promovida por Ghengis Khan, mas só depois de conquistados (lembrando que era comum que os orientais tomassem os generais de seus inimigos como escravos, que passavam a comandar as tropas de seu novo senhor), e sempre manteve seus próprios comandantes e idioma. Além da semelhança com o *Τάρταρος* (a personificação do Mundo Inferior grego), a preferência do registro dos invasores como tártaros em vez de mongóis pelos latinos pode ser atribuída à forte participação de suas forças no expurgo dos cumanos e kipchaks, povos com maior contato com o Ocidente Medieval. GERRITSEN, Willem P. “Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition”. In: SEYED-GOHRAB, DOUFIKAR-AERTS, MCGLINN, 2011, pp. 9-23.

foi canalizada por uma cultura que valorizava a etimologia como forma de acesso ao transcendental.

Entretanto, como Bietenholz lembra (1994, pp. 118-145), a atribuição apocalíptica de Gog e Magog como inserção construtora de sentido para determinados eventos em uma trajetória transcendental é ainda mais antiga que o livro do Apocalipse (que provavelmente foi composto na mesma época de Josefo), remontando o misticismo judaico desde o século IV a.C. Esta longa trajetória não se encerra com a redação/revelação de São João: os dois personagens/povos, seu captor e suas circunstâncias de libertação são de uso frequente durante toda Idade Média latina (e além). Agostinho de Hipona (*De civitate Dei*, 20.9-11) tenta alertar que estas hostes não deviam ser interpretadas literalmente, significando todos os inimigos do cristianismo, mas obtém pouco sucesso, pois, ao associar Gog e Magog com Alexandre Magno Josefo havia criado um modelo para identificação histórica que poderia ser facilmente adaptado para outras interações entre culturas nômades e sedentárias que marca fortemente a cristandade<sup>296</sup>.

Com o suporte da explicação topológica dos eventos históricos, os autores de obras sobre terras distantes puderam inserir conteúdos até então incompreensíveis à cosmologia latina. Retomemos à passagem supracitada de Jean de Mandeville, quando a narrativa passa do advento do Anticristo para a terra dos hipopótamos, e vejamos como o

---

Adicionalmente, o turco era o idioma usual dos viajantes latinos (e/ou seus tradutores) em suas comunicações no Extremo Oriente. Uma vez que as derivações deste idioma serviam como uma *lingua franca* (expressão esta que revela a dominância da imagem dos francos como latinos “genéricos” relatada no cap. 1) dos povos das estepes, era mais fácil que os comerciantes, sacerdotes, comandantes e burgueses aprendessem este idioma do que cada uma das línguas do multiétnico império mongol. FERRARI, 2014b, p. 40-41.

<sup>296</sup> “St. Ambrose (d. 397) identified Gog with the Goths, while Jerome (d. 420) mentioned others, who preferred the Scyths. Jordanes (d. c. 555), the author of the first surviving history of the Goths, cited Josephus’ placing of Magog among the Scyths and suggested that the latter were actually the Goths. In connection with the Amazons, who also were of Gothic stock, he mentioned Alexander’s gates in the Caucasus. The Byzantine historian Procopius of Caesarea (d. after 562), in *De bello Persico* (1.10), recognized the Huns as the nation locked out by Alexander. But he also saw them as the keepers of the gates he had built. When Attila and his Huns swept across the Rhine and into Italy (451-52), they touched off an exceptionally rich tradition of legends and courtly fiction that often relied on divine intervention to explain the sudden end of that menace (...). Writers continued to identify them with just such intruders and assailants of the Roman Empire and Christendom as were uppermost in their minds. What to Josephus were the Scyths, to Jordanes the Goths and to Procopius the Huns, had become to Fredegar the Arabs. In a friendlier vein, Adam of Bremen (d. after 1080) argued that God’s fire sent upon Magog (Ezekiel 39.6) did not refer to the Gothic sack of Rome, as many thought, but to the Christianization of Sweden. In the Renaissance it became fashionable to trace one’s origins back to Noah. In such genealogical Marathon races Gog or Magog, along with Japheth and Gomer, would often take their place in the pristine lineage from which all Germanic tribes were descended”. BIETENHOLZ, 1994 p. 125-126.

compositor do livro insere as terras desconhecidas para além do Cáspio em um esquema de reconhecimento de espaços até então inimaginados, mesmo que a especificidade do local se torne secundária frente o reconhecimento do simbolismo para seus leitores.

Nessa mesma região estão os Montes do Cáspio, ali chamados Uber<sup>297</sup>. Entre essas montanhas estão encerrados os judeus de dez linhagens, conhecidos com o nome de Gog e Magog, os quais não podem sair para parte alguma. Ali ficaram presos 22 reis<sup>298</sup>, junto com seu povo, vivendo entre os montes de Escítia [Cítia]. O rei Alexandre encurralou-os entre essas montanhas, onde pensava deixá-los detidos com a ajuda de seus homens, porém, quando viu que essa obra era impossível de levar a cabo, rogou ao Deus da natureza que concluísse a obra que ele havia iniciado. E apesar de não ser digno de ser ouvido, Deus, por sua graça, juntou as montanhas, de forma que essas gentes seguem vivendo ali completamente detidas e rodeadas só de montanhas, exceto por um lado, no qual está o Mar Cáspio. Ora, poderia alguém perguntar por que, dado que o mar está de um lado, não saem por ali para ir onde quiserem. Eu respondo que o Mar Cáspio emerge à superfície da terra por debaixo dessas montanhas e flui através do deserto por uma parte do país, prolongando-se até chegar aos confins da Pérsia. E apesar de ser chamado mar, não é mar nem se encontra com nenhum mar, é antes um lago, o maior do mundo. Por isso, se quisessem lançar-se nesse mar, não saberiam onde ir, pois não sabem nenhuma língua senão a deles e, portanto, não podem sair<sup>299</sup>.

Mandeville traz o desconhecido através do conhecido: Alexandre, Gog e Magog, sua prisão – todos são elementos *narrativos* que *descrevem*: eles “montam” o mapa do Cáspio quando este se torna o palco de suas ações. Este não é como um mar verdadeiro, “aberto”, mas o maior lago do mundo, atuando como a “quarta parede” de uma “cela” que prende os povos apocalípticos, com as outras três sendo compostas de montanhas. Assim, um *mapa* (descrição de elementos espaciais encadeados entre si) é criado através do *percurso* – mesmo que este seja imaginativo/topológico, e o “jogral” emulado pelo

---

<sup>297</sup> *Ubera aquilonis*, “os seios do [Vento] Norte”, como era conhecida a Cordilheira do Cáucaso.

<sup>298</sup> “XX” (20) no MS. BnF 2810, fol. 211r. Ver <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f425.item.zoom>, acesso em 23/03/2019.

<sup>299</sup> Veja Apêndice, imagem 2. Na versão Londres, British Museum, MS. Cotton Titus C. XVI: “In þat same regioun ben the mountaynes of CASPYE þat men clepen VBER in the contree. Betwene þo mountaynes the Iewes of .x. lynages ben enclosed þat men clepen GOTĥ & MAGOTĥ And þei mowe not gon out on no syde. Þere weren enclosed .xxij. kynges with hire peple, þat dwelleden betwene the mountaynes of SYCHYE. Þere kyng ALISANDRE chacede hem betwene þo mountaynes And þere he thoughte for to enclose hem þorgh werk of his men. But whan he saugh þat he myghte not don it ne bryng it to an ende, he preyed to god of nature þat he wolde parfome þat þat he had begonne And all were it so þat he was a payneme & not worthi to ben herd, 3it god of his grace closed the mountaynes togydre, so þat þei dwellen þere all faste ylokked & enclosed with high mountaynes alle aboute, saf only on o syde, And on þat syde is the see of CASPYE. Now may sum men asken: Sith þat the see is on þat o syde, Wherfore go þei not out on the see syde for to go where þat hem lyketĥ? But to this questioun I schal [fol. 113r] answer: Þat see of CASPYE gotĥ out be londe vnder the mountaynes & renneth be the desert at o syde of the contree & after it stretchetĥ vnto the endes of PERSIE And allþough it be clept a see, it is no see ne it touchetĥ to non oþer see, But it is a lake, the grettest of the world. And þough þei wolden putten hem in to þat see, þei ne wysten neuer where þat þei scholde arryuen. And also þei conen no langage but only hire owne þat noman knowetĥ but þei”.

autor (“alguém poderia perguntar...”) aquietar questões de sua história de forma controlável antes que questionamentos mais espontâneos aflorem.

A narrativa tem a capacidade de tornar a distância plástica aos interesses de seus compositores. Na obra, Alexandre se aproxima da latinidade mesmo sendo um pagão: ele luta contra os inimigos da fé, os prende quando não consegue derrotá-los, ao não conseguir contê-los, é favorecido por Deus – mesmo quando reza para *outro* deus, pois sua causa é justa. Esta passagem que deve ter deixado muitos teólogos de seu tempo escandalizados, mas ressalta o aspecto pragmático de usar homens como instrumentos da guerra divina em um livro voltado para a nobreza, que patrocinava as Cruzadas como um ideal cristão. O fato de “Mandeville” se declarar como um guerreiro experiente na luta contra infiéis também deve ser levado em conta para a manutenção da verossimilhança da narrativa.

Por outro lado, aumenta-se a distância para com os Orientais: os habitantes do Cáspio são retratados como arautos do apocalipse, presos apenas por um ato combinado de heroísmo supremo e intervenção divina. E, talvez mais significativo, Gog e Magog são pareados com os judeus.

As associações entre hostes malignas e os hebreus não eram novas no século XIV de Mandeville. Os comentários sobre o Apocalipse de Pseudo-Metódio afirmavam que os judeus (que classifica como “povo imundo”) haviam sido dispersos no mundo por Deus, e iriam se reunir uma vez mais para receber o Anticristo em Jerusalém<sup>300</sup>. Isidoro de Sevilha estabelece uma genealogia que liga os getas, citas, persas, godos com os hebreus, mas afirma que eram descendentes de Jafé<sup>301</sup>, enquanto a maioria dos autores

---

<sup>300</sup> GOW, Andrew. “Gog and Magog On Mappæmundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition”. In: **Journal of Early Modern History**, vol. 2, nº 1, 1998, pp. 62-88, p. 63.

<sup>301</sup> Nas Etimologias: “Item tribus filiorum Iafeth. Filii igitur Iaphet septem nominantur: Gomer, ex quo Galatae, id est Galli. Magog, a quo arbitrantur Scythas et Gothos traxisse originem” (p. 351); “Gothi a Magog filio Iaphet nominati putantur, de similitudine ultimæ syllabæ, quos veteres magis Getas quam Gothos vocaverunt; gens fortis et potentissima, corporum mole ardua, armorum genere terribilis” (p. 359). LINDSAY, Wallace (ed.). **Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum**, libri XX, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1908. Disponível em <https://archive.org/details/isidori01isiduoft/page/n351> em 23/03/2019. Na História dos Godos, Vândalos e Lombardos: “Gothorum antiquissimam esse gentem, [certum est,] quorum originem quidam de Magog Lapeth filio suspicantur à similitudine ultimæ syllabæ, & magis de Ezechiele propheta id colligentes. Romani autem editi eos magis Getas quam Gog & Magog appellare consueverunt. Interpretatio autem nominis eorum in linguam nostram texti, quo significatur fortitudo. & revera, nulla enim gens in orbe fuit quæ Romanum imperium adeo fatigaverit. Isti sunt enim, quos etiam Alexander vitandos pronuntiavit, Pyrrhus pertimuit, Cæsar exhorruit” (p. 708). Isidoro de Sevilha; GROTIUS, Hugo; PROCOPIUS; Jordanes



latinos atribuía sua ancestralidade à linhagem de Sem (de onde a palavra “semita”), como o próximo capítulo trata.

Um caso peculiar de contatos interculturais pode ter contribuído para este cenário topologicamente confuso. No século IX, o monge beneditino Christan de Stavelot (na atual Bélgica) afirmou que Deus criou todas as montanhas em locais adequados, como quando prendeu os povos de Gog e Magog ao auxiliar Alexandre Magno; a partir de seu aprisionamento, estes povos passariam a se chamar *Gazari*. Entretanto, mais significativo que esta continuidade são as inserções de fatos recentes nos *topoi*.

Não sabemos de nenhuma nação sob o céu que não tenham cristãos entre eles<sup>302</sup>. Pois, mesmo entre Gog e Magog, nos povos hunos que se chamam *Gazari*, aqueles que Alexandre confinou, havia gentes mais bravas que as demais. Esta gente já havia sido circuncisada, e eles professam todos os dogmas do judaísmo. Entretanto, os búlgaros, que também são destas sete tribos, agora estão sendo batizados<sup>303</sup>.

---

(eds.). **Historia Gotthorum, Vandalorum, & Langobardorum**. Amsterdam: Ludovicum Elzevirium, 1655. Disponível em <https://archive.org/details/historiagotthoru00grot/page/n127> em 23/03/2019. Sobre este último texto e seus reflexos na identidade latina, veja SILVEIRA, Verônica da Costa. “Jordanes, Isidoro de Sevilha e a origem dos godos”. In: **Perspectivas de Estudo Em História Medieval No Brasil**. Anais do workshop realizado nos dias 29 e 30 de setembro de 2011, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas 2012, pp. 67-85. Disponível no endereço <http://leme.vitis.uspnet.usp.br/index.php/publicacoes2/113-anais-do-workshop-perspectivas-de-estudo-em-Historia-medieval-no-brasil> em 23/03/2019.

<sup>302</sup> Este é um mote muito comum para a latinidade, a quase certeza que os apóstolos se espalharam pelo mundo e pregaram em todos os cantos. Mandeville expressa isso no fim de seu livro: “Deveis saber que em todos esses países referidos, em todas essas ilhas e em todos esses povos de diversas leis e crenças, não há nenhum, entre os que têm razão e entendimento, que não tenha entre suas crenças religiosas artigos de nossa fé e algumas outras coisas boas de nossa religião. Crêem em Deus, que criou o mundo e o qual chamam de Deus da natureza, segundo diz o profeta: *Et metuent [eum] omnes fines terre*. E em outro lugar também: *Omnes gentes servient ei*, que quer dizer: ‘Todos os povos sirvam-no’. Contudo, eles não sabem falar com perfeição, porque não há ninguém que lhes tenha ensinado e, ainda que sejam capazes de entender por senso natural, não sabem falar do filho nem do Espírito Santo. Mas sabem falar da Bíblia, especialmente do Gênesis, dos ditos dos profetas e dos livros de Moisés. E falam bem quando dizem que as criaturas às quais veneram não são deuses e que apenas as veneram pela virtude que têm, que não pode ser devida senão à graça de Deus. E a respeito dos simulacros e dos ídolos, dizem que não são eles os únicos povos que os têm. Dizem isso porque nós, cristãos, temos imagens de Nossa Senhora e de outros santos os quais veneramos. No entanto, não sabem que não veneramos propriamente as imagens de madeira ou de pedra, mas os santos em cujo nome são feitas. E da mesma forma as escrituras ensinam aos clérigos o que e de que forma se há de crer, assim as imagens e os quadros ensinam aos leigos a pensar nos santos e a adorá-los mediante as imagens que se fazem em seu nome”. Cotton, fol. 131r.

<sup>303</sup> “Nescimus jam geritem sub cœlo in qua Christiani non habeantur. Nam et in Gog et in Magog, quæ sunt gentes Hunnorum, quæ ab eis Gazari uocantur, jam una gens quæ fortior erat ex his quas Alexander conduxerat, circumcisa est et omnem Judaismum observat. Bulgarii quoque, qui et ipsi ex ipsis gentibus sunt, quotidie baptizantur”. Christianus Druthmarus. “Expositio In Matthæum Evangelista”. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). **Patrologiae cursus completus**, t. 106. Paris: J-P. Migne, 1864, pp. 1261-1503, p. 1403. Disponível em <https://archive.org/details/patrologiaecurs16saingoo/page/n702> em 23/03/2019. Uma análise detalhada do texto pode ser encontrada em CHEKIN, Leonid S. “Christian of Stavelot and the Conversion of Gog and Magog. A Study of the Ninth-Century Reference to Judaism Among the Khazars”. In: **Russia Medievalis**, vol. 9, nº 1, 1997, pp. 13-34, p. 29. Disponível em <http://daten.digitale->

Até onde a fonte indica, os latinos já tinham conhecimento da conversão dos cazares<sup>304</sup> ao judaísmo no século IX, e rapidamente incorporaram esta notícia à sua topologia (bem como a cristianização dos búlgaros)<sup>305</sup>. Neste momento, não há um juízo negativo das práticas do judaísmo – pelo contrário, eles são “mais bravos” que os demais ao se afastarem do paganismo, como se fosse um passo em direção ao cristianismo. As associações entre “povos invasores das estepes” (como um grupo indistinto) e judeus começam a partir daí, invertendo a situação que motivou a criação dos *topoi* sobre Gog e Magog. Anteriormente vítimas de ataques de cavaleiros-arqueiros, os israelitas adicionam estes nômades à sua simbologia religiosa, mas acabam sendo entendidos como parte destas hostes contrárias ao Deus único no imaginário dos cristãos.

Obviamente, o antijudaísmo não nasce desse paralelo, mas a associação temática entre o povo judeu e povos armados do apocalipse se tornaram bem mais comuns depois da obra de Christan de Stavelot. Em Pedro Comestor (c. 1110-1179), começa a

---

[sammlungen.de/bsb00004596/images/index.html?id=00004596&seite=17&fip=193.174.98.30&nativeno=17&groesser=150%25](http://sammlungen.de/bsb00004596/images/index.html?id=00004596&seite=17&fip=193.174.98.30&nativeno=17&groesser=150%25) em 23/03/2019.

<sup>304</sup> Os cazares eram um povo turcomano seminômade, que habitava um “território-tampão” entre o Califado Omíada e o Império Bizantino entre os séculos VII-VIII (anteriormente eram clientes dos bizantinos em suas guerras contra os sassânidas), comprometendo o espaço norte entre os mares Cáspio e Negro até o Volga. No século IX entram em guerra com os abássidas, mas sofreram fortes reveses quando os bizantinos patrocinaram as invasões alanas ao seu território. Suas perdas aumentaram ainda mais quando o Rus Vargue coordenou com eslavos, merjas e chudes um ataque, que, por fim, acabou se tornando parte do qaghanado (Grande Khanado) rus. Amedrontados pelo avanço dos rus, o Império Bizantino volta a estabelecer uma aliança com eles a partir do séc. IX-X para conter os russos na Criméia (e aqui vemos como este conflito atual é longo), mas, por volta de 965, o poder imperial dos cazares havia desaparecido. GOLDEN, Peter B.; BEN-SHAMMAI, Hagai; RÓNA-TAS, András (eds.). **The World of the Khazars**. Leiden: Brill, 2007. Sua alegada conversão ao judaísmo certamente não foi completa, se limitando em grande parte às suas elites, enquanto a maioria que se mantinha em grande parte ainda vinculada ao tengriismo, cristianismo, islamismo e suas formas sincréticas. SCHAMA, Simon. **A História Dos Judeus: À Procura Das Palavras - 1000 a.C - 1492 d.C**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pos. 5063-5084. Adicionalmente, devemos levar em consideração qual a forma que esta conversão se realizou, pois é um termo anacrônico, como destaquei no primeiro capítulo. Neste sentido, a historiografia recente aponta que a conversão destas elites tendia mais ao estabelecimento de uma identidade própria e afirmação territorial frente tantos impérios que tocavam os domínios cazares. Sobre os problemas historiográficos da conversão dos cazares, veja GOLDEN, Peter B. “The Conversion of the Khazars to Judaism”. In: GOLDEN, BEN-SHAMMAI, RÓNA-TAS, 2007, pp. 123-161.

<sup>305</sup> Vale também lembrar que essa percepção negativa entre os povos não-islamizados ao Leste da latitudes influencia e muito a associação dos eslavos com a escravidão, como vimos no capítulo anterior.



justaposição entre as dez tribos perdidas de Israel<sup>306</sup> e Gog e Magog<sup>307</sup>, que é reproduzida por Roger Bacon e Alberto Magno<sup>308</sup>. A partir do século XII, começa a circular no Sacro Império a ideia dos “judeus vermelhos”: uma versão selvagem de judeus cavaleiros saqueadores, muitas vezes antropófagos<sup>309</sup>.

Ainda que esta pesquisa se concentre na visão latina sobre as culturas não-abraâmicas, este desvio para os judeus se faz necessário para compreendermos como determinadas figuras ou grupos possuem relevância simbólica, agindo como mediadoras para a introdução de novos elementos, e, inversamente, como certos componentes recentes modificam a compreensão de *topoi* estabelecidos. Desta maneira, um povo eminentemente urbano, praticante das ciências e das artes liberais passa a ser símbolo de barbárie, transumância, do Oriente pecaminoso e perigoso (*locus* onde o “Judeu Errante”<sup>310</sup> encontra o nômade das estepes) e nexos do apocalipse. Estes paralelismos se

---

<sup>306</sup> Provavelmente fruto do exílio causado por assírios no séc. VIII a.C., o Antigo Testamento relata três casos em que um grande número de judeus foi capturado por conquistadores do Norte, especialmente na Samaria (BIETENHOLZ, 1994, p. 194, p. 127). Segundo a tradição veterotestamentária, das doze “tribos de Israel” dez foram separadas de sua terra por adorarem os dois bezerros de ouro criados por Jeroboão e por outros pecados (2 Reis 17:6, 16-23; 10:28). Manteve-se a crença que estas tribos perdidas haviam conservado sua identidade judaica (1 Crônicas 5:26; Tiago 1) e acabariam retornando para recompor o Reino de Israel (Isaías 11:11; Jeremias 3:8-9).

<sup>307</sup> ANDERSON, Andrew Runni. **Alexander’s Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations**. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1932, p. 62-64.

<sup>308</sup> GOW, 1995, p. 45.

<sup>309</sup> GOW, 1995. Segundo o autor, a escolha pelo “vermelho” para denotar a selvageria advém tanto do aspecto sanguíneo da cor quanto do preconceito geral contra ruivos na Idade Média – Judas era frequentemente retratado como tendo cabelos ruivos. Adicionalmente, a palavra *rot* (vermelho) em alto alemão tinha conotação de duplicidade, infidelidade, ardil. Os judeus em geral frequentemente eram figurados com roupas vermelhas nas ilustrações latinas, e, em 1360, as mulheres judias eram obrigadas a usar um vestido vermelho em Roma (p. 67). Esta “colorização” dos judeus operou até muito pouco tempo atrás: em seus comentários do texto de Odorico de Pordenone, Yule (1913, p. 134) diz que os judeus de Malabar são separados entre “negros” e “brancos” com cultos divergentes. Nenhum nome ou detalhe destes cultos, sua origem ou o porquê destas cores é fornecido além de uma redução das culturas a uma paleta predeterminada. Disponível em <https://archive.org/details/cathaywaythither02yule/page/134> em 23/03/2019.

<sup>310</sup> Até onde a medievalística tem conhecimento, a primeira vez que um judeu imortal errante aparece na literatura foi durante o século XIII. Na crônica *Flores Historiarum*, composta pelo monge da Abadia de St. Albans, Roger de Wendover, em 1228. O narrador nos conta como, momentos antes do julgamento de Critso na corte de Pilatos, Cartaphilus, um porteiro do palácio, esbofeteia e grita com Jesus para que este se apressasse para dentro. Jesus se volta para ele e diz: “Eu irei, mas você me esperará até que eu retorne”. Posteriormente, Carthapilus, se converte, sendo batizado “José”, se tornando um religioso que transita entre a Armênia e as terras do Oriente. José raramente fala, e quando o faz é para expressar sua sabedoria religiosa e contar sobre os tempos de Cristo e sua ressurreição. “E tudo isso ele faz sem sorrir ou expressar prazer, pois possui prática no temor de Deus e no medo do advento de Nosso Senhor, quando então será julgado e sentirá sua ira”. Roger de Wendover. **Chronica Sive Flores Historiarum**. Londini: Sumpbus Sociatatis, 1842. 177-178. Disponível no endereço <https://books.google.co.uk/books?id=G-4sAAAAMAAJ&pg=PA157> em 23/03/2019. Esta passagem é reproduzida na *Chronica Majora* de Mateus de Paris posteriormente, e por muito tempo se acreditou que a história tivesse se originado nela.

desenvolvem em diversas narrativas, de forma que retornamos à obra de Mandeville a partir do parágrafo onde paramos nas páginas anteriores, quando o “cavaleiro-médico” nos conta.

Sabei que os judeus não têm terra própria em algum lugar do mundo, a não ser essa terra entre as montanhas. Ademais, pagam tributo por essa terra à rainha das amazonas, a qual os vigia com muito cuidado para que não saiam para outros lados, pois sua terra faz fronteira com essas montanhas. Às vezes acontece que alguns desses judeus<sup>311</sup> subam e desçam as montanhas, porém, não podem fazê-lo muitos ao mesmo tempo, pois as montanhas são tão altas e escarpadas que seria difícil resistir, por mais força que tivessem. Daí não haver mais saídas do que um estreito atalho que foi feito por força dos homens. Tem uma extensão aproximada de mais de quatro grandes milhas. Adiante, há um deserto, onde não se pode conseguir água, nem cavando nem por outros meios. Assim, não se pode habitar nesse lugar que, além disso, está infestado de dragões, serpentes e outros animais venenosos, de modo que ninguém consegue atravessá-lo, fora no rigoroso inverno e por um desfiladeiro que chamam de Clyron. Essa passagem é a que a rainha das amazonas mantém constantemente vigiada. Todavia, quando alguns, às vezes, conseguem sair, como não conhecem outra língua exceto o hebreu, não podem comunicar-se com as gentes. Contudo, dizem que sairão em tempos do Anticristo e que levarão a cabo uma grande matança de cristãos, por isso, todos os judeus que vivem em qualquer outra parte do mundo aprendem hebreu, com a esperança de que, quando aqueles das montanhas do Cáspio saírem, possam entendê-los e conduzi-los à cristandade para destruírem os cristãos. Isso porque os judeus dizem que sabem bem, por suas profecias, que os judeus do Cáspio sairão e se espalharão por todo o mundo, e que manterão os cristãos sob seu jugo tanto tempo quanto estiveram antes sob o domínio destes. Se quereis saber como encontrarão a saída, vou lhes contar o que ouvi<sup>312</sup>.

<sup>311</sup> “...e muitas outras gentes...” na versão BnF 2810, fol 211r. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f425.item.zoom> em 23/03/2019.

<sup>312</sup> Veja imagem 4 no Apêndice. Ms Cotton: “[fol. 113r] And also 3ee schull vnderstonde þat the Iewes han no propre lond of hire owne for to dwellen jnne in all the world, but only þat lond betwene the mountaynes, And 3it þei 3elden tribute for þat lond to the queen of AMAZOINE the whiche þat maketh hem to ben kept in cloos full diligently þat þei schull not gon out on no syde but be the cost of hire lond, For hire lond marcheth to þo mountaynes. And often it hath befallen þat summe of the Iewes han gon vp the mountaynes And aualed down to the valeyes, But gret nombre of folk ne may not do so For the mountaynes ben so hye & so streght vp, þat þei moste abyde þere maugree hire myght, For þei mowe not gon out but be a litill issue þat was made be strengthe of men; And it lasteth wel a .iiij. grete myle. And after is þere 3it a lond all desert, where men may fynde no water ne for dyggyng ne for non other þing, Wherefore men may not dwellen in þat place so is it full of dragounes, of serpentes & of oþer venymous bestes þat noman dar not passe but 3if it be be strong wynter. And þat streyt passage men clepen in þat contree CLYRON, And þat is the passage þat the queen of AMAZOINE maketh to ben kept. And þogh [fol. 113v] it happene sum of hem be fortune to gon out, þei conen no maner of langage but EBREW, so þat þei can not speke to the peple. And 3it natheles men seyn þei schull gon out in the tyme of ANTECRIST And þat þei schull maken gret slaughter of cristene men, And þerfore all the Iewes þat dwellen in all londes lernen all weys to speken EBREW, in hope þat whan the oþer Iewes schull gon out, þat þei may vnderstonden hire speche & to leden hem in to cristendom for to destroye the cristene peple. For the Iewes seyn þat þei knowen wel be hire prophecyes þat þei of CASPYE schull gon out & spreden þorgh out all the world And þat the cristene men schull ben vnder hire subieccioun als longe as þei han ben in subieccioun of hem. And 3if þat 3ee wil wyte how þat þei schull fynden hire weye, after þat I haue herd seye I schall telle 3ou. In the tyme of ANTECRIST a FOX schall make þere his trayne & mynen an hole where kyng ALISANDRE leet make the gates”.

De uma só vez, Mandeville conta sobre povos estranhos (amazonas), seres maravilhosos (dragões) e ariscos (serpentes) que contêm os povos do apocalipse e ainda informa como é o território ao redor do Mar Cáspio. Este aspecto mitológico é contrastado pela exatidão de medidas (“quatro grandes milhas”) e por um deserto incomensurável em sua extensão e periculosidade. Ao contrário dos relatos baseados em jornadas supostamente reais, este ambiente tão mortífero não é apresentado de forma testemunhal (“eu vi”, ou mesmo “ouvi falar por pessoas confiáveis”, o que também ignora as dores da viagem<sup>313</sup>), mas como componentes de uma exposição descritiva, se afastando grandemente da primeira metade de seu livro. Nesta etapa inicial, o “cavaleiro-médico” cumpre seu objetivo anunciado – a descrição das melhores rotas para peregrinos e cruzados interessados em “retomar” a Terra Santa, inclusive sendo a parte que melhor emula o estilo das obras de onde retira suas informações, circunscrevendo sua escolha de *topoi* quase que exclusivamente aos de cunho devocional-hagiográfico<sup>314</sup>.

Isso não significa que jornadas supostamente reais não registrem a forma descritiva na definição do espaço ou deixem de fazer referências aos *topoi*. Cerca de vinte anos antes de Mandeville escrever seu livro, Jordanus Catalanus descreve o que seria a mesma localização de maneira bem menos apocalíptica.

O Império da Pérsia começa em Trebizonda, que é uma cidade dos gregos, situada na mais distante baía do Mar dos Mouros [Mediterrâneo]. E esse império se estende longamente; pois inclui a Ásia Menor, a Cilícia, a Média, a Capadócia, a Lícia, a Grande Armênia, Caldéia, Georgiana, parte das Colinas do Cáspio e Mogan – de onde vieram os três reis para adorar a Cristo – até as Portas de Ferro e toda a Pérsia. alguma parte da Índia Menor; de modo que o império se estende desde o Mar Negro até o Mar Indiano, e tão grande é a distância de igual a 90 dias-padrão de jornada com gado, ou mais<sup>315</sup>.

Se, por um lado, Gog e Magog oferecem a possibilidade de um trajeto simbólico entre o “lá” e o “cá”, sua função ainda é levar o público de encontro aos espaços criados pelo narrador, oferecendo a segurança do conhecido. Este tipo de atitude faz com que as pessoas dos lugares descritos sejam menos importantes que sua localização no espaço –

---

<sup>313</sup> A maioria dos viajantes reclama das intempéries enfrentadas em um momento ou outro.

<sup>314</sup> TZANAKI, Rosemary. **Mandeville's Medieval Audiences: A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550)**. New York: Routledge, 2017, p. 43.

<sup>315</sup> “Imperium Persidis incipit in Trapezunda, quæ est civitas Græcorum, in ultimo sinu Maris Mauri posita. Et protenditur imperium illud multum; nam habet Minorem Asiam, Ciciliam, Mediam, Cappadociam, Lyciam, Majorem Armeniam, Caldeam, Georgianam, partem montium Caspiorum et Mogan, et venerunt illi tres reges adorare Christum; usque ad Portas Ferreas, et Persidem totam cum aliqua parte Minoris Indiæ; ita quod durat istud imperium per transversum a Mari Nigro usque ad Marc Indianicum, et est tantum de terra spalium quod sunt communes dictæ, cum animalibus, lxxx et plus”. *Mirabilia*, p. 61.

espaço este que pode ser topológico-imaginativo ou referente à espacialidade física. Baseados no precedente bíblico, onde diferentes narrativas tratam os nomes de Gog e Magog como locais, povos e indivíduos, a latinidade opera de forma semelhante ao “trazer para perto” estas figuras, que têm precedência sobre os indivíduos observados empiricamente no caso dos relatos de observação direta, ou nas obras que se baseiam nesses e emulam seu estilo.

Um exemplo final ilustra esta dinâmica. No fim do século XIV, o *Libro del Conocimiento* evoca diversos *topoi* sobre Gog e Magog, como podemos ver na passagem que começa na citação da página 122, que continua da seguinte maneira.

E desta linhagem saíram aqueles do império de Armalet [grão-canado de Chagatai], e do império da Arábia, e da Mesopotâmia, e todos os persas, os do império de Sara [região próxima ao rio Volga], assim como turcos e tártaros, e os sarracenos e godos<sup>316</sup>, ainda que alguns deles tenham se convertido à lei de Abraão [judaísmo], e outros tenham se tornado mouros. E dizem os sábios da Tartária que, quando se completarem sete mil anos da era de Adão, eles serão senhores de toda a terra, e tomarão todas as gentes do mundo à sua lei e sua liberdade. E é certo [o que dizem] que entre eles não há lei alguma, nem guardam nenhum mandamento de Deus exceto não fazerem mal uns aos outros. E esta Tartária fechada é a quarta parte do mundo. E no centro desta terra há uma lagoa-mar que chamam de Mar Tabasur. E as gentes desta terra chamam-se mongóis, e à terra chamam Terra de Mongolin, e Terra de Tagojar e Terra de Got e Magot. E estas montanhas confinam o império do Catai. E morei por um tempo neste castelo de Magot, pois via e ouvia coisas maravilhosas todo dia. E sua parte Norte faz fronteira com a Tartária, próximas das terras de Aldizibi<sup>317</sup>, que são terras ermas e desabitadas<sup>318</sup>, mas em alguns lugares habitam algumas pessoas, mas estas pessoas são vis e comem carne de pescado crua, e possuem rostos longos como cães, mas são brancos, e fazem todas as coisas que veem fazer, que chamamos de cinocéfalos<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> Posição que reafirma no final de seu livro: “Esta Gotia et esta Yrcania parten con las altas sierras de la trasmontana. En estas sierras veen la estrella del norte en el medio çielo, et faze todo el ano un dia seys meses dura el dia, et seys meses dura la noche. Et es tierra desabitada pero que dizen que son fallados en esta tierra ommes que han las cabefas pegadas sobre los ombros, que non han cuellos ningunos, et la barva tienen sobre los pechos, et las orejas dellas Uegados a los ombros. Et esta es su figura, commo estos dos ommes que estan en este monte desnudos”.

<sup>317</sup> Segundo Nancy Marino (1999, p. 82) “Jimenez de la Espada (259) asks whether this might be Siberia, while Markham (71) thinks it could be part of Mongolia”.

<sup>318</sup> “confinan con la Tartaria çerrada las tierras de Albizibi” no original. O narrador faz um jogo de palavras entre proximidade, fronteira e o fato destas nações estarem enclausuradas até o apocalipse.

<sup>319</sup> “E dese linaje salieron los del imperio de Armalet, et del imperio de Aravia, et de Mesopotania, et todos los persianos, et los del imperio de Sara, asi turcos commo tartaros, et saraynos, et godos, como quier que algunos dellos se tomaron a la ley de Abraham et otros se tornaron moros. E dizen los sabios de la Tartaria que quando se conplieren los siete mil anos de la era de Adam serán señores de toda la faz de la tierra, et que faran tomar todas las gentes del mundo a su ley et a su libertad. E çierto ellos non han ley ninguna, nin guardan ningund mandamiento de Dios salvo non fazer mal a otro. E esta Tartaria çerrada es la quarta parte de la faz de toda la tierra. Et en medio desta tierra es una laguna de mar que dizen Mare Tabasur. Et las gentes desta tierra llaman mogoles et a la tierra dizen Tierra de Mogolin, et Tierra de Tagojar, et Tierra de Got et Magot. E con estos montes confina el imperio de Catayo. Et en este castillo de Magot moré un tienpo por que vey a et oya cada dia cosas maravillosas. E ala parte del nort confinan con la Tartaria çerrada las tierras de Albizibi, que son tierras yermas et deshabitadas, pero que en algunos lugares habitan gentes, et

Esta passagem demonstra a amplitude do *topos*: Gog e Magog podem ser rios, castelos, povos apocalípticos aprisionados por Alexandre e a própria terra. O narrador torna nebulosas as fronteiras entre povos, espaços e mesmo tempo – pois traz elementos do passado como a suposta origem dos godos, a era de Adão e o futuro em que serão soltos de sua prisão. Enquanto nenhuma cultura apreendida por relatos de viagens “reais” surge nesse ponto da narrativa (e seu autor teve amplo acesso a eles, como outras passagens demonstram), os povos topológicos se sobrepõem a eles na narrativa.

Assim como nas *Viagens* de livro de Mandeville, esta obra voltada para a nobreza ignora as produções sobre estes espaços e seus habitantes. Como os *volgarizzatori* italianos, estes autores do século XIV se ocupavam mais com a condensação de informações para seus patronos, se valendo de uma linguagem compreensível acima da exatidão dos termos. Além das questões didáticas referidas que interferem nestas narrativas, ao oferecer o conhecimento como uma *posse* palatável ao gosto de sua recepção, as representações dos Outros se tornam objeto de preferências, recortes e censuras para atender à uma demanda que faz com que o escritor se torne desejado (se não necessário) no meio de seus patrocinadores.

### **2.3 – Quando o cristão é pior que o pagão: o encontro com o cristão distante e o desejo por um mundo latinizado**

Se voltarmos ao parágrafo da obra de Chistian de Stavelot na página 132, um elemento que se sobressai em contraste com as descrições assustadoras de Mandeville é o relativo otimismo do beneditino sobre a conversão dos orientais: mesmo entre os povos do Apocalipse, a palavra de Cristo era aceita, e até o judaísmo lhe foi recepcionado como um passo em direção ao cristianismo. Com as Cruzadas, os latinos passaram a ter contato

---

son omes viles et comen la came et los pescados crudos et han los rostros luengos como canes, pero que son blancos et fazen todas las cosas que veen fazer, et llamanlos sinofalos”.

muito mais frequente com uma grande variedade de credos cristãos orientais, que até então eram unificados como “gregos” pela maioria dos papistas.

Como vimos no primeiro capítulo, as reações latinas ao cristianismo oriental eram diversas e davam margem para diferentes graus de “irmandade”. O contato direto com a grande variedade de cristãos orientais em grande parte frustrou muitos dos viajantes (reais e imaginários) ao Extremo Oriente porque que uma parte significativa dos orientais de fato eram cristãos, mas não católicos. A variedade destes credos é demonstrada por Mandeville.

Deveis saber que entre os sarracenos, de uma e outra parte, vivem muitos cristãos com diferentes hábitos e nomes. Todos são batizados, mas têm crenças e costumes diferentes. No entanto, creem em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, ainda que descumpram alguns dos artigos de nossa fé. Alguns desses cristãos são chamados jacobitas, pois Santiago os converteu, e São João os batizou. (...) Há outros cristãos chamados sírios, cujas crenças estão a meio caminho entre as nossas e as dos gregos. Deixam crescer a barba como fazem os gregos, celebram o sacramento com pão ázimo e usam o alfabeto dos sarracenos. Porém, para os mistérios da Santa Igreja, usam o alfabeto grego e se confessam da mesma forma que os jacobitas. Há outros cristãos que são chamados georgianos e foram convertidos por São Jorge, venerado por eles mais que nenhum outro santo do Paraíso e a quem sempre imploram ajuda. Essa gente, que provém do reino da Geórgia, traz a parte superior da cabeça raspada: os clérigos raspam um círculo e os leigos, um quadrado. Obedecem à fé cristã, como fazem os gregos dos quais vos contei antes. Há outros chamados cristãos do cingulo, visto que carregam um. E outros são chamados nestorianos, outros arianos, outros núbios, outros gregos, outros indianos e outros da terra do Preste João. Todos eles compartilham muitos artigos da nossa fé, ainda que tenham outros que sejam diferentes. Contudo, falar da diferença demandaria muito tempo e deixarei por ora de falar mais deles<sup>320</sup>.

Fazendo um inventário dos diversos cristianismos do Oriente e citando suas particularidades (majoritariamente fictícias), Mandeville atesta a seus leitores que conhece uma grande gama de credos e se oferece como um decodificador desta variedade

---

<sup>320</sup> Cotton: [fol. 53r] And zee schull vnderstonde þat amonges the sarazines o part & other, duellen many cristene men of many maneres & dyuerse names & all ben baptized & han dyuerse lawes & dyuerse customes. But all beleuen in god the fader & the sone & the holy gost, But all weys fayle þei in somme articles of oure feyth. Somme of þeise ben clept Iacobytes for seynt Iame conuerted hem & seynt Ioħn baptized hem (...). [fol. 53v] Þere ben oþere þat ben clept SURIENES and þei holden the beleewe amonges vs & of hem of Grece And þei vsen all berdes as men of Grece don & þei maken the sacrament of therf bred & in here langage þei vsen lettres of Sarazines, but after the misterie of holy chirche thei vsen lettres of Grece & þei maken here confessioun right as the Iacobytes don. Þere ben oþere þat men clepen GEORGYENES þat seynt George conuerted & him þei worschipen more þan any other seynt & to him þei crien for help & þei camen out of the Reme of George; þeise folk vsen crounes schauen. [fol 54r] The clerkes han rounde crounes & the lewed men han crownes all square & þei holden cristene lawe as don þei of Grece of whom I haue spoken of before. Othere þere ben þat men clepen cristene men of gyrdyng for þei ben all gyrt abouen. And þer ben oþere þat men clepen Nestoryenes, And summe Arryenes, Summe Nubyenes, Summe of Grees, summe of Ynde & summe of Prestre Ioħnes lond. And all þeise han manye articles of oure feyth & to othere þei ben varyaunt & of here variance were to longe to telle & so I wil leue as for the tyme withouten more spekyng of hem”.

para as mentes latinas. Não há juízo aparente das práticas destes religiosos, mencioná-los é uma forma de atestar que realmente esteve nestes locais distantes e que interagiu com as pessoas de lá.

A definição do que é ou não ser cristão é de difícil apreensão, frequentemente os viajantes consideram que povos com hábitos que consideram louváveis como irmãos de fé. A admiração que João de Pian Carpine demonstra sobre “kitai”<sup>321</sup> mostra como a distância, as descrições dependentes de tradutores e a falta de convívio faz com que se confundam traços entre diferentes culturas se tornem nebulosos.

Os mencionados kitai já foram pagãos e possuem suas próprias letras. Dizem que têm o Novo e o Antigo Testamento, e que possuem as *Vitas* dos Pais [da Igreja], e eremitas, e casas semelhantes a igrejas, que são seus templos, e dizem possuir seus próprios santos. Creem no Deus Único, honram Nosso Senhor Jesus Cristo, creem na vida eterna, mas são raros os batizados entre eles. Honram e reverenciam nossas Escrituras, são cristãos diligentes, e dão muitas esmolas; enfim, aparentam ser homens bondosos e muito humanos. Não usam barba, e seu rosto é semelhante ao dos mongóis, mas não têm a face tão larga. Eles têm sua própria língua, e não há melhores artífices em lugar algum do mundo em todas as ocupações que os homens podem ter. Sua terra é opulenta, rica em frutos, vinhas, ouro, prata, seda, e todas as coisas que a natureza humana necessita<sup>322</sup>.

Ao contrário dos beneditinos vistos no capítulo anterior, João de Pian Carpine não emite julgamento negativo destes “cristãos” do kitai<sup>323</sup> – pelo contrário, suas virtudes

---

<sup>321</sup> Silveira (2005, p. 48) propõe que os kitai (que acredito serem os han, etnia majoritária da atual China) não eram cristãos, mas budistas. É uma confusão relativamente comum entre latinos que passam pouco tempo entre os orientais, pois muitas características desta religião passariam como virtudes cristãs para católicos desacostumados com ela, especialmente para franciscanos, que dividem uma série de preceitos com monges desta fé, como harmonia com a natureza, simplicidade, pobreza, doação de si, compaixão, negação do mundo físico em favor do espiritual, transformação pessoal a partir da reflexão metafísica e autoconhecimento, entre outros. Muito posteriormente, no século XVIII, muitos europeus acreditavam ainda que os budistas tibetanos eram uma “tribo perdida de cristãos” que enveredou para práticas semipagãs. Para uma série de considerações da vida budista sob o ponto de vista cristão, veja ARMSTRONG, Karen. **Buddha**. New York: Penguin, 2004, especialmente p. 177, 188-190.

<sup>322</sup> “Kitai autem, de quibus superius diximus, homines sunt pagani, que habent litteram specialem; et habent Novum et Vetus Testamentum, ut dicitur; et habet Vitas Patrum, et eremitas, et domos quasi ecclesias factas, in quibus ipsi oront temporibus suis; et dicit se quosdam sanctos habere. Unum Deum colunt, dominum Jesu Christum honorant, et credunt vitam æternam, sed minime baptizantur; Scripturam nostram honorant et reverentur, christianos diligent, et elemosynas faciunt plures: homnes benigni et humani satis esse videntur. Barba non habent, et in dispositione faciei satis concordant com Mongalis, nom tamen sunt in facie ita lati; linguam propriam habent: meliores artífices non inveniuntur in toto mundo, in omnibus operibus in quibus homines solent exercitari. Terra eorum est opulenta valde in frumento, vino, auro, argento, et serico, et omnibus rebus ex quibus solent sustentari humana natura”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 653-654.

<sup>323</sup> Inclusive, este é um dos poucos momentos que o franciscano não realiza um julgamento depreciativo dos Orientais; com certo humor (mas não sem razão), Yule diz que João de Pian Carpine é “o viajante mais rabugento da Idade Média” (“grumpiest traveller of the Middle Ages”). YULE, 1903, p. 177.

técnicas e materiais surgem em sua descrição quase que como consequência de seu cristianismo. Esta impressão positiva provavelmente é derivada de uma grata surpresa por parte do franciscano depois de meses de jornada difícil e diálogos truncados com povos que seguidamente chama de bárbaros, pagãos e idólatras. No contraste com os mongóis, encontrar uma religião organizada, voltada para o transcendente e para a doação de si gera esta *imagem* de “cristãos”.

Mas isso não se sustenta por muito tempo – não apenas na passagem dos anos, mas com a convivência com estes elementos. Após identificarem propriamente que se trata de outra fé, os religiosos passam a tratar os budistas como idólatras risíveis<sup>324</sup>, e os cristãos encontrados são vistos no mínimo como competidores. Na visão dos dominicanos e franciscanos enviados para estabelecerem um rebanho no Extremo Oriente, os cismáticos não eram simplesmente a manifestação da multiplicidade divina, tão admirada em outros contextos, mas competidores ativos e mesmo inimigos, como o franciscano Pellegrino de Castello escreve em uma carta a um superior latino não-identificado (c.1329), relatando problemas que ele e seu então arcebispo e confrade João de Montecorvino encontram no Oriente.

E se ele<sup>325</sup> tivesse vivido, deveríamos, de fato, ter subjugado todo o seu povo e reino a Cristo, e uma mudança poderia até ter sido feita com o Grande Chan. Pois antes que o Arcebispo chegasse ao império do Grande Chan, nenhum cristão de qualquer nação ou classe poderia erigir um oratório por menor que fosse, ou uma cruz, por conta do poder dos nestorianos, que o impediam. E assim eles foram compelidos a seguir um rito cismático e errôneo, ou a tomar o caminho dos incrédulos. Mas, depois que o irmão João veio, com a ajuda de Deus, ele ergueu várias igrejas, apesar dos nestorianos. E os outros povos cristãos que odeiam os nestorianos cismáticos seguiram o irmão João, especialmente os armênios que agora estão construindo para si uma igreja notável e pretendem dar a ele. Portanto, ele está constantemente com eles e deixou a Igreja latina para os outros irmãos. Da mesma forma, há bons cristãos, chamados Alanos, trinta mil dos quais estão empregados ao grande rei, e esses homens com suas famílias vinham ao irmão João; e ele pregava para eles e os encorajava<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> Em seu *Relatio*, Odorico chama os budistas de idólatras por oferecerem comida para suas estátuas na forma de fumaça (incenso) no cap. 30, e ri abertamente do monge que diz que os animais que cuida no jardim de seu templo podem ter sido cavaleiros em uma vida passada (cap. 33).

<sup>325</sup> Peregrino se refere aqui ao Jorge, rei turco-mongol anteriormente nestoriano, convertido ao catolicismo por Montecorvino.

<sup>326</sup> “Et ipse Rex una die de suo populo plura milia convertit. Et si vixisset vere totum populum eius et regnum humiliasset ad Christum, et etiam magni Canis mutatio facta fuisset. Ante vero quod Fr. Iohannes Archiepiscopus predictus veniret ad imperium magni Canis, nullus christianus cuiuscumque conditionis et nationis esset, prevalere poterat erigere quantumcumque parvum oratorium et signum Christi, propter potentiam nestorianorum prohibentium. Et sic vel eos sequi cogebantur in ritu scismatico et erroneo vel quasi viam infidelium capere. Postquam vero venit Fr. Iohannes, Deo ipsum iuvante, malo velle nestorianorum, ecclesias plures erexit. Et alie nationes christianorum, qui odiunt nestorianos scismaticos



Esta passagem destaca ao menos três níveis de alteridade:

(a) Um primeiro que aponta a semelhança religiosa e institucional dos nestorianos, tornando-os competidores mútuos por mesmo rebanho e presunção dogmática;

(b) A visão específica sobre as comunidades cristãs não-latinas igualmente em conflito com os nestorianos, que estabeleceram uma aliança com os católicos latinos e aceitaram sua liderança quanto aos dogmas religiosos (notemos que não são tachados de “cismáticos”);

(c) Um último nível, mais abrangente, voltado à grande massa populacional do “império do Grande Chan”, que é levada a um lado ou outro conforme as ações dos três grupos acima (católicos latinos, nestorianos, demais cristãos).

A partir desta interpretação, e acompanhando o raciocínio de Vanessa Thomas<sup>327</sup>, fica demonstrado como a alteridade não pode ser entendida como uma dualidade simples de “Eu e o Outro” (ou “Eu *contra* o Outro”). Ela pode se manifestar como um mecanismo que atua em diversos níveis concomitantemente – ainda que amparado nos processos de reconhecimento das próprias características que compõem a identidade do comunicador, como salienta Boissellier<sup>328</sup>. Quando dispomos de mais informações (o que infelizmente

---

ipsam Fr. Iohannem secute sunt et precipue Armeni, qui sibi nunc notabilem construunt ecclesiam et dare illi intendunt. Unde et ipse continue est apud eos, relicta ecclesia latinorum aliis fratribus. Item quidam christiani boni qui dicuntur Alani XXX milibus a Rege maximo stipendia accipientes ipsi et familie eorum ad Fr. Iohannem recurrunt. Et ipse eos confortat et predicat”. “Epissola Fr. Peregrini episcopi Zaytunensis”, In: WYNGAERT. Anastasius van den. **Sinica Franciscana**, vol. I. Firenze: Claras Aquas, 1929, p. 365-368, p. 366.

<sup>327</sup> “Pour en revenir à la vision interconnectée, les bases de la question de l’aspect relationnel ont été posées dès Aristote. Mais c’est Paul Ricœur avec sa caractérisation de l’être relationnel qui nous semble donner les meilleures pistes pour notre étude historique. Dans son ouvrage au titre révélateur *Soi-même comme un autre*, il nous montre comment le Même, le Soi, est un être habité par la relation à l’autre, comment l’altérité est constitutive du soi. Cette orientation, celle de l’intersubjectivité, c’est-à-dire “ce qui est commun à tous et qui en tant que tel cimente les individus les uns aux autres en leur permettant de se ressembler suffisamment pour comprendre et échanger”, renvoie à un sentiment originaire de coexistence, un lien intrinsèque à l’origine des identités : “la relation à autrui est originaire”, un Même et un Autre sont incomparables mais se contaminent. La simple dichotomie identité/altérité est ainsi surpassée pour inscrire ces deux entités en interconnexion, à leur origine même. Elles partagent ainsi un ensemble d’éléments que nous pouvons considérer comme un langage temporel commun, langage temporel permettant un dialogue dynamique entre les deux entités”. THOMAS, Vanessa. **Représentations européennes des corps africains au cours des premiers contacts sur les rives atlantiques. (1341-1508) Le passage du mythe à la construction du réel par l’expérience vécue**. Dissertação de mestrado em História da África defendida pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 2013, p. 24.

<sup>328</sup> “On ne peut critiquer nos témoins de saisir la spécificité par le sentiment de la différence; c’est au contraire — on l’a vu — un excellent instrument d’appréhension et d’analyse de l’altérité, auquel les historiens que nous sommes recourons encore avec profit. Le principal problème de cette méthode est que

não é o caso), outros índices poderiam ser aplicados<sup>329</sup>.

Assim, o grau de intolerância no discurso é explicado pela medida em que as visões dos autores refletem as estruturas organizacionais sociopolíticas e os imperativos culturais vigentes no momento da produção da fala<sup>330</sup>: estando em um país distante do apoio de sua igreja, competindo com diversas outras religiões semelhantes e com penetração muito maior entre as comunidades locais<sup>331</sup>, sem poder contar com o fator agregador do latim em uma comunidade multicultural recente produzida pelos mongóis e seus povos clientes e submetidos, é natural que os frades canalizem sua sanha contra os nestorianos<sup>332</sup>. Neste sentido, os cristãos orientais representam uma ameaça muito semelhante à que vimos no primeiro capítulo, quando há uma reação muito forte contra irlandeses e moçárabes.

Esta oposição e competição com os nestorianos também é retratada em Odorico de Pordenone<sup>333</sup>: além das cidades de proeminência nestoriana serem descritas como heréticas, elas alegadamente também abrigam maus costumes, como idolatria e perseguição de católicos latinos. Entretanto, neste último ponto, há uma aparente

---

les réalités familières sont souvent utilisées dans le système de référence comme “valeurs” (i. e. références absolues) et non comme données objectives; amis, même dans ce cas, une lecture idéologique n’est pas toujours inefficace et la prétendue objectivité des observateurs est souvent une simple passivité intellectuelle, nuisible à la profondeur de l’observation et de l’analyse”. BOISSELLIER, 2000, pp. 59-80, p. 70.

<sup>329</sup> E lembremos aqui da complexidade sociocultural e de apreensão historiográfica debatidas no primeiro capítulo.

<sup>330</sup> BOISSELLIER, 1999, p. 374.

<sup>331</sup> Sobre as diversas formas do cristianismo oriental, veja: RICHARD, Jean. **La papauté et les missions d’Orient au Moyen Age (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)**. Rome: Publications de l’École Française de Rome, 1977 p. 47-61; MUTAFIAN, Claude. “L’Église arménienne et les rētientés d’Orient (XII -XVI siècles)”. In: COULON, Damien; OTTEN-FROUX, Catherine; PAGÈS, Paule; VALÉRIAN, Dominique. **Chemins d’outremer**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2004, pp. 573-588. Acerca das origens do cristianismo e do apostolado cristão no Extremo Oriente e na Ásia Central, ver: PELLIOT, P. “Chrétien d’Asie Centrale et d’Extrême-Orient”. In: **T’oung Pao**. Série 2, v. 15, n° 5, 1914, pp. 623-644.

<sup>332</sup> Dada a ligação atribuída ao movimento dos “Três Capítulos” com a promoção do nestorianismo, é compreensível a maneira colérica das referências a estes cismáticos nos relatos dos franciscanos, especialmente aqueles passaram por algum tipo de edição após seu primeiro registro (ver FERRARI, 2014b, p. 180-193); além das censuras genuínas, trata-se de uma maneira de afirmar a adesão da Ordem dos Menores aos princípios da Sé. HERRIN, Judith. **The Formation of Christendom**. London: Princeton University Press and Fontana, 1989, p. 240-241, 244.

<sup>333</sup> Cap. 6: “(...) ad Tanam ubi sunt XV domus Christianorum, scilicet Nestorinorum, qui sunt scismatici et heretici.”; cap. 18: “In hoc autem regno positum est corpus beati Thomce apostoh, ecclesia cujus plena est ydolis multis. Penes etiam quam sunt forte XV domus Nestorinorum et Christianorum qui nequissimi et pessimi sunt heretici”; cap. 35: “Dum per istud flumen del Talai sic irem transivi per multas civitates et veni ad unam que vocatur Jamzai in qua est unus locus nostrorum fratrum minorum. In hac etiam sunt tres ecclesiae Nestorinorum, scilicet virorum religiosorum- hæc civitas nobilis est et magna, habens bene XLVIII vel LVIII tuman ignium, quorum unumquisque tuman bene est X milia. In hac civitate sunt omnia ilia quibus vivunt Christiani et sunt in copia magna”.

contradição que indica a maneira pela qual os viajantes descrevem os nestorianos. Se, por um lado, estes cristãos oferecem tradutores, abrigo e informações aos franciscanos e dominicanos<sup>334</sup>, por outro, são fortemente condenados nos escritos.

Cabe lembrar que as duas ordens mendicantes figuravam como as principais armas do papado contra as heresias, e, portanto, de manutenção da coesão institucional, conforme vimos no primeiro capítulo. Tendo o papel de “intermediários” para guiar os incautos à conformidade, os relatos destes religiosos parecem justificar constantemente esta coexistência quase herética para atingir a conversão dos povos das estepes e de uma eventual aliança militar contra os islâmicos<sup>335</sup>. Ainda assim, por serem cismáticos, eles se tornam altamente repreensíveis por parte dos frades, que os retratam como libidinosos, gritões e bêbados que não consideram “a embriaguez repreensível nem ao homem, nem à mulher”<sup>336</sup>. Mas, demonstrando a complexidade da situação, os cristãos armênios são vistos de forma quase totalmente positiva<sup>337</sup>, provavelmente patrocinado pelo esforço de unificação das duas igrejas sob a autoridade papal<sup>338</sup>.

Portanto, existe covalência entre armênios e latinos – embora possuam ritos diferentes, a situação político-religiosa tornou-os aliados importantes. Mesmo que esta aliança seja fruto de um “inimigo em comum”, sua cooperação mútua (que se desenvolve a médio-longo prazo, como veremos) permite que ambas confissões entendam que os ritos do Outro tenham validade suficiente ao ponto de não serem mais um competidor nesta busca por fiéis, ou, no mínimo, que sejam hereges aptos a serem reconduzidos à fé.

Ainda que muitas passagens sobre o Extremo Oriente dissertem sobre a inferioridade religiosa dos cristãos (e de outros não-católicos romanos), em momento algum isso é considerado motivo para escravizar os povos retratados. A partir de João de

---

<sup>334</sup> FERRARI, 2014b, p. 56 e 74-75.

<sup>335</sup> “Quæsiuit etiam quia intellexerat quod exieratis terram vestram cum exercitu vt haberetis bellum. Respondi, Contra Saracenos violantes domum Dei Hierusalam”. Guilherme de Rubruck, *Itinerarium*. BEAZLEY, C. Raymond (ed.). **The texts and versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis**. London: Hakluyt Society, 1903, p. 172-173. Citação disponível em <https://archive.org/details/textsandversion01ruysgoog/page/n190> em 23/03/2019.

<sup>336</sup> “Et postquam dominus biberit, tunc exclamat minister sicut prius, & tacet citharista: tunc bibunt omnes in circuito viri & mulieres: & aliquando bibunt certatim valde turpiter & gulose Et quando”. Guilherme de Rubruck, *Itinerarium*, p. 150. Disponível em <https://archive.org/details/textsandversion01ruysgoog/page/n168> em 23/03/2019.

<sup>337</sup> Rubruck só ressalta (de forma um tanto jocosa) que um sacerdote armênio inebriado *vendeu* uma cruz de prata com pedras preciosas ao khan, mas não faz nenhum juízo direto disso. Entretanto, ao comentar da reação dos nestorianos, disse que ficaram com muita inveja do lucro que ele teve. BEAZLEY, 1903, p. 166.

<sup>338</sup> BAILEY, Betty Jane; BAILEY, J. Martin. **Who are the Christians in the Middle East?**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 68-70.

Pian Carpine, as características negativas dos orientais se tornam cada vez menos motivo para uma conquista por armas. Guilherme de Rubruck apenas raramente descreve suas táticas militares como o primeiro viajante faz (ainda que dedique muitas páginas às questões de mobilização e logística militar). Os viajantes posteriores a 1253 dificilmente trazem detalhes maiores sobre aspectos estratégicos dos orientais (exceto Mandeville, que parece desejar dar conselhos sobre todos os tópicos possíveis, de rotas à melhor maneira de escolher pedras preciosas), e mesmo a questão da conversão é secundária frente a descrição de maravilhas e *megalias*, mais comuns entre as obras mais lidas e recitadas entre um público amplo<sup>339</sup>. Nas próximas páginas, veremos como o aspecto bélico volta a ser ressaltado nas produções sobre a África Sul-Atlasiana.

Não há a ideia dominar completamente as populações orientais, mas estas vivências geraram um desgaste na *imagem* que se tinha delas, que passou por um processo de readequação. Como vimos no capítulo anterior, conforme as Cruzadas unificavam a multiplicidade de povos em um conjunto de cristãos/latinos, era natural nutrir a perspectiva de união com as diversas manifestações de cristianismos contra o inimigo islâmico, um anseio que se tornava especialmente presente nos diversos reveses que as tropas latinas sofriam no Levante.

Dois elementos perturbavam estes anseios. Como Pellegrino de Castello e Bernardo de Claraval expressaram, frequentemente os religiosos encaravam estes “Outros com Cristo” com mais cólera que pagãos ou mesmo islâmicos. Igualmente, os cristãos

---

<sup>339</sup> Sobre os relatos do Extremo Oriente, Guéret-Laferté (1994, p. 147-160) defende que as obras elaboradas como relatório para superiores (papas, reis etc.) têm menos elementos maravilhosos e são mais “realistas”. Tendo a discordar da autora, pois a maioria dos livros de viagens possuem assimilação diversas em lugares e tempos diferentes, como concluí em minha dissertação (FERRARI, 2014b). Adicionalmente, o fato de um relato ter sido elaborado para uma autoridade específica não exclui uma ambição de ampla divulgação de seus conteúdos; este caráter está expresso por exemplo nas diferentes redações de Pian Capine e na alternância entre as pessoas a quem o texto se refere em Jordanus Catalani, usando o singular quando mantêm suas observações mais contidas, e plural quando explora mais elementos topológicos e maravilhosos. De todos os mendicantes que elaboram livros de viagem (contrapostos às cartas), talvez apenas Guilherme de Rubruck não tenha redigido um trabalho voltado para ser lido em ambientes amplos – mas, ainda assim, dividia sua obra com seus confrades, como os apontamentos de Roger Bacon usando suas informações assim manifestam. CHARPENTIER, Jarl. **William of Rubruck and Roger Bacon**. Stockholm: Esselte, 1935.

No caso dos relatos sobre a África, a situação se reverte: uma vez que grande parte das obras são escritas não como um relatório para os príncipes, mas como formas de divulgação *dos* príncipes (*Crônica da Conquista da Guiné*, o capítulo IV do *De varietate fortunae* com o relato de Niccolò de' Conti etc.) e/ou das causas defendidas pelos patronos das expedições (*Le Canarian* sendo o maior exemplo nesse sentido), a vinculação entre expedição e autoridade é o próprio objeto de divulgação dos relatos. Eles contrastam com o relato de Alvise Cadamosto, elaborado majoritariamente para registro familiar, e mantendo o eixo narrativo focado nas ações de seu protagonista, não em fatos passados ou descrições baseadas na topologia.

orientais não contavam com exércitos unificados, disciplinados e/ou numerosos o suficiente para fazerem alguma diferença neste conflito – com a exceção dos gregos, que já se encontravam por demais desgastados por séculos de atrito com forças do Oriente (e, ocasionalmente, do Ocidente e ao seu Sul).

Francis Rogers sinaliza como cristãos ocidentais estavam em uma situação militar desesperadora e necessitando de aliados urgentemente entre a Segunda e a Terceira Cruzada<sup>340</sup>. Qualquer ajuda seria bem-vinda, não importando se de gregos, armênios, georgianos, sírios, jacobitas, nestorianos ou coptas. Não é de admirar que precisamente neste momento um escritor latino, possivelmente um sacerdote residente no Oriente Próximo entre os cruzados, tenha sido capaz de cometer um dos maiores embustes já vistos ao divulgar a célebre carta do Preste João das Índias. Na carta, o imperador-sacerdote concedida imediata e fidedigna aceitação da superioridade religiosa do Ocidente, descrevendo um potentado cristão no Oriente militarmente poderoso e religiosamente exemplar, um governante que residia em uma verdadeira utopia para além das terras do islamismo, que oferecia uma solução para o problema colocado pelo inevitável conflito entre Igreja e Estado – em suma, um aliado ideal para o Ocidente<sup>341</sup>.

Uma união com o reino de João (que é analisado em seguida) transcendia a necessidade imediata de ajuda para os latinos entrincheirados, exaustos e famélicos. Assim como Gog e Magog atiçavam o medo, este anseio pelo imperador-sacerdote recorria à esperança vinda de interpretações místicas (e políticas) derivado do Apocalipse: a conversão universal. Passagens bíblicas Mateus 24:14<sup>342</sup> e Romanos 11:25-26<sup>343</sup>, o

---

<sup>340</sup> ROGER, Francis Millet. **The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumors in the Age of Discovery**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, p. 20

<sup>341</sup> “The Western Christians, in a desperate military plight and badly in need of allies during this brief interval between the Second and Third Crusades, not only refer to Greeks, Armenians, Georgians, Syrians, Jacobites, Nestorians, and Copts (called Nubians by the German monk Theoderich in a listing, prepared about 1172, of the religious sects which celebrated divine service in the Basilica of the Holy Sepulcher), but also look beyond the Near East toward Ethiopia, toward India, toward Central Asia. Small wonder that at precisely this moment a Latin writer, possibly a priest resident in the Near East among the Crusaders, was able to perpetrate one of the greatest of hoaxes by launching the celebrated letter from Prester John of the Indies. The letter, accorded immediate and serious acceptance in the West, described an Eastern Christian potentate militarily powerful and religiously exemplary, a ruler dwelling in a veritable Utopia beyond Islam who offered a solution to the problem posed by the inevitable conflict between Church and state, in fine, an ideal ally for the West”. ROGER, Francis Millet. **The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumors in the Age of Discovery**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, p. 20.

<sup>342</sup> “E este evangelho do reino será pregado em todo o mundo, em testemunho a todas as nações, e então virá o fim” // “Et prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus: et tunc veniet consummatio”.

<sup>343</sup> “Porque não quero, irmãos, que ignoreis este segredo (para que não presumais de vós mesmos): que o endurecimento veio em parte sobre Israel, até que a plenitude dos gentios haja entrado. E assim todo o Israel

advento dos mendicantes como grandes operadores da pregação entre não-batizados, movimentos religiosos populares e clericais de adesão massiva desde o século X, e a própria proposta do cristianismo latino, expressa no nome Igreja *Católica* (Καθολική, “junto a todos”, “universal”) pressupunham que eventualmente o mundo inteiro se converteria ao credo romano para a salvação absoluta do mundo terreno, e mesmo no século XVI, a conversão dos indígenas nas Américas era vista por setores do clero como um passo importante para se atingir a conversão do Oriente<sup>344</sup>, demonstrando a perenidade desta ideia.

Talvez o maior influenciador da ideia de conversão universal no fim da Idade Média latina seja o cisterciense Joaquim de Fiore (1135-1202), que, diferentemente da maioria dos profetas do fim do mundo, atribuiu sua complexa profecia a um exercício de exegese, não à revelação divina. Resumidamente, o monge acreditava que o mundo teria três Eras, do Pai (Antigo Testamento), Filho (Novo Testamento e presente) e Espírito Santo (vindoura), e que a humanidade teria conhecimento pleno das Escrituras apenas na terceira era, quando um anjo munido de uma espada elevaria a humanidade para o contato direto com Deus. Esta Terceira Era iria surgir a partir de um grande conflito. Sendo Joaquim contemporâneo da Terceira Cruzada, era de se esperar que a “libertação” de Jerusalém fosse tida por ele como um dos sinais para o surgimento deste anjo<sup>345</sup>. Ao perceber que os ocidentais estavam tendo pouco sucesso em sua empreitada, o cisterciense passou a propagandear a ideia da conversão pacífica dos islâmicos<sup>346</sup>.

---

será salvo, como está escrito” // “Nolo enim vos ignorare, fratres, mysterium hoc (ut non sitis vobis ipsis sapientes), quia cæcitas ex parte contigit in Israël, donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israël salvus fieret, sicut scriptum est: Veniet ex Sion, qui eripiat, et avertat impietatem a Jacob”.

<sup>344</sup> PATRIDES, WITTEICH, 1984, p. 27.

<sup>345</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, especialmente p. 11-50 e 195-290. Para um resumo da vida e da complexa teoria de Joaquim, veja: DANIEL, Emmett Randolph. “Exodus and Exile: Joachim of Fiore's Apocalyptic Scenario”. In: BYNUM, Caroline Walker; FREEDMAN, Paul (eds.). **Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000, pp. 124-139.

<sup>346</sup> DANIEL, Emmett Randolph. “Apocalyptic Conversion: The Joachite Alternative to the Crusades”. In: **Tarditio**, volume 25, 1969, pp. 127-154. Disponível no endereço <https://doi.org/10.1017/S036215290001093X> em 22/07/2018.

O recurso à revelação de forma racional também foi pregado pelo espanhol Arnau de Villanova (1240-1311), um médico, professor, diplomata e conselheiro de diversos reis e papas de sua época, que também foi influente nos movimentos espirituais e se envolveu em diversas disputas com os dominicanos. O texto BACKMAN, Clifford R. “Arnau de Vilanova and the Body at the End of the World”. In: BYNUM; FREEDMAN, 2000, pp. 140-155 faz um resumo dos conflitos em que Arnau se envolve (que vão desde o Apocalipse ao consumo ou não de carne por parte dos cartuxos).

Ainda que tenha sido tachado como herético posteriormente, o joaquinismo foi muito popular, especialmente entre franciscanos, cuja ala “espiritual” foi particularmente influenciada por conta de seu discurso de plenitude espiritual e correção do clero<sup>347</sup>. Quando a presença dos mongóis e suas lutas contra os islâmicos se tornam conhecidas no Ocidente cristão, a ideia de conversão universal se une com o imaginário sobre os povos de Gog e Magog referidos e com Preste João, misturando vários cenários apocalípticos e tornando a ideia de mundo plenamente cristão um alento tanto para as tropas latinas quanto para diversos grupos que permaneceram no Ocidente mediterrânico.

A ideia de conversão universal é muito presente em grande parte dos relatos, e frequentemente se encontra com a sobreposição da topologia latina à cultura alheia, quando Guilherme de Rubruck projeta nos cristãos armênios a centralidade do credo romano para o Segundo Advento.

Contou-me [o bispo armênio de Tabriz/Tauris/Taurino] também que eles têm dois profetas: o primeiro é o mártir Metódio<sup>348</sup>, que era do seu povo; ele profetizou claramente sobre os ismaelitas, e esta profecia se realizou nos sarracenos. O outro profeta se chama Acaron, que, ao morrer, profetizou sobre um povo sagitário [mongóis]<sup>349</sup>, que viria do Norte, conquistaria todas as terras do Oriente e pouparia o reino do Oriente para entregar-lhes ao reino do Ocidente. Mas, disse, nossos irmãos, os varões católicos francos, não creem neles. E ocupará as terras do norte ao sul, chegará até Constantinopla e ocupará o porto de Constantinopla; um deles, que era chamado varão sábio, entrará na cidade e, vendo as igrejas e o culto dos francos, será batizado. Aconselhará os francos como matar o senhor dos tártaros e ali eles serão confundidos. Ouvindo isso, os francos, que estão no centro do mundo, isso é, Jerusalém, atacam os tártaros que estão em suas fronteiras e, com o auxílio do nosso povo, isso é, dos armênios, os perseguirão; assim, o rei dos francos estabelecerá o trono real em Taurino, na Pérsia. Então, todos os orientais e todos os povos incrédulos

---

<sup>347</sup> Que pregavam a pobreza radical e mesmo desobediência ao papado. Cf. FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 1995. Como Emmet Daniel aponta (2000, p. 126-127), esta característica não se limitava à Joaquim, mas aos discípulos de Bernardo de Claraval, sejam estes autoproclamados ou que de fato estudaram junto do beneditino. Além de Joaquim, o historiador destaca Hildegarda de Bingen (1098-1179) e Gerhoh de Reichersberg (1098-1179), que, igualmente frustrados pelos avanços tímidos das iniciativas papais pela reforma do clero, voltam seus esforços para a pureza da Igreja em seus escritos de cunho espiritual.

<sup>348</sup> Companheiro de São Cirilo, Metódio nasceu em Tessalônica c. 826, e foi um dos pregadores do cristianismo entre os eslavos, ajudando a desenvolver o alfabeto hoje conhecido como cirílico.

<sup>349</sup> Na tradução brasileira, Idelfonso Silveira afirma que “escritores tártaros chamavam os armênios de povo sagitário ou de arco e flecha” (PINTARELLI, SILVEIRA, 2005, p. 236), sem citar suas fontes para esta informação. Muito provavelmente este franciscano contemporâneo teve uma leitura apressada da nota da tradução de Peter Jackson, um dos maiores especialistas da atualidade em mongóis dos sécs. XIII-XV, que afirma justamente o *contrário*: “A frequent term for the Mongols among Armenian writers, found, for example, in the title of the work of Grigor of Akner (c. 1335), ed. and tr. R. P. Blake and R. N. Frye, 'History of the nation of the archers', HJAS, XII (1949), 269-399; though as the editors point out (p. 384 n. 1) it had been used of the Seljuk Turks before them”. Guilherme de Rubruck; JACKSON, Peter (trad., ed., notas). **The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255**. Farnham: Ashgate e London: Hakluyt Society (coedição), 2010, p. 266, n. 3.

converter-se-ão à fé de Cristo, e haverá tanta paz no mundo que os vivos dirão aos mortos: “Ai de vós que não vivestes nestes tempos”<sup>350</sup>.

À primeira vista, o princípio de um “espelho deformado” atua aqui: provavelmente por meio de um tradutor, Guilherme de Rubruck registra que povos bárbaros do Norte (direção indicada na Bíblia de onde virão Gog e Magog) conquistarão o Oriente, entregando aos orientais o Ocidente. Narra também como os armênios chamam os mongóis de “povo de sagitário”, como se compartilhassem da mesma simbologia; essa associação simbólica também presente entre os armênios, pois chamam os latinos de “nossos irmãos francos”.

Mas não podemos nos deixar levar a acreditar que tudo que os viajantes relatam são sobreposições. Ainda que pareça uma mera projeção dos desejos e *topoi* da latinidade sobre um Outro, lembremos que os armênios dividem com os latinos a mesma influência da tradição de Pseudo-Metódio<sup>351</sup>, inclusive com composições próprias com outras profecias e topologias<sup>352</sup>. Esta passagem mostra como em 1253, ano que o *Itinerarium* foi composto, o entendimento de Jerusalém como o *nexus mundi* “contagia” os francos, que passam a ser o centro do mundo por extensão, exercendo grande influência simbólica por

---

<sup>350</sup> “Narravit michi ille episcopus quod ibi prope erat ecclesia in qua martirizatus fuit beatus Bartholomeus, et similiter beatus Judas Tadeus; sed non patebat via propter nives. Narravit etiam michi, quod ipsi habent duos prophetas: primus est Methodius martyr qui fuit de gente eorum, qui plane prophetavit de Ysmaelitis, que propheta impleta est in Sarracenis. Alius propheta vocatur Acacron, qui in morte sua prophetavit de gente Sagittariorum ventura ab aquilone, dicens quod ipsi acquirere omnes terras Orientis, et parceret [Deus] regno Orientis ut eis tradat regnum Occidentis; sed fratres nostri, ut Franci viri catholici, non credent eis, et occupabunt terras ab aquilone usque in meridiem, et pervenient usque ad Constantinopolim, et occupabunt portum Constantinopolitanum; et unus ex eis qui vocabitur vir sapiens, ingredietur civitatem, et videns ecclesias et ritum Francorum faciet se baptizari, et dabit Francis consilium qualiter interbiciet dominum Tartarorum, et ibi confundentur. Hoc audientes Franci qui erunt de medio terre, id est Ierusalem, insilient in Tartaros qui erunt in finibus eorum, et cura adjutorio nostre gentis, hoc est Hermenorum, persequentur eos: ita quod apud Taurinum in Perside ponet rex Francorum solium régale; et tunc convertentur omnes Orientales et omnes increduli gentium ad fidem Christi, et erit tanta pax in mundo quod vivi dicent mortuis: ‘Ve vobis, miseri! quia non vixistis usque ad tempora ista’”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 387-388. Citação disponível em <https://archive.org/details/recueildevoyages04soci/page/367> em 23/03/2019.

<sup>351</sup> Stone traduz para o inglês a versão armênia mais popular do Pseudo-Metódio sobre o contexto apocalíptico referido: “And men will be frightened, and they will flee and will hide in mountains and in caves and in tombs, and many die from fear and from hunger, and there is none to bury them. And they will be devoured before their fathers when they see them because these nations that will come forth from the North eat the flesh of men and drink the blood of animals and ... And after one week of the end of the world, the followers of Agog and of Magog will come out upon the land of Israel [Ezek. 38:16]. These are the people whom Alexander imprisoned inside the gates of the North. (list of 22 nations) These twenty-two kingdoms were imprisoned inside the gates of the North. During that <period of> peace the Gates of the North will be opened”. STONE, Michael E. **Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve**. Leiden: Brill, 1996, p. 132-133.

<sup>352</sup> DONZEL, SCHMIDT, 2009, p. 36-42.



meio desta ocupação no imaginário cristão de todos lados do Mediterrâneo – o que pode ter gerado o mito supracitado, ou ao menos dar margem para a aceitação tácita por parte de Guilherme de Rubruck e sua recepção.

## 2.4 – O Paraíso Terrestre, Reino do Preste João e as pontes entre vários mundos

Também vimos naquela época [dez. de 1145] o supracitado Bispo de Jabala na Síria ... Ele disse que, não muitos anos atrás, um rei e sacerdote chamado João, que reina no Extremo Oriente para além da Pérsia e da Armênia, guerreara com os chamados *samiards*, os irmãos reis dos medos e persas e que, com seu povo, é um cristão, mas um nestoriano. João também atacou Ebactanus, a capital do seu reino. Quando os supracitados reis avançaram contra ele com um exército de persas, medos e assírios, seguiu-se uma batalha de três dias, já que ambos os lados estavam dispostos a morrer em vez de fugir. Por fim, o Preste João, que é modo que ele geralmente é chamado, pôs os persas em fuga e saiu do terrível massacre como vencedor. O bispo disse que o supracitado João marchou com seus exércitos para ajudar a Igreja em Jerusalém, mas que quando ele chegou ao rio Tigre, foi incapaz de atravessar por qualquer meio, sendo desviado para o norte, onde foi informado que leito do rio estava congelado durante o inverno. Lá ele esperou o degelo por vários anos, o que não ocorreu por causa do clima temperado. Seu exército perdeu muitos homens por conta do clima, já que não estavam acostumados ao frio, e eles foram obrigados a voltar para casa. Dizem que ele é descendente dos antigos Reis Magos, que são mencionados no Evangelho. Ele governa as mesmas pessoas que eles governaram, e dizem que goza de tamanha glória e tal abundância que não usa cetro comum, apenas um de esmeralda. Atiçado pelo exemplo de seus antepassados, que vieram adorar a Cristo na manjedoura, ele se propôs ir a Jerusalém, mas teve que retornar pela razão mencionada acima<sup>353</sup>.

---

<sup>353</sup> “We also saw there at that time [Dec 1145] the aforesaid Bishop of Jabala in Syria.... He said, indeed, that not many years since, one John, a king and priest living in the Far East, beyond Persia and Armenia, and who, with his people, is a Christian, but a Nestorian, had warred upon the so-called Samiards, the brother kings of the Medes and Persians. John also attacked Ebactanus, the capital of their kingdom. When the aforesaid kings advanced against him with a force of Persians, Medes, and Assyrians, a three-day struggle ensued, since both sides were willing to die rather than to flee. At length, Prester John - so he is usually called - put the Persians to flight and emerged from the dreadful slaughter as victor. The Bishop said that the aforesaid John moved his army to aid the church of Jerusalem, but that when he came to the Tigris and was unable to take his army across it by any means, he turned aside to the north, where he had been informed that the stream was frozen solid during the winter. There he awaited the ice for several years, but saw none because of the temperate weather. His army lost many men on account of the weather to which they were unaccustomed, and he was compelled to return home. He is said to be a descendant of the Magi of old, who are mentioned in the Gospel. He governs the same people as they did and is said to enjoy such glory and such plenty that he uses no scepter save one of emerald. Fired by the example of his forefathers, who came to adore Christ in the manger, he proposed to go to Jerusalem, but he was, they say, turned back for the aforementioned reason”. PERTZ, G.H. (ed.), Otto of Freising. **Chronicon**. Volume II. Hanover: Hahn, 1867, p. 334-335. Apud tradução de BRUNDAGE, James. **The Crusades: A Documentary History**, Milwaukee: Marquette University Press, 1962, 213.

Esta famosa correspondência é uma das principais causas para introduzir a figura mais impactante e estimulante para os exploradores das terras desconhecidas do fim da Idade Média: Preste João, que representou ao mesmo tempo estranheza, semelhança, distância, proximidade, poder, conhecimento, riqueza e piedade, mas necessitava urgentemente dos latinos. As diversas versões da *Carta de Preste João* ofereciam satisfação para uma enorme gama de anseios, do cenobita penitente ao mercenário cobiçoso, garantindo plenitude em vários sentidos a partir do momento que ele e os cristãos do Oeste finalmente se encontrassem e cooperassem.

“Preste João” descreve seu próprio domínio em termos quase bíblicos: “Se você realmente deseja conhecer a magnitude e a excelência de nossa Alteza e sobre que terras domina nosso poder, então saiba e acredite sem hesitação que eu, o Preste João, sou o senhor de senhores, e os supero em todas as riquezas que estão abaixo do céu, em virtude e em poder de todos os reis do vasto mundo”<sup>354</sup>. Sua terra contém todos os tipos de animais exóticos e monstruosos, de elefantes e dromedários a homens de um olho só (ciclopes)<sup>355</sup>. “O leite flui e o mel é abundante” e produz pimenta em grandes quantidades<sup>356</sup>. O rio Ydonus, com sua nascente no Paraíso, flui por todo o reino e contém pedras preciosas<sup>357</sup>, e suas delícias são tamanhas que este Paraíso Terrestre cristão e o

---

<sup>354</sup> “If you truly wish to know the magnitude and excellence of our Highness and over what lands our power dominates, then know and believe without hesitation that I, Prester John, am lord of lords and surpass, in all riches which are under the heaven, in virtue and in power, all the kings of the wide world”. UEBEL, Michael. **Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages**. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 158-159. Assim como nos documentos principais, preferi a edição de Uebel por trazer dados e fazer comparações entre diferentes versões e recensões. Ainda que o autor forneça apenas a tradução e não tenhamos acesso às composições nas línguas originais através dele, optei por tomá-lo como base pelo acesso às variadas apropriações locais da topologia do Preste.

<sup>355</sup> “In our country are born and raised elephants, dromedaries, camels, hippopotami, crocodiles, *methagallinarii*, *cametheternis*, *thinsiretae*, panthers, aurochs, white and red lions, white bears, white merlins, silent cicadas, griffins, tigers, lamias, hyenas, wild oxen, archers, wild men, horned men, fauns, satyrs and women of the same kind, pigmies, dog-headed men, giants whose height is forty cubits, one-eyed men, cyclopes, and a bird, which is called the phoenix, and almost all kinds of animals that are under heaven”. UEBEL, 2005, p. 156.

<sup>356</sup> “Our land flows with honey and abounds with milk. In a particular part of our country no poisons harm nor noisy frog croaks, there is no scorpion there, nor serpent creeping in the grass (...). In another province of ours whole pepper-which is exchanged for wheat, grain, leather, and bread-grows and is gathered. That land is so woody, like a forest of willows fully permeated with serpents. But when the pepper ripens, the forest is set on fire, and the fleeing serpents enter their holes, and then the pepper from the shrubbery is dried and cooked, but how it is cooked, no stranger is permitted to know”. Idem.

<sup>357</sup> “Amid the pagans and through one of our provinces flows a river which is called Ydonus. This river, flowing out of Paradise, extends its windings by various courses throughout the entire province, and in it are found natural gems, emeralds, sapphires, carbuncles, topazes, chrysolites, onyx, beryls, amethysts, sardonyxes, and many other precious gems”. Idem, p. 157.

Monte Olimpo se confundem<sup>358</sup>. A Carta dedica a maior parte de sua última seção a uma descrição do palácio de Preste João, adornado e mesmo construído a partir de fundações de gemas, cristais e ouro, lembrando a descrição da Nova Jerusalém do Apocalipse (21: 18-21)<sup>359</sup>.

Na carta, o soberano imaginário se referia ao seu domínio como se estendendo sobre “três Índias”, que na linguagem europeia da época correspondia a uma divisão tripartite mal definida entre Índia Menor, Maior e Média, que compunham as massas de terra para além do mundo árabe. Em termos gerais, a primeira correspondia principalmente à porção Norte do subcontinente indiano e muitas vezes se estendia até a Ásia Central, a segunda correspondia à parte Sul do subcontinente e o mundo para além de sua costa, enquanto a Índia Média era identificada com a África Oriental, onde o Nilo, em vez do Mar Vermelho, costumava ser a linha divisória entre a Ásia e a África<sup>360</sup>.

O fato da visão da espacialidade entre os medievais latinos não ter seu olhar voltado exclusivamente para os *espaços* (ou seja, como encadeamento de recortes que se validam mutuamente), a orientação exata de lugares era em grande parte plástica às necessidades das narrativas, conscientemente ou não. Desta forma, o reino de Preste João

---

<sup>358</sup> “This grove is situated at the foot of Mount Olympus, from where a clear spring issues, containing all kinds of pleasant tastes. The taste however varies each hour of the day and night, and flows out by a waterway for three days, not far from Paradise, from where Adam was expelled”. Idem, p. 156.

<sup>359</sup> Idem, p. 158-159. Cf. Apocalipse 21:18-21: “Et erat structura muri ejus ex lapide jaspide ipsa vero civitas auro mundo simile vitro mundo. Fundamenta muri civitatis omni lapide pretioso ornata fundamentum primum jaspis secundus sapphyrus tertius carcedonius quartus zmaragdus. Quintus sardonix sextus sardinus septimus chrysolitus octavus berillus nonus topazius decimus chrysoprassus undecimus hyacinthus duodecimus amethystus. Et duodecim portæ duodecim margaritæ sunt per singulas et singulæ portæ erant ex singulis margaritis et platea civitatis aurum mundum tamquam vitrum perlucidum. // E a construção do seu muro era de pedra jaspe, e a cidade de ouro puro, semelhante a vidro puro. E os fundamentos do muro da cidade estavam adornados de todas as pedras preciosas. O primeiro fundamento era jaspe; o segundo, safira; o terceiro, calcadônia; o quarto, esmeralda; O quinto, sardônica; o sexto, sárdio; o sétimo, crisólito; o oitavo, berilo; o nono, topázio; o décimo, crisópraso; o undécimo, jacinto; o duodécimo, ametista. E as doze portas eram doze pérolas; cada uma das portas era uma pérola; e a praça da cidade de ouro puro, como vidro transparente”.

<sup>360</sup> “In the letter, the imaginary sovereign referred to his domain as extending over ‘three Indies’, which in the European parlance of the time corresponded to an illdefined tripartite division of the land masses beyond the Arab world into Lesser, Greater, and Middle India. In general terms, the first corresponded mostly to the northern portion of the Indian subcontinent and would often stretch well into central Asia, the second corresponded to the southern portion of the subcontinent and the coast beyond, and Middle India was identified with East Africa - the Nile, rather than the Red Sea, would usually mark the separation between Asia and Africa”. SALVADORE, Matteo. **The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555**. New York: Routledge, 2017, p. 5. Ainda sobre a variabilidade na divisão das Índias, veja O’DOHERTY, 2006, p. 15-41.

A divisão pelo Nilo se mantém claramente até pelo menos 1506, como aparece na cosmografia portuguesa “Esmeraldo de Situ Orbis”, composta pelo viajante (e primeiro português a desembarcar nas terras do atual Brasil, dois anos antes de Cabral) Duarte Pacheco Pereira: “de deste luguar indo pello nilo hassima atee ho origine delle se divide asya dafrica”. Duarte Pacheco Pereira; BASTO, Raphael Eduardo de Azevedo (ed.). **Esmeraldo de Situ Orbis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p.10. Fonte disponível no endereço <https://archive.org/details/LivroPachecoDuarte/page/n1> em 23/03/2019.

podia estar localizado em locais diversos: se inicialmente o encontramos no Extremo Oriente quando há necessidade de esperança de auxílio nas Cruzadas durante o século XII, e, nos dos dois séculos seguintes, o soberano “migra” para a Índia Central, no Leste africano. Não era estranho portanto que a latinidade chamasse os etíopes de “indianos” e, não raramente, se pensava que teriam se convertido ao cristianismo através das atividades evangélicas do apóstolo Tomé<sup>361</sup>.

Mas, para além da necessidade pontual de melhorar a moral das tropas cruzadas<sup>362</sup>, existiam outros motivos para a atribuição inicial deste reino ao Extremo Oriente. Bernard Hamilton defende que a origem da carta de Preste João pode ser traçada até o conflito acirrado entre o papa Alexandre III e o imperador do Sacro Império Romano, Frederico Barba-Ruiva, fazendo parte de uma campanha de propaganda imperial para minar a autoridade papal<sup>363</sup>. Na carta, o domínio do monarca-sacerdote foi apresentado como uma antítese da sociedade europeia, uma visão utópica de um reino livre de vícios e mais próspero que qualquer outro no mundo. Quem governa esta sociedade perfeita é um homem que combinou as funções religiosas e seculares, rei e sacerdote. Este cesaropapismo está de acordo com outras ações de Frederico, incluindo a construção de um culto em torno dos Três Reis Magos e o movimento pela canonização de Carlos Magno em 1165. Hamilton (1996, p. 186) propõe que o objetivo da carta era “mostrar que a abordagem de Frederico das relações entre Igreja e Estado, ao contrário da promovida pelo papa Alexandre III, produziam harmonia no mundo cristão”. Este historiador conclui que a carta foi provavelmente escrita sob a direção de Rainald de Dassel, arcebispo de Colônia – um dos principais defensores de Frederico Barbarossa.

No momento, deixemos de lado os usos políticos desta carta, que são retomados em breve. Também não cabe fazer uma análise pormenorizada sobre o Preste para além dos relatos de viagem. Existem diversas obras que realizam estas investigações com maior

---

<sup>361</sup> UEBEL, 2005, p. 121-123.

<sup>362</sup> É até irônico que a *Chronica Majora* de Mateus de Paris (1259), uma das primeiras crônicas a registrar orientais no contexto da história latina, aponte que cristãos e sarracenos precisam se *aliar urgentemente* para lutar contra os “tártaros”: “Postulavit igitur ille nuntius auxilium in tam generali et urgenti articulo, ut ipsi Sarraceni, freti auxilio Christianorum, injurias talium propulsarent. Cui, cum”. Matthew Paris; LUARD, Henry Richards (ed.). **Matthæi Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica Majora**, vol. 3. London: Longman, 1874, p. 489. Disponível no endereço <https://archive.org/details/matthiparisien03pari/page/489> em 23/03/2019.

<sup>363</sup> HAMILTON, Bernard. “Prester John and the Three Kings of Cologne”. In: BECKINGHAM, Charles Fraser; HAMILTON, Bernard (eds.). **Prester John, the Mongols, and the Ten Lost Tribes**. Aldershot: Variorum, 1996, pp. 171-185.

competência, foco e profundidade<sup>364</sup>. Para nossos propósitos, cabe uma pergunta específica: como os documentos aqui analisados se valiam da figura de Preste João e seu grande, variado e maravilhoso reino para transmitir a ideia dos Outros?

João de Pian Carpine foi o primeiro viajante latino ao Extremo Oriente que deixou registro de suas experiências, e seu escrito inicia a tradição de desviar habilmente se o viajante realmente esteve nas terras e viu o rei, e em que local exato ele se encontrava. Ao descrever como um dos filhos do khan enfrentou os indianos (“

Pois o Imperador enviou um de seus filhos chamado Tossut, a quem chamavam de Can, ou seja, Imperador, com um exército contra os homens da Cumânia, a quem destruíram depois de muita guerra, e posteriormente retornaram ao seu próprio país. Mas ele mandou outro de seus filhos com um exército contra os indianos, que também subjogou a Índia Menor. Estes indianos são os sarracenos negros, também chamados de etíopes. Mas lá seu exército avançou para lutar contra os cristãos que moravam na Índia Maior<sup>365</sup>.

João de Pian Carpine demonstra um aspecto visível em grande parte das obras do período – como a área chamada Índia Menor (ou *India Tertia*) é um ponto de delimitação

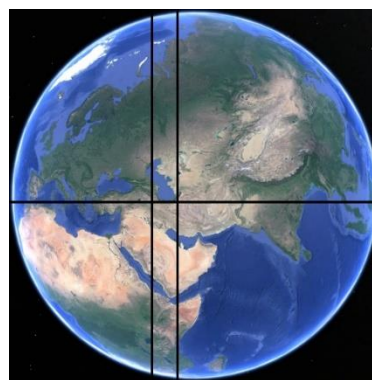
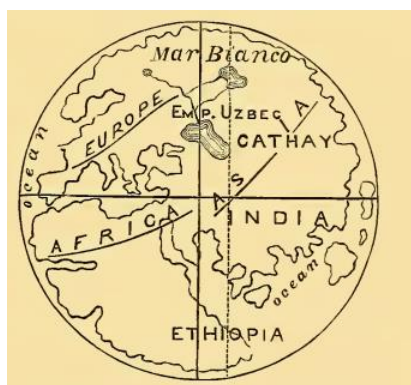
---

<sup>364</sup> Os estudos sobre Preste João são numerosos, e dificultados pelas centenas de reproduções em diversos idiomas, que atrapalham o estabelecimento de uma genealogia clara das cartas e suas influências. Como o pesquisador do tema Charles Beckingham (1966, p. 24) brinca, “trabalhar com Preste João é para historiadores com apetite insaciável e indigestão crônica”. Alguns exemplos destes estudos são: BECKINGHAM, Charles F. **The Achievements of Prester John**. London: University of London, School of Oriental and African Studies, 1966. PIRENNE Jacqueline. **La légende du Prêtre Jean**. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1992. UEBEL, 2005. KURT, Andrew. “The search for Prester John, a projected crusade and the eroding prestige of Ethiopian kings, c.1200–c.1540”. In: **Journal of Medieval History**, vol. 39, n° 3, 2013, pp. 297-320. BECKINGHAM; HAMILTON, 1996. BECKINGHAM, Charles Fraser; HAMILTON, Bernard. **The Hebrew Letters of Prester John**. Oxford: Oxford University Press, 1982. RAMOS, Manuel João. **Ensaio de Mitologia Cristã - O Preste João e a reversibilidade Simbólica**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997. CARREIRA, José Nunes. **Do Preste João às Ruínas da Babilônia: viajantes portugueses na rota das civilizações orientais**. Lisboa: Editorial Comunicação, 1980. SALVADORE, 2017. BALDRIDGE, Cates. **Prisoners of Prester John: The Portuguese Mission to Ethiopia in Search of the Mythical King, 1520–1526**. Jefferson: McFarland & Co., 2012. BREWER, Keagan. **Prester John: The Legend and its Sources**. Surrey: Ashgate, 2015. GUMILEV, L. N. **Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ECO, Umberto. “Le royaume du Prêtre Jean”. In: **Alliage**, n° 45-46, pp. 81-92, 2000; disponível no endereço <http://revel.unice.fr/alliage/index.html?id=3842> em 23/03/2019. RICHARD, Jean. “L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean”. In: **Annales d'Ethiopie**, vol. 2, 1957. pp. 225-244. Disponível no endereço [www.persee.fr/doc/ethio\\_0066-1272\\_1957\\_num\\_2\\_1\\_1272](http://www.persee.fr/doc/ethio_0066-1272_1957_num_2_1_1272) em 23/03/2019. THORNDIKE, Lynn. “Prester John”. In: **A History of Magic and Experimental Science, Volume 2: During the First Thirteen Centuries of Our Era**. New York: Macmillan, pp. 236-246.

<sup>365</sup> “Et cum aliquantulum quievisset, suos exercitos divisit. Unum de filiis suis Tossuc nomine, quem etiam can appellabant, id est imperatorem, misit cum exercitu contra Comanos, quas multo bello devicit; et postquam devicerat eos, in terram suam est reversus. Alium etiam filium misit cum exercitu contra Indos, qui minorem Indiam devicit: hii autem nigri sunt sarraceni, qui Æthiopes nuncupantur. Hic autem exercitus contra christianos qui sunt in India majori ad pugnam processit”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 655.

difusa na espacialidade medieval. Os latinos têm uma visão dúbia do local: ao mesmo tempo que é uma área pensada como oriental, é terra dos etíopes, identificados como “sarracenos negros”, contrariando o *topos* da *Æthiopia* como terra cristianizada.

Um esquema traçado contemporaneamente pode nos ajudar e entender o sentido geral da espacialidade latina e a área nebulosa da *India Tertia*. Tomando como base o “Mapa de Fra Mauro” (1459), mas colocando o Norte para “cima” (no original, o Sul está na parte superior) Henry Yule demonstra a divisão quadripartite do mundo com duas possibilidades de divisão. Uma vez que os latinos tinham a ideia que a África era bem menor ao Sul do que ela realmente o é<sup>366</sup>, acabando logo abaixo do Chifre da África, a Etiópia ficaria em um quadrante majoritariamente “indiano”<sup>367</sup>.



À esquerda: Divisão do mundo em quatro partes. Esquema produzido por Henry Yule  
Figura 1 – baseado no “Mapa de Fra Mauro”. YULE, Henry. *Cathay and the Way Thither*, vol. 3 London: Hakluyt Society, 1913, p. 247. À direita, mesma divisão em uma fotografia por satélite

<sup>366</sup> Isso pode ser verificado na opinião de Pierre D’Ailly sobre o continente: “Além disso, há uma extensão maior de terra inculta e desconhecida na África por causa do calor do que na Europa por causa do frio, sendo admitido que a vegetação suporta menos o calor excessivo do que o frio. Extremamente, resulta que o território Africano, bem como a população deste país é menor do que o território europeu, porque naturalmente tem menos espaço (habitável) e que, devido à inclinação do Sol, há contêm mais desertos. A África, de fato, começa nas fronteiras do Egito e se estende no Sul através da Etiópia até o Atlas. No lado norte é delimitado pelo Mediterrâneo e termina no Estreito de Gades”. Apesar de ser uma edição bilingue latim/francês, preferi citar a versão francesa pois o autor usa uma convenção de notação paleográfica diferente de qualquer outra que vi: “De plus comme il y a une plus grande étendue de terre inculte et inconnue en Afrique à cause de la chaleur qu’il n’en est en Europe à cause du froid, étant admis que la végétation supporte moins l’excessive chaleur que le froid extrême, il en résulte que le territoire Africain de même que la population de cette contrée est moins grand que le territoire européen, parce qu’il a naturellement moins d’espace (habitable) et qu’en raison de l’inclémence du Soleil il renferme plus de déserts. L’Afrique en effet commence aux confins de l’Égypte et s’étend dans le Midi en passant par l’Éthiopie jusqu’à l’Atlas. Du côté du Septentrion elle est bornée par la Méditerranée et se termine au détroit de Gadès”. Pierre d’Ailly; BURON, Edmond (ed.). *Ymago Mundi, de Pierre d’Ailly, cardinal de Cambrai et chancelier de l’Université de Paris (1350-1420): texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d’Ailly et des notes marginales de Chrissophe Colomb, étude sur les sources de l’auteur*, tomo 1. Paris: Maisonneuve frères, 1930, p. 342-344. Obra disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6572456q/f342.image> em 23/03/2019

<sup>367</sup> Uma discussão bem mais aprofundada desta equivalência pode ser encontrada em MEDEIROS, François de. *L’Occident et l’Afrique (XIII – XV siècles): images et representations*. Paris, Karthala, 1985, p. 69-93.

Igualmente, não podemos confundir “Ásia”, com “Índias”, pois, segundo Yule (1913, vol. 3, p. 247), ainda que a primeira tivesse fronteiras relativamente definidas (a maioria dos escritos apontava que a Ásia começava no Nilo, não no Mar Vermelho), as terras indianas eram no mínimo nebulosas. Alguns autores apontavam que seu território começaria na foz do Rio Volga, outros afirmavam que o seu limiar ao Oeste seria a margem oriental do Mar Cáspio. Independentemente da escolha, as imagens acima demonstram como a Etiópia poderia estar nas Índias independentemente do traçado que se optava, e esta divisão seria viável mesmo com nosso regime de espacialidade, regido por mapas de quadrantes específicos e com um conhecimento geoespacial muito mais amplo.

Quando mencionei anteriormente que o relato de João de Pian Carpine remontava a estrutura de “mapa” (ou seja, a localização de *lugares* como entes autônomos referentes a si mesmos e suas adjacências), não esqueci do que Certeau adverte em seguida: todo estabelecimento de lugares depende de uma narrativa inicial, que vai delimitar os espaços a partir dos referenciais da experiência. Neste sentido, o texto do franciscano demonstra que no caso dos “mapas” dos discursos medievais não necessitam encaixar os lugares descritos em uma cadeia de outros lugares para estabelecer seu referencial, mesmo porque, como vimos com o exemplo de Gog e Magog, a experiência do espaço por parte dos latinos medievais era divergente da nossa.

Invertendo a situação do “cavaleiro-médico” Mandeville, que “fez crer”<sup>368</sup> o Oriente distante a partir de elementos religiosos da latinidade, o franciscano João de Pian Carpine faz uso das narrativas sobre os feitos de grandes cavaleiros para aproximar esta terra estranha de sua recepção. Em uma das poucas passagens narrativas de sua obra, ele demonstra como os *topoi* podem ser evocados para compor cenas inteiras.

O rei desta terra, que é comumente chamado de Preste João, reuniu seus soldados e avançou contra eles. Fazendo estátuas de homens de cobre, as encaixou em selas, e estas em cavalos, e colocou fogo dentro das estátuas, e colocou um homem soprando com dois foles atrás de cada uma destas estátuas. Muitos destes cavalos com estátuas foram preparados, e assim marcharam para lutar contra os mongóis ou tártaros. Ao se aproximarem da batalha, colocaram estes cavalos um ao lado do outro; e então os homens colocaram uma substância desconhecida sobre o fogo que estava dentro destas estátuas de bronze e sopraram seus foles fortemente. Depois disso, os homens [de bronze] e os cavalos arderam com este fogo grego, e o ar foi tomado por uma fumaça negra. E então atiraram flechas sobre os tártaros, e muitos destes homens assim foram feridos ou mortos. Depois desta confusão, expulsaram-nos de seus

---

<sup>368</sup> HARTOG, 1999, p. 341-367.



limites, e nunca mais se ouviu falar que [os mongóis] tivessem retornado [ao reino do Preste João]<sup>369</sup>.

Comparemos esta do franciscano com uma batalha do “Romance de Alexandre” de Pseudo-Calistenes. Ao ver suas tropas cercadas pelos enormes elefantes de Poro, rei da Índia, durante a Batalha de Hidaspes, o macedônio percebe a força do inimigo é maior que a sua, e parte para uma estratégia diferente.

Então, o que fez o sagaz Alexandre em face desta situação? Ele ordenou que todas as estátuas de homens que ele possuía fossem aquecidas até que o bronze fulgurasse, e fez com que fossem levadas para o lado oposto destas feras de seus inimigos no campo de batalha. E, quando os animais tentaram morder e atacar estas estátuas de bronze em forma de homens, suas bocas se queimaram e deformaram. Depois disso, nunca mais estes elefantes chegaram perto de homem algum. Com este engenho, o astuto Alexandre inutilizou estes animais para a batalha<sup>370</sup>.

Já vimos como o pagão Alexandre se tornou um exemplo a ser seguido nas pretensões bélicas latinas, e os elefantes fazem parte de um lugar Outro imaginados como feras mortais em combate, seja na África ou na Ásia<sup>371</sup>. Além de seu componente

---

<sup>369</sup> “Quod audiens rex terræ illus, qui vulgo Johannes Presbyter appellabatur, venit contra eos exercitu congregato, et faciens imagines hominum cupreas in sellis posuit super equos, ponens ignem interius, et posuit homines cum follibus post imagines cupreas super equos: et cum multis imaginibus et equis taliter præparatis venerunt contra prædictos Tartaros ad pugnam; et cum ad locum prælii pervenissent, issos equos unum juxta alium præmiserunt; viri autem qui erant retro, posuerunt nescio quid super ignem qui erat in prædictis imaginibus et cum follibus fortiter sufflaverunt: unde factum est quod ex igne græco homines comburebantur et equi, et ex fumo aer est denigratus; et tunc super Tartaros jecerunt sagittas, ex quibus multi homines vulnerati fuerunt et interfecti: et sic cum confusione eos de suis finibus ejecerunt; nec unquam audivimus quod ultra ad eos redierint”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 655-656.

<sup>370</sup> “Then what did keen-witted Alexander do in the face of this? He ordered that all the bronze statues of men that he possessed be intensely heated until the bronze was like fire; and he had them taken up front opposite the beasts. And when the animals attacked them and laid hold of the bronze of the statues, which looked like men, their mouths were burnt and broken. Never again did they approach anyone. With such ingenuity, astute Alexander put a stop to the attack of the animals”. WOLOHJIAN, Albert Murgdich (ed. trad.). **The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes**. New York: Columbia University Press, 1969, p. 119-120. Disponível no endereço <https://archive.org/details/TalesAlexanderWolohojianTrans/page/n121> em 23/03/2019 .

<sup>371</sup> Dois séculos depois, estes animais continuaram (e continuam) constituindo parte do imaginário dos ocidentais sobre locais distantes e seres além de sua compreensão imediata. Cadamosto dedica diversas linhas para descrevê-los como uma das poucas maravilhas de seu livro: “Anc[ho]ra glie son[n]o alifanti saluazi per che n[on] li isano adomesticar come se sa[n]no in le altre parte del mondo: & questi alifanti ua no infrota: come sa da nui porci ne li boschi: & per natura qua isti alifanti hanno doi grande denti dai lati dela bocca come han[n]o li porci: salvo che quelli deli porci guardano insuso & quelli deli alifante guarda inzoso verso terra & mai noli butta quelli dui denti fina la morte: & e aiale che non offende lomo se lomo no[m] lo offende lui: e lostesa delo alifante verso lomo che azonzandolo: li da d' la sua tro[m]ba longa che la amodo de naso longissima & la ritraze come el vole:una si gran botta de fotto insulo: chel butta lomo in aire alefante non lo zonza alla campagna andando solo lo alifante de veloce passoper la sua grandezza: el fa un passo grandissimo: & sonno molti periculosi quando li hanno fioli piu che da altro tempo: & non sanno



simbólico relacionado ao Oriente, a história das estátuas também está no *Imago Mundi* de Gualtério de Metz<sup>372</sup>, obra de cosmografia que foi publicada no ano anterior ao *Historia Tartarorum*. Em um texto relativamente sóbrio (quando não sisudo), João de Pian Carpine oferece este relato de batalhas que combina com o caráter negativo que atribui aos mongóis: não apenas conquistaram os “cristãos” kitai como procuraram invadir o reino do Preste João, que, além de ter toda a engenhosidade do Alexandre da narrativa de Pseudo-Calistenes, sabe o segredo do fogo grego, sendo o único governante a conseguir resistir aos povos das estepes – ainda que o uso das estátuas ardentes contra mongóis tenha sido muito mais confuso que para ferir e afastar os elefantes indianos. O contraste sobre os “tártaros” se torna mais radical quando os pontos de orientação de sua recepção são marcados em antagonismo com figuras conhecidas e admiradas.

Para além de seu deslocamento, os “sarracenos negros etíopes” são incutidos de juízo negativo já que eles faziam parte das tropas do filho do khan para atacar o povo cristão de Preste João. Este grupo tem certa base na realidade; provavelmente são dalits, população de pele negra do subcontinente indiano, que, na época de João de Pian Carpine, era de maioria muçulmana. Mas o retrato que o franciscano monta toma diversos elementos (negativos) conhecidos à latinidade: muçulmanos de pele escura são “sarracenos”, mas, sendo mais escuros que os magrebinos, devem ser etíopes – mesmo

---

piu de tre in quatro fioli ala fiada: & mamza foglia de arboro & fructi li quali alifanti sbro colla zolo le rame cum el grugno quanto le siam ben grosse & forte & la sua tromba sie in la massella de setto & la fa longa e curta come el vol: & cum quella piglia tuto el suo pasto & lacqua chel beve & la mete in boccha la qual boccha la in pecto”. *Navegazioni*, p. 60. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f60.vertical> em 23/03/2019.

<sup>372</sup> “Les genz Alixandre qui fu rois et bons clers de grant manière, qui s'en ala par maintes terres pour enquerre et pour cerchier les aventures, plus qu'il ne faisoit pour conquerre, quant il se dut combatre a ceuls qui les olyfanz avoient duiz et apris de combatre en plainne terre, si fist faire vaissiaus d'aram en fourme d'oumes, et les fist emplir de feu ardent; et les metoient devant euls pour combatre vers celé gent qui estoient seur les olyfanz. Et quant li olyfant getoient leur boiaus dont il tuoient la gent, si s'ardoient touz les boiaus; tant qu'il les en orent si duiz, qu'il n'osoient aprouchier les houmes pour la samblance de leur façon. Car il cuidoient qu'il fussent ausi chaut comme cil estoient qui plain estoient de feu. Et ainsi eschiva cel perill Alixandres, qui fu moult sages, et conqwj'st celé sauvage gent, et donta u si les olyfanz qu'il n'osoient faire mal as houmes”. Gossouin de Metz; PRIOR, Oliver Herbert Phelps (ed.). **L'Image du monde de maitre Gossouin: rédaction en prose, texte du manuscrit de la Bibliothèque nationale, Fonds Français No 574**. Paris: Payot, 1913, p. 117. Disponível no endereço <https://archive.org/details/limagedumondedem00bibluoft> em 23/03/2019. Em sua página 111, a mesma obra comenta sobre Gog e Magog enclausurados por Alexandre “En Ynde si a une monlt grant montaingne que l'en apele mont Gapien, et est une grant région. Illec sont une gent sanz bien et sanz savoir que Alixandres encloust la dedenz. Et sont la gent Goz et Magoz qui menjuent char toute crue d'ommes et de bestes comme gent mescreues”. Esta passagem demonstra a permeabilidade entre produção cosmográfica e literatura em prosa, um tema apontado em TATTERSALL, Jill. “‘Terra incognita’: allusions aux extrêmes limites du monde dans les anciens textes français jusqu'en 1300”. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, n° 24, 1981, pp. 247-255, p. 249-255. Disponível no endereço [https://www.persee.fr/doc/ccmed\\_0007-9731\\_1981\\_num\\_24\\_95\\_2182](https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1981_num_24_95_2182) em 23/03/2019.

que tenha que recorrer a imagens de corpos normalmente imaginados em culturas cristãs<sup>373</sup>.

A partir de meados do século XIII, alguns missionários enviados para a corte mongol em Karakorum começaram a reportar que as evidências sobre Preste João eram no mínimo distorcidas – o que não impede que elaborem *lances* em benefício próprio, como esta passagem de 1305 da carta de João de Montecorvino demonstra.

Certo rei da dita região, Jorge [provavelmente turco-mongol], da seita dos cristãos nestorianos, que era da mesma estirpe que o ilustre Preste João da Índia, se aproximou de mim no primeiro ano que aqui cheguei. Tendo sido convertido por mim, aderiu à verdadeira fé católica, recebeu as ordens menores e me auxiliou como leigo quando eu ministrava [a missa]. Há seis anos, o rei Jorge partiu dessa vida como um verdadeiro cristão, deixando um herdeiro em seu berço, que agora tem quase nove anos. Os irmãos do Rei Jorge, insistiam na sua perfídia dos erros de Nestório, e depois da morte do rei reconverteram todos os que ele tinha convertido, reduzindo-os ao cisma anterior. Porque eu estava sozinho e não podia afastar-me do imperador Chaam, não pude ir àquela igreja que dista vinte jornadas. Porém, se vierem alguns bons ajudantes e colaboradores, espero em Deus que tudo possa ser reformado, pois tenho ainda o privilégio do falecido Rei Jorge. Repito que, se não fossem as mencionadas difamações, teria havido grande fruto. Se eu tivesse dois ou três companheiros como meus coadjutores, talvez o imperador Chaam estaria batizado. Peço que venham tais frades<sup>374</sup>.

Residindo no território da atual China há doze anos, João de Montecorvino já não via com tanto assombro muitas das manifestações religiosas dos orientais. Como vimos na carta de Pellegrino de Castello, a intolerância aos nestorianos estava fortemente presente nos discursos dos missionários católicos romanos no local, explicitando ainda mais a competição pelo credo dos súditos do finado rei. Visto que esta segunda carta que envia possui o tom mais de relatório a seus superiores que de literatura de viagem, ele nada conta sobre as posses e maravilhas que este rei poderia ter como descendente de

---

<sup>373</sup> No capítulo seguinte a associação entre corpos negros e “baixas estirpes” é aprofundada.

<sup>374</sup> “Qvidam Rex illius regionis, de septa nestorianorum xpistianorum. qui erat de genere illius inagnj Regis qui djctus fuit presbiter Johannes de yndia. primo anno quo huc ego ueni mihi adhesid. et ad ueritatem uere fidei catholice per me conuersus minores ordines suscepit inihique celebranti sacris uestibus indutus ininistruit. Jta quod alij nestorianj ipsum de Apostasia accusauerunt. tamen ipse magnam populi suj partem ad ueram fidem catholicam adduxit. Et ecclesiam pulcram secundum Regiam magnificentiam construxit, ad honorem dej nostrj sancte trinitatis; et dominj pape. et nomen meum vocans eam ecclesiam Romanam. Qui Rex Georgius ante .vj. annos migravit ad dominum uerus xpistianus. relicto filio herede in cunabulis qui nunc est annorum nouem. Aratres tamen ipsius Regis Georgij cum essent perfidi in erroribus Nestorij omnes quos ille conuerterat post Regis obitum sub uerterunt: ad scisma pristinum reducendo. Et quia ego [171 rº, coi. 2] fuj solus nec potuj recedere ab Jmperatore Chaau ire non potuj ad illam ecclesiam que distat ad .xx. dietas. Tamen si uenerint aliquj boni coadiutores et cooperatores spero in deo quod totum poterit reformari. Nam adhuc habeo priuilegium predicti Regis Georgij defunctj. Iterum dico quod si non fuissent infamationes supradicte magnus fructus fuisset sequutus. Si habuissem etiam duos uel tres socios coadiutores meos, et forte Jmperator Chaan fuisset battizatus. Rogo ut tales fratres ueniant”. MOULE, 1917, p. 549.

Preste João, mas transparece frustração pela dificuldade que terá em converter povos que acreditava que já eram cristãos. Focado em sua missão, o primeiro bispo do Extremo Oriente pouco revela sobre as características do povo, bens materiais, e os costumes fora da disputa acirrada com outros cristãos, apenas destaca que sua prioridade é a conversão do Khan, não de um rei que seria maravilhoso.

João de Montecorvino trabalha o assunto da mesma maneira que Polo faz em seu livro de 1298: o veneziano afirma que Preste João foi morto em combate, e seus descendentes perderam o grande império que possuía. Agora seus descendentes governam a província de Tenduc, tendo como seu mandatário Jorge, ele mesmo igualmente um sacerdote. Mas a influência da família ainda se fazia sentir, pois os Grandes Khans escolhiam suas principais esposas dentre as mulheres da linhagem de Preste João, que, por sua vez, também se casavam com os filhos dos khans<sup>375</sup>. Há uma boa chance dos dois latinos terem escrito sobre a mesma pessoa; João de Montecorvino afirma que Jorge morreu há seis anos (1299), período em que Polo já não mais estava nas terras dos khans; mas também é possível que os dois tenham adaptado o que viram com base no que esperavam ver (ou fazer sua recepção ver). Esta composição pode ter ocorrido até mesmo em conjunto, pois residiram ao mesmo tempo em Cambalic por um período, e a igreja fundada por este franciscano era o único templo católico romano da cidade.

Jogando com a cronologia de uma dinastia, João de Montecorvino e Marco Polo usam o Preste João como um passado que pode ser remontado. Mantendo sua carta apegada às demandas de seu cargo como arcebispo<sup>376</sup>, o franciscano não se ocupa de descrições, se focando em sua situação institucional-religiosa, enquanto o mercador prefere falar da vida privada, guerras e mercadorias da região. Ambos contornam suas eventuais falhas narrativas se amparando nos *topoi* sobre o imperador-sacerdote do Oriente – Polo orientando sua narrativa em políticas de casamento orientadas pelo prestígio comuns à latinidade, enquanto o arcebispo indica como a linhagem do

---

<sup>375</sup> Para a transcrição do texto original em franco-taliano da passagem, veja: PAUTHIER, vol. 1, p. 178-181. Disponível em <https://archive.org/details/LeLivreDeMarcoPoloPauthierVol1/page/n350> em 23/03/2019.

<sup>376</sup> Em uma carta anterior, redigida no Malabar (Índia) em 1281 (mas assinada como 1210, bem antes do frade nascer), Montecorvino se comunica em campaniano-clientano (dialeto nativo do frade, derivado do napolitano) com seu confrade Bartolomeu de São Concórdio, contando mais das coisas que viu, especialmente o enquadramento do lugar com base nas constelações que reconhece e o ângulo de outras em comparação com as que via no Leste, demonstrando o interesse na geolocalização por meio das estrelas. Carta reproduzida em GOLUBOVICH, Girolamo. **Bibliotheca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano**. Firenze: Quaracchi, 1906, p. 306-309. Disponível em <https://archive.org/details/bibliotecabiobib01colluoft/page/306> em 23/03/2019.

governante cristão ainda está presente no Catai, mas necessita de mais religiosos para ser reconduzida ao culto latino, em uma instrumentalização que remete ao “imaginário efetivo” de Castoriadis.

Independentemente se o uso do Preste João como forma de ressaltar a necessidade de envio de novos religiosos para o Oriente foi intencional ou não, ela produzia resultados claros no imaginário latino. Mas, aparentemente, João de Montecorvino teve certo êxito em seus esforços de conversão mesmo sem este reforço, pois em 1338 um grupo de alanos se apresentou na corte papal de Bento XII (1334-1342) em Avignon, pedindo que um novo arcebispo fosse designado para o Catai, segundo eles, a pedido do grande khan Timur (DOBNER, 1768, p. 88).

Mais apegado às *megalía* e maravilhas que João de Montecorvino e Pellegrino (e certamente menos focado no “lucro de almas” que atesta ser o motivo de sua viagem), Odorico de Pordenone pouco narra sobre Preste João em seu relato, pois o que presencia é muito inferior ao que esperava.

Partindo daquela terra de Cathay e viajando para o Oeste por cinquenta dias por muitas cidades e vilas, cheguei ao país do Preste João; mas no que diz respeito a este reino, nem a centésima parte do que dizem como certo é verdade. Sua principal cidade é chamada de Tozan, e, mesmo sendo sua capital, é menor que Treviso ou Vicenza. Ele tem, no entanto, muitas outras cidades sob ele, e por um pacto permanente sempre recebe para esposa a filha do Grande Khan<sup>377</sup>.

Em um dos livros mais dotados de passagens sobre povos numerosos e maravilhosos, Odorico não pode deixar de expressar sua frustração ao não encontrar grandes cidades e cenários assombrosos. Mesmo em seu desapontamento, a passagem confirma um dado fornecido por Marco Polo: havia de fato uma política de casamentos entre a família deste “Preste de Tozan” e a do Grande Khan, o que favorecia a confusão entre Preste João e o imperador mongol, fortalecida pela ambiguidade do *Relatio* ao contar sobre os numerosos e admiráveis povos sob o julgo do senhor de Karakorum<sup>378</sup>.

---

<sup>377</sup> “De isso Cataio recedens et veniens versus occidentem, L dietis transeundo per multas civitates et terras, veni versus terram Pretozoan de quo non est centesima pars ejus quod quasi pro certo de ipso dicitur. Ejus civitas principalis Chosan vocatur sua civitas principalis multas tamen alias civitates sub se habet. Sed semper pro pacto accipit in uxorem filiam magni Canis”. YULE, 1913, vol. 2, p. 326.

<sup>378</sup> O tema do subcapítulo anterior, Gog e Magog, está inserido em Marco Polo quase que como mero marcador para sinalizar que a topologia se confirma no Extremo Oriente: “Sachiez que en ceste cité de Tanduc estoit la maistre cité où prestre Jehan tenoit son maistre siege, quant il seigneurioit les Tatars. Et

Em um período entre a morte do arcebispo João de Montecorvino (1328) e a produção do *Relatio* de Odorico (1330), Jordanus elaborou um relato que apresentou ao papa João XXII (1316-1334) sobre seus mais de dez anos passados no território da atual Índia. Nele, o dominicano pouco fala de suas atividades missionárias no subcontinente. Apesar de estar na comitiva em que o franciscano Tomás de Tolentino e outros mendicantes foram executados em Tanæ, Jordanus conseguiu escapar e fundar algumas igrejas nas cidades costeiras do Oceano Índico<sup>379</sup>. Aparentemente, a omissão dos “mártires da Índia” teve resultado, pois o dominicano sai da corte papal nomeado bispo da Índia, para onde retorna.

Jordanus é um caso que força as categorias do referido *homo Academicus* que analisam relatos de viagens latinos. Normalmente é aceito que as obras do tipo “relatório” para uma autoridade se apresentem mais sóbrias, enquanto os livros voltados para o grande público possuem mais *mirabilia*<sup>380</sup>. Se, por um lado, o escrito do dominicano é resultado do relatório apresentado ao papa, seu livro é recheado de imprecisões, informações de terceira mão e maravilhas (como seu título suscita: *Mirabilia Descripta*<sup>381</sup>).

Se Jordanus é um observador atento do mundo natural, a mesma confiança não pode ser estendida a sua descrição de locais onde não esteve. Se algo se pode inferir da obra deste franciscano é que ele se deixava levar pelos boatos que ouvia, ou suplantava o não-visto com o conhecido para a latinidade. Ao nos contar da *India Tertia* (majoritariamente Nordeste africano, podendo conter trechos da Península Arábica, Somália, e mesmo Índia atual), seu livro se torna terreno fértil para conhecermos a *imagem* latina sobre esta região nebulosa, que transitava entre África e Ásia.

Da *India Tertia* direi isso, que não a vi, e não estive nela, mas ouvi de fontes fidedignas<sup>382</sup> muitas maravilhas. Naquelas partes, existem dragões na maior abundância, que carregam em suas cabeças pedras brilhantes que são chamadas

---

encore y demeurent ses hoirs; car cestui Jorge que je vous ai nommé est du lignage au prestre, si comme je vous ai compté et dit. Et est le vje seigneur depuis Prestre Jehan. Et ce est le lieu' que nous apellons pais Goc et Magoc; mais il l'appellent Ung et Mu gui, car en ceste province avoit deux générations de gens avant que les Tatars partissent de là”. *Le Livre*, p. 216-218.

<sup>379</sup> Marignolli se hospeda em uma delas por um ano e quatro meses. DOBNER, 1768, p. 88.

<sup>380</sup> FERRARI, 2014b, p. 44-47.

<sup>381</sup> COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, pp. 37-66.

<sup>382</sup> Este artifício de ter ouvido “de pessoas de confiança” é frequentemente utilizado pelos viajantes ao delegar a outros informações duvidosas; mas também pode ser utilizado para reforçar a segurança dos dados propostos em um mundo eminentemente oral, onde os testemunhos carregam muita força. Exploro esta questão com mais detalhes em FERRARI, 2015.

de carbúnculos. Estes animais ficam sobre areias douradas e crescem demais, e exalam pela boca um sopro fétido e vil, como a mais espessa fumaça que sobe do fogo. Esses animais se reúnem pelo tempo determinado, desenvolvem asas e começam a se erguer no ar, e então, [graças ao] julgamento de Deus, são pesados demais [para voar], caem em um certo rio que sai do Paraíso e lá morrem.

Todos da região sempre observam a época dos dragões, e quando veem que um deles caiu, eles esperam por 70 dias, e então descem e encontram os esqueletos do dragão, e pegam o carbúnculo que está enraizado no osso da cabeça, e levam-no com cuidado ao imperador da Etiópia, a quem vocês chamam de Preste João.

(...) É dito que o Paraíso Terrestre [fica] ao Oriente, entre Índia e a Etiópia, pois naquelas partes descem os quatro Rios do Paraíso, de onde abundam muitíssimo ouro e pedras preciosas<sup>383</sup>.

Jordanus é o primeiro viajante e um dos primeiros latinos a identificar o reino do Preste João claramente na África Sul-Atlasiana; este império não fica na dúbia *India Tertia*, o Preste é tornado o “imperador da Etiópia” – uma terra que o dominicano declaradamente não visitou. Mas a falta da autópsia<sup>384</sup> substitui a eventual falta de verossimilhança com o impacto de sua descrição: um lugar de dragões, ouro, próximo ao Paraíso terreno. Se o imperador é cristão e muito rico, os habitantes de seu reino são selvagens como animais para este religioso, como o próximo capítulo aborda.

Além da mudança de continente, os desejos latinos refletidos no reino de Preste João também se modificaram na descrição de Jordanus: mesmo sendo o relato de um bispo, os aspectos morais e espirituais do local são ignorados, só se destacam seus monstros (humanos e animais) e as riquezas possíveis com pouco esforço – basta colher os carbúnculos sem ser necessário enfrentar os dragões, os Rios do Paraíso são ricos em pedras preciosas e ouro. Isso é enfatizado quando o catalão volta a contar sobre o império de João, mesmo quando está descrevendo um local diferente (a Grande Arábia).

---

<sup>383</sup> “De Tertia autem India dicam: quod non vidi, eo quod ibi noti fui, verum, a fide dignis audivi, mirabilia multa; nam ibi sunt dracones in quantitate maxima, qui super caput portant lapides lucentes, qui carbunculi vocantur. Ista animalia jacent super arenas aureas, et crescunt nimis, et projiciunt de ore anhelitum foetidissimum et infectum adinstar fumi grossissimi cum exit de igne. Ista animalia conveniunt ad tempus destinatum, alas faciunt, et incipiunt se elevare in acre; et tunc, judicio Dei, cum sint ponderosa, cadunt in flumine quodam quod exit de Paradiso, et ibi moriuntur.

Omnes autem regiones semper observant tempus draconum, et cum vident quod aliquis cecidit, expectant per dies lxx, et tunc descendunt, et inveniunt ossa draconis carnibus denudata, et accipiunt carbunculum quod est in osse capitis radicatam, et portant cura ad imperatorem Æthiopum quem vos vocatis Prestre Johan.

(...) Inter istam Indiam et Æthiopiam, dicitur esse, versus orientem, Paradisus terrestris; quia de partibus illis descendunt quatuor illa flumina Paradisi, quae abundant quam plurime in auro optimo et lapidibus pretiosis.” COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 55-57.

<sup>384</sup> Sobre a retórica do “*ego vidi/vi com meus próprios olhos*”, veja HARTOG, 1999, p. 275-314.

Da Etiópia vos digo: esta terra é muito grande e quentíssima, e nela existem muitos monstros, como grifos, que guardam as montanhas de ouro que existem ali. Lá há serpentes, e outros animais venenosos, muito grandes e muito venenosos.

Lá há muitas pedras preciosas. Acredito que o senhor desta terra, é a pessoa mais poderosa e rica do mundo em ouro e prata. Ele conquistou todos seus vizinhos, tanto ao Sul quanto ao Oeste.

Nesta Etiópia há duas montanhas de fogo, e, entre elas, há uma montanha de ouro. Este povo é todo cristão, mas são hereges. Vi e conheci muitas pessoas destas paragens.

É dito que o imperador de Soldania<sup>385</sup> da Babilônia todo ano paga quinhentas mil *duplaram* [ducados] em tributos [para este rei].

Outras coisas da Etiópia não narro, pois não estive lá<sup>386</sup>.

Esta não é a primeira atribuição de africanidade ao sacerdote-imperador; ainda que Preste João tenha sido identificado com o Extremo Oriente no momento das Cruzadas, havia grande lastro para que ele vivesse na África Sul-Atlasiana. O *topos* de africanos negros cristãos era muito antigo, geralmente associado à Etiópia (e/ou à Núbia, Cuxe e Abissínia), ressaltando a ideia que este seria um local remoto<sup>387</sup>, demonstrando a

---

<sup>385</sup> Os sogdianos (*soldani* ou *soldini* em latim) eram um povo seminômade iraniano que ocupava o território do atual Uzbequistão e Tadjiquistão. No século IV a.C. foram conquistados por Alexandre Magno, que unificou a Sogdiana e a Bactria em uma única sátrapa. O território era uma importante parte da Rota da Seda, concentrando caminhos para a China, Índia, Turquia, Pérsia, Mar Cáspio e o Rus Vargue. Na época enfocada nesta pesquisa, os sogdianos já haviam sido absorvidos por outras culturas, não havendo nenhum reino específico a ser controlado por outros imperadores. Sua memória permaneceu viva pela importância comercial da região, mas mais especialmente pelo seu papel como um grande antagonista nas narrativas alexandrinas medievais. BAUMER, Chrissoph. **The History of Central Asia: the Age of the Steppe Warriors**. New York: I.B. Tauris, 2012, p. 202-203.

<sup>386</sup> “De Æthiopia, dico: quod est terra maxima et calidissima, ubi sunt monstra multa, sicut gryphes, qui custodiunt montes aureos qui sunt ibi. Hic sunt serpentes, et alia venenosa animalia, ingentis magnitudinis et venenosa nimis.

“Ibi sunt lapides pretiosi, multi valde. Dominus istius terræ, credo quod est potentior quam aliquis homo mundi, et ditior in auro, et argento, atque lapidibus pretiosis. Iste dicitur quod habet quinquaginta duos reges sub se, divites et potentes. Iste dominatur omnibus vicinis suis, versus plagam meridionalem, usque ad occidentem.

“In ista Æthiopia, sunt duo montes ignei; et in medio, mons aureus unus. Iste populus est totus christianus; sed hæreticus. Multos vidi et habui notos de partibus illis. Isti imperatori Soldanus Babylonæ dat omni anno de tributo quingenta millia duplarum, ut dicitur. Alia de Æthiopia narrare nescio, eo quod non fui ibi”.

COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 57-58.

<sup>387</sup> GOLDBERG, 2003: “Josephus (first century C.E.) and Strabo locate Seba in Africa. Consider also the early Christian traditions that identify the queen of Sheba (Seba) with the queen of Ethiopia, and the onomastic lists that define Saba, Sabaeans as ‘Ethiopians’” (p. 6); “The belief that Kush is found at end of the earth lies behind the choice of an Ethiopian as the first gentile convert to Christianity (Acts 8:26–40). Nothing could more visibly indicate the universalist posture of the early church than the conversion of those from the most remote parts of the world. Indeed, Philip’s conversion of the Ethiopian became a symbol of Christianity’s conversion of the world, and in Christian metaphor (beginning with Origen in the third century) the “Ethiopian” became the symbol for the church of the gentiles. As Augustine said explaining “Ethiopians” in Ps 72/71:9, ‘By the Ethiopians, as by a part the whole, He signifies all nations, selecting that nation to mention especially by name, which is at the ends of the earth.’ And Augustine explained that the same interpretation is to be given also to our verse in Ps 68:32/31, ‘Ethiopia, which seems to be the utmost limit of the gentiles.’ Given the evidence from classical, ancient Near Eastern, and biblical sources,

penetração do cristianismo em todos os povos que Christan de Stavelot atesta no fragmento visto anteriormente.

A associação de um poderoso reino africano cristão também é perceptível em outros documentos, como Andrew Kurt lembra.

A associação entre Preste João e Etiópia pode ter sido feita em alguns círculos bem antes de Jordanus. Em 1177, o papa Alexandre III escreveu uma carta ao Preste João, possivelmente como rei da Etiópia, para buscar a ideia de formar uma coalizão, enviando seu médico pessoal, o mestre Filipe, para entregá-la; mas Filipe não voltou e não há provas de que a carta tenha sido entregue. Uma breve alusão na carta do papa apenas sugere que foi em resposta à fabulosa Carta do Preste João, mas certamente demonstra o interesse europeu por ele e deixa uma opinião variada sobre seu suposto paradeiro. As bulas papais de 1245 e 1253 atribuem missionários franciscanos e dominicanos, respectivamente, para tentar trazer indianos, núbios e etíopes à união com Roma. Embora eles não façam uma conexão aberta com o Preste João e não sejam aumentados pela evidência de visitas reais, a Etiópia Cristã era um objetivo definido da atenção do papado. O interpolador do historiador Albericus Trium Fontanum faz a ligação do célebre soberano à Etiópia em algum lugar entre 1252 e 1295. O *mappæ mundi* de Hereford (do final do século XIII) listou os etíopes como “*gens Christianissima*” e em 1289 o papa Nicolau IV escreveu ao “imperador da Etiópia”, embora o título da famosa lenda não seja usado. No século XIII, os etíopes teriam sabido de sua presença em Jerusalém e outras partes do Mediterrâneo oriental do papado e os esforços de Roma para efetuar a união de todas as Igrejas e uma onda de conversos através de uma atividade missionária distante. Os monges etíopes que viviam nesses lugares a meio caminho entre a Europa latina e sua terra natal talvez já fossem uma fonte de informação sobre o reino cristão africano; eles certamente estavam no próximo século<sup>388</sup>.

---

it appears quite certain that the connotation of Ethiopians/Kushites as being the most remote southern peoples on the face of the earth is the key to Amos 9:7” (p. 25).

<sup>388</sup> “The association between Prester John and Ethiopia may have been made in some circles well before Jordanus. In 1177 Pope Alexander III wrote a letter to Prester John, possibly as king of Ethiopia, to pursue the idea of forming a coalition, sending his personal physician, Master Philip, to deliver it; but Philip did not return and there is no evidence the letter was ever delivered. A brief allusion in the pope’s letter only hints that it was in response to the fabulous Letter of Prester John, but it certainly demonstrates the keen European interest in him and leaves a varied opinion of his supposed whereabouts. Papal bulls of 1245 and 1253 assign Franciscan and Dominican missionaries, respectively, to attempt to bring Indians, Nubians and Ethiopians to union with Rome. While they do not overtly make a connection to Prester John and are not augmented by evidence of actual visits, Christian Ethiopia was a definite object of the papacy’s attention. The interpolator of the historian Albericus Trium Fontanum made the link of the celebrated sovereign to Ethiopia somewhere between 1252 and 1295. The Hereford *mappa mundi* (late thirteenth century) listed Ethiopians as ‘*gens Christianissima*’, and in 1289 Pope Nicholas IV wrote to the ‘emperor of Ethiopia’, though the title from the famous legend is not used. In the thirteenth century Ethiopians would have known from their presence in Jerusalem and other parts of the eastern Mediterranean of the papacy and the efforts from Rome to effect a union of all the Churches and a wave of converts through distant missionary activity. The Ethiopian monks who lived in these places halfway between Latin Europe and their homeland were perhaps already a source of information on the African Christian kingdom; they certainly were in the next century”. KURT, 2013, p. 5.



Investigando estas causas anteriores, normalmente a historiografia do tema ignora a ação dos próprios africanos para a mudança dos mitos latinos sobre este soberano. Como Matteo Salvatore (2017) explora em sua obra, muito da transferência do reino do Preste João para a África partiu das ressignificações advindas por iniciativa das culturas sul-atlânticas e do Chifre da África. Em um mapa agora perdido, mas referenciado em crônicas do séc. XV, Giovanni Mauro Carigano aponta o aparecimento de uma embaixada de cristãos “abissínios” (negros) em Gênova no ano de 1291<sup>389</sup>. Peregrinos etíopes não eram incomuns em Jerusalém<sup>390</sup>, e Carigano conta que os embaixadores vieram em peregrinação à Roma e Santiago, e vindos de Constantinopla.

---

<sup>389</sup> O foco da investigação de Salvatore é a Idade Moderna, mas, na introdução de sua obra, o professor da American University of Sharjah (EAU) reproduz diversos documentos medievais, inclusive os aqui referidos. SALVADORE, 2017, pp. 1-21.

<sup>390</sup> Uma fonte que influencia o imaginário latino sobre a África cristã é o breve encontro do cruzado francês Robert de Clari com um “rei núbio” em 1203, retratado em sua “História da Conquista de Constantinopla”. Nela, encontramos uma narrativa elaborada por alguém que não pertence aos líderes dos exércitos latinos, que alimenta os desejos de aproximação entre o catolicismo latino e o cristianismo etíope, além de ser um precedente significativo sobre um tópico recorrente: cruz queimada na testa dos cristãos negros em seu batismo: “Si comme li baron estoient laiens u palais, si vint illueques i. rois qui toute a voit la char noire, et a voit une crois enmi le front qui li avoit esté faite d’un caut fer; chis rois si sejournoit en une moult rike abeie en le chité, où Alexes, qui avoit esté empereres, avoit kemandé que il fust, et en fust sires et damoisiaus tant comme il i vausist sejourner. Quant li empereres le vit venir, si se leva encontre lui, et s’en fist moult grant feste; si demanda li empereres as barons: « Saves vous « ore, fist-il, qui chis hons est ? » — « Sire, nennil, fisent li baron. » — « Par foi, fist li empereres, ch’est li rois de Nubie qui est « venus en pelerinage en eheste vile. » Et fist on parler latiniers à lui, et fist on lui demander où se tere estoit; tant qu’il respondi as latiniers, en sen langage, que se tere estoit encore c. journées delà Iherusalem, et de là estoit il venus en Iherusalem en pelerinage ; et si dist que, quant il mut de son pais, qu’il mut bien XL. hommes de se tere avec lui, et quant il vint en Iherusalem, ne n’ i eut il de vis que x. ; et quant il vint de Iherusalem en Coustantinoble n’en n’avoit-il que ij. vis; et si dist qu’il voloit aler en pelerinage à Rome, et de Rome à Saint lake, et puis revenir s’ent ariere en Iherusalem, s’il pooit tant vivre, et puis illueques morir. Et si dist que tout chil de se tere estoient crestien. et quant li enfes estoit nés, et on le baptisoit, que on li faisoit une crois enmi le front d’un caut fer ausi comme il avoit. Si eswarderent li baron chu roi à moult grant merveille”. Robert de Clari; Riant, Paul Edouard Didier (ed.). **Li estoires de chiaus qui conquissent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier**. Paris: s.n., 1868, p. 44-45. Disponível no endereço [archive.org/details/liestoiresdechia00clar/page/44](http://archive.org/details/liestoiresdechia00clar/page/44) em 23/03/2019.

Tradução livre: “E quando os barões estavam dentro do palácio, eis que então surge um rei cuja carne era toda negra, e ele tinha uma cruz no meio da testa, feita com ferro quente. Este rei veio em peregrinação a uma abadia muito rica na cidade, como o então imperador Aleixo tinha ordenado que ele deveria fazer, e que ele passaria a ser o senhor e mestre do local, caso desejasse permanecer lá. Quando o imperador o viu chegando, ele se levantou para encontrá-lo e lhe fez muita honra. E o imperador perguntou aos barões. Disse ele: ‘Sabeis quem é este homem?’ ‘Não, senhor’, disseram os barões. ‘Por Deus!’, disse o imperador. ‘Este é o rei da Núbia, que veio em peregrinação a esta cidade’. E ordenaram aos intérpretes que falassem com ele e fizessem com que perguntassem onde ficava sua terra. E ele respondeu aos intérpretes, em sua própria língua, que sua terra estava a cem dias de viagem para além de Jerusalém, e de lá ele havia vindo a Jerusalém em peregrinação; e ele disse que quando partiu de sua própria terra, ele trouxe três vintenas completas de seus compatriotas com ele, mas, quando chegou em Jerusalém, havia apenas dez deles vivos, e, quando chegou em Constantinopla vindo de Jerusalém, apenas dois estavam vivos. Além disso, disse que desejava ir em peregrinação a Roma, e de Roma a Santiago, e depois voltar para Jerusalém, se pudesse viver por tanto tempo, para depois morrer ali. E ele disse que todos na sua terra eram cristãos, e quando uma criança nasce lá, ela é batizada, e uma cruz é marcada no meio de sua testa com um ferro

A reminiscência da correspondência de um dos viajantes que a tese investiga ajuda perceber o alcance do cristianismo etíope. Grande parte dos relatos dos franciscanos só sobreviveram graças aos esforços de seu confrade irlandês Luke Wadding, que em c. 1600 percorreu os arquivos de sua ordem na Europa reunindo documentos para o *Annales Minorum*, uma coleção em oito tomos de cerca de mil páginas cada que centralizava grande parte da documentação produzida por estes mendicantes. No manuscrito da primeira edição do tomo dedicado aos missionários, Wadding transcreve a terceira carta de João de Montecorvino (1306), e, no trecho que o arcebispo da China/Catai conta de como as pessoas em Cambalic andavam quase nuas (como o próximo capítulo detalha), o irlandês adiciona

Nesta mesma carta, o irmão João nos conta que vieram a ele ilustres enviados da Etiópia, rogando que fosse para lá a fim de pregar ou enviasse bons pregadores, já que, desde o tempo do beato Mateus Evangelista e dos seus discípulos, não chegaram até eles quem os instruissem na fé de Cristo e muito desejavam chegar à verdadeira fé de Cristo. E se frades fossem enviados para lá, todos se converteriam a Cristo e tomariam o verdadeiro credo cristão. Pois no Oriente há muitos que são cristãos apenas de nome e creem em Cristo, mas ignoram as Escrituras e as doutrinas do Santos, vivendo simplesmente por não terem pregadores e mestres.<sup>391</sup>

Como Moule comenta (1914, p. 555), dificilmente o que Wadding registra seria uma invenção sua pois estava em suas notas pessoas, e o franciscano irlandês notava os manuscritos que teve acesso fidedignamente (o que posso confirmar por minha experiência com os manuscritos de Odorico de Pordenone), e o próprio João de Montecorvino não era dado a exageros, exceto quando distorceu (ou acreditou na) ideia de que um chefe local já morto era Preste João – e quase certamente nesta insistência dos etíopes em receberem missionários latinos em seu território.

---

quente, uma marca como ele mesmo carregava. E os barões olhavam para este rei se maravilhando grandemente”.

<sup>391</sup> “In eadem epistola dicit ipse frater Johannes quod sollempnes nuntii venerunt ad eum de Æthiopia rogantes ut illuc pergeret ad predicandum vel mitteret predicatores bonos. Quia a tempore Beati Mathei evangeliste et discipulorum eius predicatores non habuerunt qui eos instruerent in fide xpisti et multum desiderant ad veram xpisti fidem pervenire Et si fratres ibi mitterentur omnes converterentur ad xpistum et fuerent veri xpistiani. Nan Sunt plurimi in orienti que sollo nomine cristiani dicuntur et in xpistum credunt. Set de scripturis et sanctorum doctrinis aliud nesciunt simpliciter viventes cum non haneant predictores et doctores”. MOULE, A. C. “Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”. In: **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, nº 15, 1914, pp. 533-599.

Dado o contexto da *pax mongolica*, não creio que fosse impossível que etíopes tivessem chegado à Cambalic, pois as sociedades dominadas pelos mongóis eram surpreendentemente cosmopolitas, e todos os viajantes que de fato conheceram a capital mongol ficaram chocados com a quantidade de pessoas de fés e fenótipos diferentes<sup>392</sup>. Ainda que a pele negra fosse um marcador de alteridade forte ao Norte do Mar Vermelho (como o próximo capítulo levanta), estes africanos tinham possibilidades muito semelhantes aos demais viajantes de irem até o Mar da China, especialmente pelo o fato dos mongóis garantirem selos de passagem (*paiza*) para todos os mercadores e religiosos, o que mantinha saqueadores e oficiais inescrupulosos afastados (JACKSON, 2005, p. 291).

No mesmo século, os visitados eram os latinos<sup>393</sup>. Os contatos com África Sul-Atlasiana com os latinos se tornaram mais frequentes, e no fim do século XIV já embaixadas permanentes de etíopes podiam ser encontradas em Gênova, que, entre os motivos econômicos e religiosos, cumpriam uma função em sua própria cultura que invertia a situação dos latinos: vinham à Europa pois sabiam que haviam cristãos para além de seu horizonte, e queriam estabelecer alianças com eles para combater os muçulmanos (SALVADORE, 2017, p. 4).

Ainda que o trânsito destes embaixadores e peregrinos fosse existente, para a maioria da latinidade fora das “talassocracias” italianas, esta presença ainda era muito incipiente no território europeu<sup>394</sup>. Mas o aparecimento de cristãos estranhos à latinidade, vindos de um local distante e dispostos a uma aliança da cristandade contra os

---

<sup>392</sup> Ao menos outro viajante latino registrou esta tolerância nas sociedades mongóis: “Burchard of Mount Sion, on pilgrimage in 1283, demonstrates a comparatively open attitude towards other sects, and clearly derived comfort from an overwhelming preponderance of eastern Christians in the territories ‘beyond the sea, as far as India and Ethiopia’, despite their unwarlike character”. Entretanto, este dominicano não foi para muito além das terras do Levante (JACKSON, 2005, p. 348).

<sup>393</sup> SALVADORE, Matteo. “The Ethiopian Age of Exploration: Prester John’s Discovery of Europe, 1306-1458”. In: **Journal of World History**, vol. 21, nº 4, pp. 593-627.

<sup>394</sup> Ainda que a presença subatlasiana fosse pouco frequente, não significa que tenha sido pouco relevante. Os conhecimentos africanos fora da zona magrebina por vezes acabavam fazendo parte das observações de naturalistas, cientistas e filósofos latinos, como aponta Tony Scott, professor de física e história da ciência em Taiyuan (China) e Bangalore (Índia) em um artigo recente. Scott explica uma passagem pouco compreendida de Michael Scotus (1175-1232), polímata, conselheiro e astrólogo de Frederico II do Sacro Império. Em seus estudos de óptica, Scotus faz referência a possibilidade do surgimento de quatro arco-íris simultâneos em locais muito secos, e aponta para às suas tonalidades com expressões presentes apenas no idioma tuaregue. SCOTT, Tony. “Michael Scot and the Four Rainbows”. In: **Transversal: International Journal for the Historiography of Science**, nº 2, 2017, pp. 204-225. Disponível em <http://www.Historiographyofscience.org/index.php/transversal/article/view/28/43> em 23/03/2019.

muçulmanos reacendeu as esperanças de encontrar o Preste, uma vez que os relatos de viagens para o Extremo Oriente o traziam no máximo como um “ouvi dizer”, quando não negavam diretamente qualquer aspecto majestoso de seus domínios, como na forma que Odorico deprecia o reino mítico.

A continuidade da inserção de Preste João na África pode ser verificada no *Liber Peregrinationis*<sup>395</sup> de Jacopo de Verona<sup>396</sup>, escrito entre 1335-1339. Influenciado pela mesma topologia sobre cristãos negros e intercalando Núbia e Etiópia sem distinção, Jacopo os descreve como muito pios, efusivos ao celebrar seus ritos com muita dança e cânticos, mas destaca seu aspecto herético no uso do pão com fermento para os ritos e por passarem por três batismos: o primeiro ao nascer, quando são circuncidados, o segundo quando uma cruz é queimada em suas testas, e o terceiro quando são batizados com água, “que é mais cristão”.

Jacobo de Verona dá especial atenção para a relação entre tributos e soberania, também apontando o monarca mítico com as grandes autoridades muçulmanas do Oriente Médio. Em sua narrativa, o peregrino atribui este domínio ao controle das águas do Rio Nilo, que Flávio Josefo identifica com o Gion<sup>397</sup>, um dos Rios do Paraíso no Gênesis<sup>398</sup>. Considerado a linha divisória entre África e Ásia pelos latinos (SALVADORE, 2017, p.

---

<sup>395</sup> “Subtus illam scalam. est una capella parva. que habet unum hostium usque plateam sepulchri: et in illa dicunt et cantant et officium faciunt Nubiani calogeri. valde spirituales homines. qui sunt Ethiopes nigri de gente presbyteri Johannis. qui est unus de majoribus principibus mundi. Isti Nubiani tota die et tota nocte cantant, consecrant panem fermentatum. non elevant corpus Domini. dicunt ultraquam cencies alleluia in una missa et semper portant crucem unam in manu. vocantur cristiani Sancti Thome: magnam libertatem habent in terra soldani et Saracenorum. qui, ut dixi. semper portant crucem in manu et coram soldano et coram Saracenis et nullum persolvunt tributum per totam terram soldani. et. quociens aperitur sepulchrum Cristi. intrant sine pecunia et tributo. et hec est ratio, quia presbyter Johannes. dominus Nubie et Ethiopie. habet potestatem in regno suo auferendi. Nillum fluvium. que a Saracenis dicitur Calizino. que transit per Kayrum et Babiloniam. inexpugnabiles civitates soldani et postea dividitur et vadit Alexandriam in mari et Damiatam in mari per terras Egipti et. quicunque reciperet illum fluvium. illa terra esset omnino inhabitabilis, scilicet tota Egiptus. et similiter presbyter Johannes est potencior soldano. Isti Nubiani recipiunt tria baptismata. quia primo more Cristi circumciduntur. quia dicunt, quod in puericia fuit circumcisis, secundo baptismate ignis, quod cum ferro calido fit crux in fronte 'ebrium et est crux longa a loco. unde incipiunt capilli super fronte uscjue ad finem nasi, nam totus' nasus est signatus cum ferro calido, lata autem forte per iiij digitos. tercio baptismate aque more cristianorum”. Jacopo de Verona; DE VILLARD, Ugo Monneret (ed.). **Il Nuovo Ramusio. Vol. 1: Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona.** Roma: Libreria Dello Stato, 1950, p. 32.

<sup>396</sup> Não confundir com o pintor de mesmo nome, nascido em 1355.

<sup>397</sup> “της Αιγύπτου ρέων δηλοι τον απο της εναντίας αναδιοενον ήμα, ον δη Νειλν Ελληνες προσ. αγορευουσιν”. THACKERAY, 1961, p. 43. Disponível em <https://archive.org/details/L242JosephusVJewishAntiquities13/page/n43> em 23/03/2019.

<sup>398</sup> Gênesis 2:13 “Et nomen fluvii secundi Gehon; ipse est qui circumit omnem terram Æthiopiæ” // “E o nome do segundo rio é Giom; este é o que rodeia toda a terra de Cuxe”. Lembrando que Cuxe é grafado como “Kush” em inglês, italiano, espanhol e “Cusch” em francês, pois os estes nomes facilmente se confundem.

5), e como um componente importante da tradição veterotestamentária e greco-romana, o Nilo é um elemento de destaque em todos os escritos sobre as terras do Sudeste levantino. A hidrografia em geral era considerada um importante fator na logística, defesa, produção e transporte dos latinos, além de ser fator definidor do mundo urbano da latinidade<sup>399</sup>, e o uso do controle das águas do rio egípcio foi destacada por Jacopo como a principal forma de soberania do Preste sobre a região<sup>400</sup>.

Segundo Pankhurst (2000) o controle das águas do Nilo pelos etíopes é um *topos* que começou como uma forma de justificar a dificuldade dos árabes em conquistar a região, escrito pela primeira vez no *Jawahir al-buhur* (c. 1202), uma obra árabe que trata do passado mítico do Egito. Quando os latinos foram expulsos de Damietta<sup>401</sup> em 1251 e perderam o controle sobre Acre (Akko) em 1291, começam a elaborar estratégias de minar o poder dos egípcios, e controlar as cisternas do rio poderia causar uma cheia e destruir seus inimigos (idem, p. 122). Mandeville, que, apesar de ser “amigo” de diversos governantes islâmicos, que o recebem por tempo indeterminado e cumprem seus desejos, sugere uma ação semelhante.

A cidade de Damietta era outrora muito bem protegida, porém, foi tomada duas vezes pelos cristãos e, por isso, os sarracenos derrubaram as muralhas e torres, construindo uma outra cidade mais afastada do mar, à qual chamaram Nova Damietta; por isso, ninguém mais mora na velha Damietta. Nessa cidade está um dos portos do Egito, enquanto o outro está em Alexandria, que é uma cidade muito bem protegida, porém, não tem água potável, exceto a que chega conduzida do Nilo e é depositada em cisternas. Se alguém cortasse essa provisão de água, os habitantes não poderiam sobreviver. No Egito, há poucas fortalezas, porque o país está muito bem protegido por natureza<sup>402</sup>.

---

<sup>399</sup> JONES, Evan T. “River navigation in Medieval England”. In: **Journal of Historical Geography**, vol. 26, nº 1, pp. 60-82, p. 61-64. O controle sobre os corpos d’água era um importante fator na política econômica da latinidade, pois, além das atividades produtivas, distributivas e militares, garantia uma fonte de divisas por meio de portos, alfândegas, cartas de comércio, autorizações de pesca, pontes e balsas. HOFFMANN, Richard. **An Environmental History of Medieval Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 257-260.

<sup>400</sup> Veja a nota 407, neste mesmo capítulo.

<sup>401</sup> Dumiat, foz centro-leste do Nilo no Mediterrâneo.

<sup>402</sup> Cotton fol. 20v: “þat citee was wont to be right strong but it was twyes wonnen of the cristene men And þerfore after þat the sarazines beten down the walles And with the walles & the toures þerof the sarazines maden another cytee more fer from the see & clepeden it the newe Damyete, So þat now no man duelleth at the rathere toun of Damyete. At þat cytee of Damyete is on of the hauenes of Egypt & at Alisandre is þat oþer þat is a full strong cytee, But þere is no water to drynke, but 3if it come be condyt from Nyle þat

Assim como Preste João serviu ao imaginário latino como uma forma de resistir um pouco mais até que a ajuda chegasse no Levante, o rei-sacerdote uma vez mais se apresenta como um aliado potencial para colocar em prática uma ação coordenada contra os inimigos dos cristãos. Em 1384, Simone Sigoli visitou a Palestina, Egito e Sinai com uma companhia comercial de florentinos (ainda que diga que viajou em peregrinação). Em seu relato, Sigoli afirma que Preste João está na Índia, mas mantém a Abissínia sob seu comando, e que, com uma ordem sua, pode abrir as comportas do rio e inundar “o Cairo e Alexandria e todo aquele país”, então, por medo, Soldania pagava um grande tributo em ouro a Preste para que não destruísse seu reino<sup>403</sup>.

Como comentei anteriormente, João de Marignolli usa sua jornada ao Oriente como fio condutor narrativo para “puxar” a história universal que desenvolve. Mas, mais relevante aqui que suas andanças é o longo capítulo em que o frade descreve o Paraíso Terrestre, que ficaria atrás de montanhas altíssimas, chegando a tocar a esfera lunar, “como provou João [Duns] Escoto”<sup>404</sup>. Surgindo como um herói cristão na narrativa, ao ser carregado nos ombros das pessoas por consagrar uma igreja na Índia e visitar a Rainha do Sabá em pessoa (DOBNER, 1768, p. 89-90), o franciscano começa a contar sobre os quatro Rios do Paraíso, descrevendo o primeiro da seguinte forma.

Gyon é o rio que circunda a terra da Etiópia, onde vivem agora os negros, e é chamada de Terra do Preste João. Acredita-se que seja o Nilo, que desce para o Egito por uma brecha feita no lugar chamado de Abasty<sup>405</sup>. Os cristãos de

---

entreth in to here cisternes, And who so stopped þat water from hem, þei mygħte not endure þere. In Egypt þere ben but fewe Forcelettes or castelles be cause þat the contree is so strong of himself”.

<sup>403</sup> “È vero che questo soldano conviene ch’ ogni anno ti ricomperi, ovvero faccia omaggio a Presto Giovanili. Questo signore Presto Giovanni abita in India, ed è cristiano, e possiede molte terre di cristiani, e anche d’infedeli. E la cagione perchè il Soldano fa omaggio a costui si è, che ogui volta che questo Presto Giovanni facesse aprire certe cateratte di uu fiume, allagherebbe il Cairo e Alessandria e tutto quello paese; e dicèsi che questo fiume è il Nilo il quale corre al lato al Cairo. Le dette cateratte istanno aperte poco, e pur così il fiume è grossissimo. Sicché per questa cagione, cioè paura, il soldano gli manda ogni anno una palla d’ oro con una croce suso di valuta di bisanti tre mila d’oro; e il soldano è a’ coufiui con questo Presto Giova uni col suo ter reno” (p. 44-45). Simone Sigoli; FIACCHI, Luigi (ed.). **Viaggio al monte Sinai di Simone Sigoli**. Firenze: Dante, 1829. Fonte disponível no endereço <https://archive.org/details/viaggioalmontes00fiacgoog/page/n220> em 23/03/2019.

<sup>404</sup> “Est autem paradisus locus in terra, circumvallatus mari Oceano in parte orientali ultra Idiam Columbinam contra montem Seyllanum locus altissimus super omnem terram, attigens, ut probat Johannes Scotus, globum lunarem”. Idem, p. 90.

<sup>405</sup> Provavelmente uma corrupção de “Habasha” (Abissínia), como o Império de Axum era conhecido. “AXUM: Antiga cidade e reino etíope na região de Tigré. Embora fundada por sabeus, migrantes da Arábia meridional, seus soberanos, conforme ressaltado em Rodney (1975, p. 75) reinaram com total independência, completamente africanizados e participando dinamicamente do desenvolvimento da Etiópia. Embora Axum fosse cristianizada desde o século V d.C., alguns governantes estabeleceram laços com o islã, notadamente no episódio da acolhida de seguidores de Maomé, perseguidos na Arábia, c. 615. Quando da conquista do Egito pelos árabes, entretanto, os cristãos axumitas eram os senhores do Mar Vermelho, condição essa que os levou, muitas vezes a atacar o Hedjaz, região árabe onde se localiza Meca,

São Mateus Apóstolo estão lá, e Soldania lhes presta tributo por causa do rio, porque eles têm o poder de fechar a água, e então o Egito pereceria<sup>406</sup>.

Vemos que os padrões sobre o Preste João africano estão se concentrando e repetindo: a associação entre o rei-sacerdote, o Nilo como um dos Rios do Paraíso e o domínio sobre Soldania por meio de controle fluvial<sup>407</sup>. Ainda que Gog e Magog sejam figuras bíblicas, os cruzamentos de autores de inclinação mais teológica com o reino do rei-sacerdote são mais frequentes, derivados provavelmente da mesma tradição que gerou e propagou o pensamento joaquinista e dos anseios por um Paraíso receptivo, um tema comum às diversas manifestações da espiritualidade medieval latina.

João de Marignolli conta ainda que, ao sair do Sul da China em direção à Índia, passou quatro meses na ilha Seylon (Sri Lanka), onde, no topo de uma enorme montanha, se encontrava o Paraíso<sup>408</sup>. Mas o franciscano adverte que, na língua dos nativos, a montanha se chamava *Zindanbaba*, que significava “o inferno de nosso pai”, pois para quem residiu no Paraíso, aquilo parecia o inferno<sup>409</sup>, podendo este ser apenas o Paraíso Terreno. Quem lhe informou foram alguns homens muito sábios e muito religiosos, que

---

a capital do islã. Revidando um dos ataques, em 702, os árabes destruíram Adúlis, a importante cidade portuária – talvez destruindo a esquadra de Axum – e se estabeleceram no arquipélago de Dahlak, ponto chave do comércio marítimo local (Cerulli, 2010, HGA, III, p. 673). Perdendo o controle do comércio do Mar Vermelho para os árabes, Axum começou a declinar. Paralelamente, os axumitas enfrentaram também agitações provindas do norte e do leste, provocadas principalmente por povos como os bejas, DESCENDENTES dos antigos blêmios, nobas etc. Além disso, no âmbito interno, a resistência ao cristianismo e à centralização animava a rebeldia, o que levou ao seu gradativo enfraquecimento, sobretudo a partir do fim do século VIII. Por esse tempo, suas elites começaram a emigrar, primeiro para Amhara e depois para Xoa”. AXUM. In: LOPES, Nei; MACEDO, José Rivar. **Dicionário de História da África: Séculos VIII a XVI**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 44.

<sup>406</sup> “Gyon qui circuit terram Ethiope, ubi sunt modo homines nigri, qui descendit in Egyptum, per interruptionem factam in loco, qui dicitur Abasty, ubi sunt Christiani Sancti Mathei Apostoli, quibus Soldanus est tributarius propter istum fluvium, quia possunt claudere viam aque, & periet Egiptus”. DOBNER, 1768, p. 91.

<sup>407</sup> É possível que a supervalorização dos rios a partir do século XIV esteja relacionada tanto à quantidade muito maior de extração de ouro com o avanço das técnicas de extração ribeirinha no período (BAYLEY, Justine. “Medieval Precious Metal Refining: Archaeology and Contemporary Texts Compared”. In: MARTINÓN-TORRES, Marcos; REHREN, Thilo. **Archaeology, History & Science: Integrating Approaches to Ancient Materials**. Walnut Creek: Left Coast, 2008, pp. 131-150, especialmente p. 138-142), como também pelo seu valor econômico em um período de grande fome. HOFFMAN, 2014, p. 241-263.

<sup>408</sup> “Et prohibuit Deus essum ligui vite. Videte, inquit, Angelis, ne sumant de ligno vite, & vivant in eternum & statim Angelus cepit Adam per brachium, & possuit eum ultra lacum in montem Seyllanum, ubi fui quatuor mensibus, & in casu posuit Adam pedem dextrum super lapidem, qui adhuc est, & statim miraculo Divino forma plante pedis ejus infixata est in marmore”. DOBNER, 1768, p. 94.

<sup>409</sup> “In isso altissimo monte forte pst paradisum alcioire, qu sit in terra, putant quidam esse paradisum, & male, qui nomen contradict, vocatur enim ab icolis Zindanbaba, baba id est pater, & mama, id est mater, in moni ydiomate mundi, & Zindan idem est, quod infernus, ideo Zndanbaba idem est, quod infernus patris, quia ibi de paradiso expulsus positus fui pater qasi in inferno”. Idem, p. 96-97

moravam em seu sopé. Esta montanha era tão alta que se perdia por entre as nuvens, mas o franciscano disse ter conseguido ver seu topo por Deus ter se apiedado de suas lágrimas um dia, mostrando o Paraíso Terrestre enquanto o sol subia<sup>410</sup>.

Do alto desta mesma montanha caía uma água limpíssima em um lago cristalino, que chama de Fonte do Paraíso. Esta cachoeira revirava as folhas no fundo do lago, trazendo à superfície plantas e pedras preciosas diversas, como o carbúnculo, safiras, e frutas com qualidades curativas<sup>411</sup>. Os homens santos do lugar diziam que as pedras eram fragmentos das lágrimas de Adão, “mas que via ser falsidade neles” (não está claro se os homens ou as pedras seriam falsas), além de “muitas outras coisas das quais não falará”<sup>412</sup>.

O *Chronicon* mostra igualmente sua capacidade de condensar informações se utilizando de diversas topologias, inclusive se valendo de outros relatos de viagens para montar seus cenários<sup>413</sup>. Mas, uma vez que João de Marignolli (presumivelmente) esteve

---

<sup>410</sup> “In isso eciam altissimo monte est æcumen supereminens, quod raro videri ptest propter nebulam. Deus autem misertus lacrimis nostris, quodam mane in aurora fecit ipsum luminosum, & vidimus flammam clarissimam illustrantem ipsum”. DOBNER, 1768, p. 97.

<sup>411</sup> Estes elementos remetem claramente à simbologia conexa dos elementos “água”, “Paraíso”, “origem”, “saúde”, “renovação” e “fertilidade” (todos muito presentes por exemplo no batismo cristão) aliados à montanha *in illo tempore*, o *axis mundi* alheio à temporalidade, ao mesmo tempo que é *locus* fundador dela (do Monte Sinai ao Gólgota, uma vez mais nos atendo ao cristianismo). ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992, p. 11-56.

<sup>412</sup> “In eodem monte versus paradisum est fons maximus bene decem miliarium yatalicorum aqui optimis perspicuus, quem dicunt derivari fonte paradisi, & ibi erumpere, quod probant, quia aliquando erumpunt de fundo quedam folia ignota, & in magna copia, & lignum aloes, & lapides precisosi, sicut Carbunculus & Saphirus, & poma quedam ad sanitatem. Dicut eciam lapillos illos causatos de lacrimis Ade, quod falsum omnio videntur. De multis aliis pertranseundum puto ad presens”. Idem.

<sup>413</sup> Além das questões de Preste João e do Paraíso Terreno, o lago das pedras/lágrimas de Adão é muito semelhante a passagem de Odorico de Pordenone sobre a mesma ilha – inclusive igualmente duvidando do que o povo dizia da ligação entre Adão e o lugar. “In hac contrata est unus maximus mons de quo dicunt gentes quod super illo Adam planxit filium suum centum” annis. In medio mentis hujus est quædam pulcherrima planicies in qua est unus lacus non multum magnus. Sed tamen est bene in eo aqua magna quam dicunt gentes esse lacrimas quas Adam et Eva eifuderunt, quod tamen non creditur esse verum, cum tamen intus nascatur aqua ilia. Profunditas hujus aquæ plena est lapidibus preciosis”. YULE, 1913, vol. 2, p. 306. Tradução livre: “Neste país há também uma montanha extraordinariamente grande, da qual o povo conta que, em seu topo, Adão lamentou por seu filho [Abel] por cem anos. No meio desta montanha há um certo lugar belo e plano, no qual há um lago não muito grande, mas muito profundo. Eles dizem que este lago veio das lágrimas derramadas por Adão e Eva, mas eu não acredito que isso seja verdade, visto que a água naturalmente brota do solo. No fundo deste lago há muitas pedras preciosas”.

No contexto analisado, a mesma obra pode oferecer outro ponto de amparo. Logo após descrever o (pobre) reino de Preste João, Odorico conta a história de como o “Velho da Montanha” (o líder dos Assassinos) foi finalmente derrotado pelos mongóis (YULE, 1913, vol. 2, p. 329-340), uma passagem que baseia nos relatos de Marco Polo e Benjamin de Tudela. O franciscano narra como o Velho fundou sua base em uma montanha com fontes límpidas, levando as maiores riquezas e mais belas virgens para lá, buscando enganar os jovens. Aos candidatos, davam uma poção que os fazia dormir, e quando acordavam estavam cercados por estas maravilhas. Logo em seguida os faziam dormir de novo, e estes ficavam desesperados para voltar. Caso se tornassem seus discípulos e obedecessem a suas ordens, poderiam entrar neste (falso) Paraíso para



nos lugares, o Outro se infiltra por entre as frestas dos *topoi*: ao falar dos “homens santos”, o franciscano comenta como sua religiosidade é diferente da do cristão, como, por exemplo, o fato de não vestirem quase roupa alguma<sup>414</sup>.

Ainda que os brâmanes também conhecidos na topologia greco-latina como gimnosofistas (γυμνοσοφισταί, literalmente “filósofos nus”) façam parte do conhecimento da latinidade sobre o Extremo Oriente, especialmente divulgados através dos romances alexandrinos (PHILLIPS, K., 2014, p. 128)<sup>415</sup>, a religiosidade dos habitantes locais não é questionada – inclusive é reconhecida como possuidora de bons argumentos (“ipsi tamen habent pro se argumenta valde”). Isso não significa que eles sejam excluídos da cosmovisão cristã: o próximo capítulo demonstra que estes homens “se consideram” não filhos de Seth ou Caim, mas diretamente de Adão.

Com uma capacidade de agregação ainda maior que o *Chronion*, o *Libro del Conoçiminetto* uma vez mais descreve com mais detalhes os territórios derivados dos *topoi* que os reinos próximos de Castela. A passagem é longa, mas sua citação é necessária por concentrar e ampliar os temas vistos sobre o lugar até agora.

E este reino de Amnuan entra em um braço desse rio Eufrates, o qual nasce nas altas serras do Polo Antártico, no que dizem ser o Paraíso Terrenal. E esse rio Eufrates se divide em três braços: um deles entra pelo meio do reino de Amenuan, e os outros braços circundam todo o reino, que pode chegar a dois dias de jornada de tamanho em alguns pontos. Assim, é um reino muito grande. De lá, atravessei o dito reino e andei por muito tempo ao longo de suas margens, que é muito povoada. Cheguei a uma grande cidade que chamam de Graçiona, que é a capital do império do Abdeselib, que quer dizer “servo da

---

sempre. Ainda que esteja denunciando como as pessoas podem ser enganadas por falsidades, esta passagem também relaciona montanhas, fontes, riquezas e o Paraíso, talvez justamente se valendo das topologias críveis sobre o tema. Como afirma Kappler (1999, p. 87): “Le thème du Paradis est l’un da grands thèmes de la littérature de voyages au Moyen Age. Le Paradis est l’objet d’une quête très réelle et, si parfois les voyageurs se disent que jamais ils n’y arriveront, d’autres continuent à y croire. Mais il existe des Paradis trompeurs : pris entre les images vécues d’une Nature aussi généreuse qu’à l’aube des temps, qui présente une parenté très sensible avec l’Éden premier, et les images rêvées du Paradis terrestre, lieu unique, géographiquement délimité (sinon situé), lieu historique, archétypique même, du premier homme, le voyageur peut rencontrer des reflets dangereux et maléfiques qu’il prendra pour le Paradis”.

<sup>414</sup> “Dicunt incole, maxime religiosi qui stant ad pede montis sine fide sanctissimæ vitæ, quod illuc nunquam ascendit diluvium, ideo est permanens domum ill, sompniantes contra sacram scripturam, & dicta sanctorum; ipsi tamen habent pro se argumenta valde, & dicunt se non descendisse de Caym, nec de Seth, sed de aliis filiis Ade, qui genuit filios alios, & filias, quia tamen est contra sacram scripturam, pertranseo. Nunquam tamen comendut carnes, quia Adam nec alii comenderunt carnes usque post diluvium. Nudi vadunt a lumbis & sursum, & pro certo sunt bonis moris”. DOBNER, 1768, p. 97.

<sup>415</sup> Veja, por exemplo, de Aurélio Ambrósio (340-397), arcebispo de Mediolano (hoje Milão), o libreto *De Moribus Brachmanorum*, tratado que escreveu depois de entrevistar o bispo Musæus, que foi até o Extremo Oriente para conhecer estes “monges”. Migne, 1864, vol. MPL 17, pp. 1168-1184. Disponível em [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0339-0397\\_Ambrosius\\_De\\_Moribus\\_Brachmanorum\\_\[Incertus\]\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0339-0397_Ambrosius_De_Moribus_Brachmanorum_[Incertus]_MLT.pdf.html) em 23/03/2019. Para mais informações sobre o impacto dos brâmanes no imaginário latino medieval, veja HAHN, Thomas. “The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History”. In: *Viator*, nº 9, 1978, pp. 213-234.

cruz”. E esse Abdeselib é o defensor da igreja da Núbia e da Etiópia, e estes são defendidos pelo Preste João, que é o patriarca da Núbia e da Etiópia, e senhor de muitas terras e muitas cidades de cristãos. Mas são negros como o piche, e se queimam com fogo em suas testas em reconhecimento ao seu batismo. E, ainda que estas gentes sejam negras, são homens de bom entendimento e de bom-senso, possuindo grandes saberes e ciências, e sua terra é muito rica de todos os bens, porque por lá passam muitas águas de ótima qualidade, que saem do Polo Antártico, o qual chamam de Paraíso Terrenal. E me disseram nesta cidade de Graçiona que para lá foram levados os genoveses que escaparam quando sua galé naufragou, aqueles que nunca mais tivemos notícias de seu paradeiro. Este imperador Abdeselib tem por sinal um pendão de prata com uma cruz preta, desta forma.

Parti da cidade de Graçiona, porque as cidades deste país são incontáveis, e andei por muitas terras e cidade até que cheguei à cidade de Malsa, onde sempre reside o Preste João, patriarca da Núbia e da Etiópia. E durante a ida mantive-me sempre à margem do Rio Eufrates, onde há uma terra muito povoada e rica. E de lá fui para Malsa, onde fiquei por um tempo, porque via e ouvia coisas maravilhosas todo dia. E [lá] perguntei pelo Paraíso Terrenal, e o que diziam sobre ele. E homens sábios me disseram que ele estava no topo de montanhas tão altas que faziam divisa com o círculo da Lua, que nem todos conseguiam vê-lo, já que de vinte homens que partiam para vê-lo, apenas conseguiam o ver, e que nunca ouviram falar de ninguém que tivesse escalado estas montanhas. E alguns homens dizem que conseguem vê-los do lado do Oriente, e outros nas partes do meio-dia [do ponto mediano do mundo, o Equador pelo conceito medieval, não necessariamente equivalente à nossa moderna linha geográfica, mas normalmente entendido como o Sul]. E dizem que quando o Sol está em Gêmeos é possível ver este Paraíso Terrestre nas terras do meio-dia, e quando ele está em Capricórnio, ele se torna visível no Oriente.

E me disseram também que estas montanhas estão cercadas de mares muito profundos das águas que descem delas, mares estes dos quais saem quatro rios muito grandes, que são os maiores do mundo, que chamam Tigris, Eufrates, Gion e Ficxion. E estes quatro rios irrigam toda Núbia e Etiópia, e as águas das ditas montanhas descem fazendo tamanho ruído que todos a duas jornadas de distância ouvem o som destas cataratas. E todos que moram perto delas são surdos por conta do grande barulho das águas. E o tempo todo faz sol naquelas montanhas, seja de noite ou de dia, pois quando acaba o dia em um lado delas, o Sol nasce em outro. Isso ocorre porque uma metade das montanhas está acima do horizonte, e a outra está abaixo, de tal maneira que acima das montanhas nunca faz noite, nem escuridão, nem faz frio, nem calor, nem umidade, sempre permanecendo uma temperatura equilibrada.

E todas as coisas que existem, sejam elas vegetais ou animais, que ali estão jamais se corrompem nem morrem. E me disseram outros muitos segredos das virtudes das estrelas, seja para augúrios ou magia, as virtudes ocultas das ervas, plantas e minerais. E lá vi coisas maravilhosas.

Os gregos chamam este lugar de Ortodoxis, os hebraicos de Ganheden, e os latinos de Paraíso Terrenal, porque lá sempre o clima é temperado. E o sinal do Preste João é um pendão de prata com uma cruz preta, com dois ganchos nos lados desta forma, porque são dois os imperadores das terras da Núbia e da Etiópia, e um é Imperador de Graçiona e outro é Imperador de Magdasor<sup>416</sup>.

---

<sup>416</sup> “En este rreynado de Amenuan entra un braço del rrio Eufrates, el qual rrio nasce de las altas sierras del Polo Antarico do diz que es el Paraíso Terrestre. Et este rrio Eufirates faze se tres braços: el un braço entra por medio del rreino de Amenuan, et los otros braços çircunrrodean todo el rreyno que ha en ancho en algunos lugares dos jornadas. Asi es el rreyno muy grande. Et dende travesese el dicho rrio et andove muy grand camino por su rribera, que es mucho poblada. Et llégue a una grand çibdat que dizen Graçiona, que es cabeça del ynperio de Abdeselib, que quiere dezir siervo de la cruz. Et este Abdeselib es defendedor de la iglesia de Nubia et de Etiopia, et éste defiende al Preste Juan, que es patriarca de Nubia et de Etiopia et

Assim como na grande maioria dos relatos, o reino do Preste João é apresentado com ligação direta com o “Paraíso Terrenal”<sup>417</sup>, onde o cenário é mais importante que o próprio monarca-sacerdote. Aqui ele se torna o patriarca das duas igrejas dos cristãos negros. Estes africanos são muito sábios, “ainda que sejam negros”. Esta é a primeira vez que um juízo intelectual negativo de pessoas negras é tão explícito em um livro que se propõe como relato de viagem; Jordanus os considera feios e selvagens, mas nada fala de

---

señorea muy grandes tierras et muchas çibdades de cristianos. Pero que son negros como la pez et quemanse con fuego en las fuentes en señial de cruz et en rreconosçimiento de bautismo. Et como quier que estas gentes son negras, pero son omes de buen entendimiento et de buen seso, et an saberes et çiençias, et an tierra muy abundada de todos los bienes, por que ay muchas aguas et muy buenas de las que salen del Polo Antarico do dizen que es el Paraíso Terrestre. Et dixeron me en esta çibdat de Graçiona que fueron y traídos los ginoveses que escaparon de la galea que se quebró en Amenuan, et de la otra galea que escapó nunca sopieron que se fizo. Et este enperador Abdeselib a por señales un pendon de plata con una cruz prieta desta manera ta desta manera.

“Parti de la çibdat de Graçiona por que las çibdades deste inperio non pude asumir, et andude por muchas tierras et çibdades et llegue a la çibdat de Malsa, do mora sienpre'l Preste Iohn, patriarca de Nubia et de Etiopia. Et a la ida yva sienpre rribera del rrio Eufirates, que es una tierra muy poblada et abundada. Et desde que fuy en Malsa folgue y un tienpo por que via et oya cada dia cosas maravillosas. Et pregunté por el Parayso Terrenal que cosa era et que dezian del. Et dixeron me omes sabios que eran unos montes tan altos que confinan con el çirculo de la luna et que los non podia ver todo ome, ca de veynte omes que fuesen non los verian los tres dellos, et que nunca oyeran dezir de ome que alia subiese. Et omes ay que dizen que los vieron a la parte de oriente, et otros a la parte de medio dia. Et dizen que quando el sol es en Geminis veen los a medio dia, et quando el sol es en Capricomio veen los a la parte de oriente. Et dixeron me que estos montes eran todos çercados de pielagos muy fondos del agua que dellos desçiende, de los quales pielagos salen quatro rrios muy grandes que son los mayores del mundo, que les dizen Tigris, Eufirates, Gion, et Ficxion. Et estos quatro rrios rriegan toda Nubia et Etiopia, et las aguas que delos dichos montes desçienden fazen tan grand rruydo, que a dos jomadas suena el son de las aguas. Et todos los omes que çerca moran son todos sordos que non se oyen unos a otros del grand rroydo de las aguas. Et en todo tienpo da el sol en aquellos montes, quier de noche quier de dia, quando del un cabo, quando del otro. Esto es por que la meitad destos montes son sobre el orizonte et la otra so el orizonte, en tal manera que ençima de los montes nunca faze noche, nin tiniebra, nin faze fiio, nin calentura, nin sequedat, nin umidat, mas mucho equal tenplamiento. Et todas las cosas asi vigitables como sentibles et animales que alii son, non pueden jamas conrronper nin morir. Et dixeron me otros secretos muchos de las virtudes de las estrellas, asi en los juzzios como en la magica, virtudes otrosi de las yervas, et plantas, et mineras. Et vy ende cossas maravillosas. Et los griegos dizen a este logar Ortodoxis, et los abraicos dizen le Ganheden, et los latinos Paraíso Terrestre por que sienpre ally es grand tenpramiento. Et las senales del Preste Iohn son un pendon de plata con una cruz prieta, et de amas partes dos blagos desta manera, por que en tierra de Nubia et de Etiopia son dos enperadores, el uno el Enperador de Graçiona et el otro el Enperador de Magdasor”. *Libro*, fol. 30v-32r. Disponível para visualização no endereço <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000043289&page=34> em 23/03/2019.

<sup>417</sup> “For Augustine of Hippo, the great fifth century theologian and exegete, ‘Paradise, in which God placed [man], is to be understood as nothing but a place on earth, where terrestrial man would live,’ and Bede agrees. Isidore also believes Paradise to be a tangible place that is located ‘in the east.’ An Anglo-Saxon commentary on Isidore expands on this: ‘Certain ones are of the opinion that [Paradise] has been placed in the eastern sea,’ and this is how it appears on the Hereford map. The twelfth-century Sawley Abbey (or Henry of Mainz) map also represents Paradise as an island at the eastern extreme of the world. Like England, Ireland and southern Africa, Eden is separated on both these maps from the Pangea-like landmass of the ecumene by a band of water. As Julia Kristeva writes, ‘the abject is edged with the sublime.’ Both the monstrous and the miraculous are located in this liminal zone, which delineates the boundary of the world”. MITTMANN, Asa Simon. **Maps and Monsters in Medieval England**. New York: Routledge, 2006, p. 48.

sua inteligência<sup>418</sup>. Uma possibilidade para ambos autores atribuírem esta natureza negativa é o fato de os dois terem sido criados na cultura espanhola, onde a visão de africanos negros escravizados era mais comum que em outras partes da latinidade – ainda que não tão comum quanto se tornaria nos séculos da Idade Moderna<sup>419</sup>.

Passagens de Jordanus e João de Marignolli se unificam e amplificam: aqui, todos os *quatro* Rios do Paraíso surgem do lugar, a cena onde o franciscano observa finalmente o topo da montanha é dotada de coordenadas geográficas, que também explica como o Paraíso Terreno pode ser visto do Oriente e da África. Ao mesmo tempo, todas estas coordenadas espaciais não criam um *espaço* de fato: não sabemos entre quais outros espaços da África podemos localizar o protetorado de Preste João.

Outra adição aos relatos de viagem é a identificação do Paraíso Terrestre com o Polo Antártico, acima de uma montanha imensa. Este pensamento que normalmente é atribuído à Cristóvão Colombo, o antecede em muito; diversas autoridades latinas já haviam proposto que o mundo teria o formato de uma pera<sup>420</sup>. A interposição das constelações, a altura das montanhas e as fontes antárticas são uma maneira sagaz de

---

<sup>418</sup> Ainda que possa parecer que a figura do selvagem exclua automaticamente a atribuição de capacidade intelectual, não são raros os casos em que povos bestiais demonstram raciocínio claro, muitas vezes inclusive superando os latinos. O exemplo mais comum neste sentido são os cinocéfalos, figuras herdadas dos gregos cuja natureza compósita demonstra justamente esta contradição aparente. FERRARI, Fernando Ponzi. “Entre homens, pigmeus e macacos: o estrangeiro monstruoso como tema comum ao conhecimento geográfico e à escolástica durante a Baixa Idade Média”. In: **Anais do XII Encontro Estadual de História - ANPUH-RS: História, Verdade e Ética, 2014, São Leopoldo**. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2014a. Disponível no endereço: [http://eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1405435846\\_ARQUIVO\\_EntreHomens.PigmeuseMacacos.pdf](http://eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1405435846_ARQUIVO_EntreHomens.PigmeuseMacacos.pdf) em 23/03/2019. Para mais sobre seres bestiais e sua inteligência, veja KAPPLER, Claude-Claire. **Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age**. Paris: Payot, 1999, p. 157- 165.

Entretanto, estes seres topológicos não são os únicos exemplares de “selvagens pensantes”. Como está explicitado no subcapítulo que trata da visão da civilidade dos nativos das terras visitadas, muitas vezes os bárbaros respondem com surpreendente clareza os motivos de seus hábitos. Muitas vezes esta explanação se coloca como a oferecida por Marignolli sobre a santidade dos habitantes de Seylon, se valendo de argumentos da própria latinidade. Outras vezes, a voz do Outro se faz sentir justamente porque o choque da selvageria desmonta discursos preestabelecidos e permite que o nativo fale por si mesmo.

<sup>419</sup> O capítulo seguinte trata da relação entre cor e escravidão, onde o assunto é aprofundado.

<sup>420</sup> Dentre os signatários desta teoria estão Pedro Lombardo (*Sententiae* II, 17,5) e Dante (Inferno, Canto 34, 124ff.). Hildegarda de Bingen é uma das poucas vozes latinas relevantes a dar crédito para a teoria de Cosmas Indicopleus de que a terra seria plana, mas defende que havia uma imensa montanha no Norte. Hildegarda de Bingen; KAISER, Paulos. **Hildegardis Causa et Curae**. Lipsiae: Teubner, 1903, p. 49. Disponível no endereço <https://archive.org/details/hildegardiscaus00hildgoog/page/n58> em 23/03/2019. Mais sobre a proposta do mundo em forma de pera, veja KAPPLER, 1999, p. 1-84. CORMACK, Lesley B. “Flat earth or round sphere: misconceptions of the shape of the Earth and the fifteenth-century transformation of the world”. In: **Ecumene**, vol. 1, n° 4, 1994, pp. 363-385. WRIGHT, John Kirtland. **The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe**. New York: American Geographical Society, 1925, p. 152 e 421-426. Disponível no endereço <https://archive.org/details/geographicallore00wrig> em 23/03/2019.

resolver uma contradição aparente: pela teoria humoral-climatológica (que é explorada no próximo capítulo), esta região seria quente demais para que povos não-bestiais prosperassem, mas, ao receber as águas polares, que alimentam toda região do Preste, seus habitantes seriam abençoados com um clima perfeito e todos seus benefícios decorrentes<sup>421</sup>. Outro paradoxo é resolvido pelo autor ao atribuir a ele senhoria sobre Etiópia e Núbia, unificando as possibilidades e mantendo a imagem de que possui influência em uma área para além de sua cúria.

Como em todos os relatos encontrados, este imperador não é senhor do Paraíso Terrestre propriamente dito, apenas da área circundante, ainda que ele e seu povo se beneficiem por partilharem sua área de influência. Preste João não é em momento algum descrito ou mesmo “encontrado” pelo narrador anônimo<sup>422</sup>, que não atesta sobre a piedade, castidade e modéstia do rei-sacerdote da mesma forma que as diversas cartas a ele atribuídas, sendo preferível não dar tamanho prestígio espiritual a um magnata que se investe o título de “patriarca” de um cristianismo sem contato com o papado – e que ainda poderia aparentar superar o favor divino do bispo de Roma.

Apenas na introdução do *Libro* (quando estabelece a data em que o autor nasceu segundo o calendário de diversas sociedades<sup>423</sup>) seu autor procura expressar tanta

---

<sup>421</sup> Pierre d’Ailly afirma em seu *Imago Mundi* (1410) que qualquer lugar da Terra que fosse abençoado com um clima perfeito seria efetivamente o Paraíso Terrestre. Colombo possuía uma cópia do livro, e se baseia em muitas de suas orientações para sua viagem; esta passagem é uma das mais comentadas e destacadas em sua cópia – o navegador tinha especial interesse em encontrar o Paraíso Terrestre, que acreditava estar ao Sul do Equador (região que ele nunca viajou). Pierre d’Ailly; BURON, 1930, p. 230-232. Com um argumento que igualmente relativizava o aspecto divino de um eventual Paraíso Terrestre, Gualtério de Metz comenta em uma obra de mesmo nome (1245) que “Si y a mainz autres lieus si douz et si delitables et si espirituels que, se uns hons estoiet dedenz, il droit que ce seroit paradis”. Gossouin de Metz; PRIOR, 1913, p. 110. Disponível no endereço <https://archive.org/details/limagedumondedem00bibluoft> em 23/03/2019.

<sup>422</sup> Mesmo tendo passado um bom tempo entre estes povos extraordinários, o narrador jamais diz conhecer nenhum dos grandes personagens que narra. Curiosamente, Marignolli, que realmente esteve no Oriente até onde os registros papais demonstram (DOBNER, 1768, p. 68-68), diz ter encontrado pessoalmente a Rainha do Sabá – que, se fosse de fato a mesma personagem bíblica, estaria com cerca de dois mil e trezentos anos.

<sup>423</sup> “Yo fuy nascido en el rreynado de Castilla, rreynante en uno el muy noble rrey don Fernando fijo del muy noble rrey don Sancho, quando andava la era del mundo segund los abraicos en çinco mill et sesenta et çinco años, et la era del general diluvio en quatro mill et quatroçientos et siete, et la era de Nabucodonosor Rey de Caldea en dos mill et çinquenta et dos años, et la era del grande Alixandre de Maçedonia en mill et seysçientos et diez et siete años, e la era de Çesar Enperador de Roma en mill et tresientos et quarenta et tres años, et la era de Crisso en mill et trezientos et quatro años, et la era de los alarabes en sieteçientos et seys, en onze dias del mes de setiembre”. *Libro*, fol. 1v-2r. Trecho disponível em <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000043289&page=1> em 23/03/2019.

presunção de totalidade como ao falar dos diferentes nomes do “Paraíso Terrenal”<sup>424</sup>, demonstrando a veracidade da narrativa ao comprovar que o local é conhecido (e chancelado) por outras culturas. Assim como a ilha da *Ibernia* que relata no início de seu livro (fol. 9v), seu clima perfeitamente temperado pelas águas do Paraíso garante que ninguém morra de velhice neste reino – reforçando a mesma corrente topológica chega a narrativas como a da Fonte da Juventude de Ponce de León nas Américas<sup>425</sup>.

Por mais rica em topologias que a imagem do reino do Preste João no *Libro*, ela pouco nos oferece em termos de contato real com os africanos para além de um fato centrado em latinos, a menção à expedição perdida dos irmãos Vivaldi, que partiram de Gênova em 1291 dispostos a encontrar uma rota para as Índias contornando o continente africano, sendo vistos pela última vez em Ceuta<sup>426</sup>. Todo conteúdo sobre a África no *Libro* (fols. 18r-35r) diz respeito aos cristãos negros<sup>427</sup> (Dongola e as terras maravilhosas do Preste), aos muçulmanos, ao Rio de Ouro (sendo tópico que mais aborda sobre o continente, indicando seu início no Nilo até desaguar no Níger)<sup>428</sup> e aos selvagens

---

<sup>424</sup> Outro caso de polinômismo ocorre quando o *Libro* descreve a ilha de Artania/Çitilant/Hibernia, onde ninguém nunca morre pela velhice e não existem animais peçonhentos. Estes três nomes para o mesmo local reúnem os *topoi* sobre a Irlanda – que a obra localiza em separado, como um reino mundano, resolvendo as contradições entre o observado e a topologia. *Libro*, fol. 9v. Disponível para visualização no endereço <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000043289&page=13> em 23/03/2019. Dada a característica maravilhosa destes locais, desta forma o narrador abre possibilidade para que sejam identificados com diversas tradições topológicas.

<sup>425</sup> OLSCHKI, Leonardo. “Ponce de León’s Fountain of Youth: History of a Geographical Myth” In: **The Hispanic American Historical Review**, vol. 21, nº 3, 1941, pp. 361-385. PECK, Douglas T. “Anatomy of an Historical Fantasy: The Ponce de León-Fountain of Youth Legend”. In: **Revista de História de América**, nº. 123, 1998, pp. 63-87.

<sup>426</sup> Um século depois, Antoniotto Usodimare, um navegador genovês à serviço do Infante Dom Henrique que acompanhou Cadamosto por um tempo, afirmou em uma carta ter encontrado nas margens do rio Gâmbia um homem que falava o dialeto genovês, que se dizia descendente dos sobreviventes da expedição dos Vivaldi. Uma vez que esta empreitada teve grande divulgação, elementos dela eram frequentemente utilizadas por narrativas posteriores para garantir verossimilhança aos escritos – como o próprio *Libro* faz – sendo muito pouco provável que este sobrevivente perdido seja real. ROGERS, Francis M. “The Vivaldi Expedition”. In: **Annual Report of the Dante Society**, nº 73, 1955, pp. 31-45.

<sup>427</sup> Curiosamente, no fim do *Libro* o autor faz uma breve recapitulação de seu trajeto na forma de uma cosmografia geral em poucos parágrafos, e coloca o “Catayo” no Oriente, terra dos “mongoles”, “javales” (javaneses, seguindo um nome iniciado com Odorico) e do Manbrot (?), mas adiciona que são negros: “Como quier que es tierra muy caliente. Et las gentes son negras et adoran al Enperador de Catayo, cuyos vasallos son”.

<sup>428</sup> O narrador não identifica o Níger como a continuação deste rio mítico, mas a associação entre os dois é muito comum, como o *Le Canarian* sobre a conquista de Jean de Béthencourt das Ilhas Canárias demonstra. Béthencourt diz ter sido movido à conquista em um primeiro momento pela conversão dos ilhéus e honra da cristandade, mas na metade do livro admite ter sido impelido pelo *Libro del Conocimiento*, citando copiosamente as passagens que destacam as riquezas da África. Depois de prestar juramento ao rei de Castela, se diz alvo de uma série de conspirações e infortúnios que o obrigaram a converter à força e massacrar muitos dos ilhéus. HENRI, Richard (trad. ed.). **Le Canarien**. London: Hakuyt Society, 1872, p. 102-103. Disponível em [https://archive.org/details/canarianorbookof00bont\\_0/page/102](https://archive.org/details/canarianorbookof00bont_0/page/102) em 23/02/2019.



idólatras. A obra não dá espaço para que elementos não-topológicos se infiltrem em sua narrativa, mesmo porque os *topoi* são mais “confiáveis” que estas novidades, já que são testados (FERRARI, 2015), o que acaba com qualquer chance dos africanos despontarem por si mesmos.

Vimos como os *topoi* são ao mesmo tempo *horizonte de expectativa* e método referencial para os latinos. Entre a necessidade dos narradores de se fazerem acreditar e as esperanças e temores deles próprios do que presenciariam nos lugares distantes, frequentemente as pessoas que encontram são encobertas pelos conceitos que trouxeram da Europa. Mas os relatos baseados em viagens reais demonstram como as diferenças com os latinos e com a topologia frequentemente são grandes demais para serem reduzidas às suas expectativas.

Os *topoi* frequentemente servem como um “para-choque” na recepção de elementos muito diferentes às possibilidades representacionais da latinidade, ao mesmo tempo que atuam como figuras de negociação entre o “lá” e o “cá”. No caso dos relatos elaborados para uma audiência mais elitizada (especialmente os ficcionais, como Mandeville e o *Libro*), frequentemente o Outro se torna o veículo para a passagem dos *lances* transmitidos pelos autores, deixando de ser um objetivo a ser comunicado para se tornar um meio por onde se chega às modificações desejadas na topologia e no senso comum de seu público.

Mas estas experiências no espaço alheio e as figuras narrativas trazidas da latinidade não são os únicos “filtros” que se aplicam à percepção do Outro. Os próximos capítulos verificam os condicionantes que se colocam sobre seus corpos, sexualidade e gênero, debatendo o aporte teórico contemporâneo para a apreensão desta alteridade e as possibilidades de entendimento dos habitantes das terras distantes, como elas são modificadas e se modificam pelas alterações na dinâmica social do espaço europeu.

---

Os *topoi* do Rio de Ouro e suas formigas gigantes que depositam o ouro de seu leito aos pés dos visitantes originam na Antiguidade grega com Heródoto (Ἱστορίαι/História, livro IV, cap. 196, CI-CV) e chegam até a Idade Média Latina por meio de Plínio (*Naturalis Historia*, XI.36), Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*, XVI.15) e Alberto Magno (*De Animalibus*, XXVI.1.20). Sobre os diferentes mitos de formigas gigantes mineradoras, veja DRUCE, George. “An account of the Μυρμηκολέων or Ant-lion”. **The Antiquaries Journal**, vol. 3, nº 4. London: Society of Antiquaries of London, 1923, pp. 347-364.





### Capítulo 3 – Nos corpos alheios

Se o juízo dos latinos sobre africanos e asiáticos é moldado pelos conhecimentos e figuras narrativas que trazem da Europa, certamente ele também é modificado pelas pessoas que encontram. Como François Hartog (1999, p. 275-314) conclui em seu estudo sobre Heródoto como historiador e viajante, o olho do narrador é seu instrumento principal para transmitir quem é o Outro para sua recepção.

Este processo não era mero exercício de ótica e descrição. Muito conectada com a tradição platônica e neoplatônica (Agostinho de Hipona, Macróbio, Pseudo-Dionísio etc.), a sociedade medieval latina foi fortemente marcada por estas reflexões metafísicas na teologia, mas também foi influenciada nas formas que o mundo era visto e entendido<sup>429</sup>. Grande parte dos objetos, seres e fenômenos tinham razões de ser para além daquilo que os olhos registravam, e mesmo entre as pessoas menos estudadas havia uma demanda pela busca dos significados ou explicações do perceptível, especialmente quando testemunhavam algo fora do comum.

Para além das abstrações possíveis e seus sistemas de representação, os viajantes encontravam o corpo do Outro, um elemento que nunca era recebido e transmitido de forma neutra. As diferenças fenotípicas talvez sejam as formas de clivagem de alteridade mais marcadas entre grupos humanos, e era natural que em ambientes muito distantes dos seus os narradores expressassem diversas opiniões e buscassem as causas destas diferenças.

Talvez ainda mais chocante que sua fisionomia era o que eles faziam com seus corpos. Em uma sociedade cuja religião patrocina a ideia de negação da corporeidade, sociedades que expressavam nudez ou sexualidade de forma desviante dos padrões cristãos eram especialmente escandalizantes – e interessantes – aos ouvintes e leitores a quem os narradores se reportavam.

---

<sup>429</sup> O pensamento alegórico medieval possui diversos estudos em áreas como semiótica, teoria literária, história da arte e estética. Para os interessados na decodificação destes sistemas de interpretação, duas obras didáticas que podem fornecer uma boa introdução são ECO, 2010, e “Alegoria”. In: LEWIS, C. S. **A Alegoria do Amor**. São Paulo: Realizações, 2010, pp. 55-121.

Este capítulo se concentra nas formas que os viajantes se referiam, procuravam explicar e davam sentido aos corpos dos Outros e suas práticas corporais. As diferenças deixavam em suspenso para o narrador e especialmente para a recepção o sentido de existirem, a razão por não serem como as pessoas “normais” no horizonte de vivência dos latinos.

Na primeira etapa deste subcapítulo, investigo os determinismos que se colocavam sobre os corpos dos Outros. Iniciando com o debate sobre a pertinência ou não do “racismo” na Idade Média latina, passo a demonstrar os diferentes modelos explicativos das alterações corporais em indivíduos e povos. A região de nascimento e ascendência eram especialmente importantes para a explicação dos atributos físicos para os latinos, especialmente através de suas teorias climáticas, médicas, astrológicas e genealógicas.

Em seguida, investigo as formas que um grupo era descrito como outro nas narrativas e especialmente nas representações imagéticas derivadas das narrativas aqui estudadas. Com este levantamento, não objetivo fazer uma reflexão semiótica ou simbólica destas imagens, e sequer tenho competência para tanto; preferindo me concentrar nas possibilidades de trocas nas atribuições de identidades coletivas nestas representações, o que chamo de *alteridade travestida*. O debate sobre racismo se faz presente uma vez mais aqui, pois estas imagens trazem de forma mais explícita os juízos que latinos emitiam sobre a cor de pele dos grupos e indivíduos retratados.

Por último, procuro o que causava choque e admiração no uso que os habitantes das terras distantes faziam de seus corpos. A sexualidade e a nudez eram aspectos que causavam atração, horror, interesse e aprovação da recepção, e os narradores sabiam disso. As formas com que as práticas sexuais e matrimoniais são contrapostas às usuais da cristandade latina abordadas aqui, e revelam como os europeus expressavam seus desejos reprimidos através dos corpos alheios.

### **3.1 – Determinismo(s)**

Existe um intenso debate na historiografia contemporânea sobre a existência ou não de racismo na Idade Antiga e Média<sup>430</sup>. Esta complexa discussão e sua relevância apontam não só a (o)pressão que diversos tipos de determinismos continuam a exercer sobre a sociedade contemporânea, que demanda respostas e novas perguntas por parte de seus investigadores para os problemas atuais, como também os limites epistemológicos das ciências humanas ao categorizar determinados comportamentos com conceitos que lhes são externos e a tensão decorrente de elaborar teorias que tenham relevância para o momento vivido.

Entretanto, enquanto focamos no conceito de “raça”, frequentemente ignoramos que existiam (e existem) outras formas de determinismo, ou reduzimos estas predisposições a “estados embrionários do racismo”. Este subcapítulo faz uma rápida revisão historiográfica do preconceito (e pré-conceitos) na Idade Média, passando para a análise das fontes, localizando quais associações entre corpos, comportamentos e localização espacial estão presentes nos documentos analisados.

### 3.1.1 – “Racismos”

Vale lembrar que o termo “raça” na academia americana foi originalmente usado para se referir apenas aos mais marginais dentre os vários grupos sociais que habitavam os territórios que tornariam os EUA. O termo “raça” era inicialmente aplicado apenas às sociedades hiper-oprimidas, enquanto os grupos dominantes se consideravam imunes a este sistema de demarcação, e não marcados pelo ferrete da “natureza”<sup>431</sup>.

Em uma série de artigos de divulgação compostos por medievalistas de diversas áreas, o excelente *site* voltado para a relevância contemporânea dos estudos medievais “The Public Medievalist” estabeleceu como uma de suas linhas de pesquisa e comunicação com o grande público a série “Raça, Racismo e a Idade Média” (“Race,

---

<sup>430</sup> Como tenho insistido desde a introdução, entendo estas divisões como períodos cronológicos, não como exclusividades do que atualmente entendemos por continente europeu.

<sup>431</sup> “It is worth remembering that ‘race’ as a term in American scholarship was originally used to refer only to the most marginal of the several social groups inhabiting the territories that subsequently became the U.S. The term ‘race’ was initially applied only to those groups that were hyper-oppressed, while the dominant groups regarded themselves as unaffected by this system of demarcation, and unmarked by the branding iron of ‘nature’”. MITTMAN, 2006, p. 41

Racism, and the Middle Ages”<sup>432</sup>, que considero em geral uma ótima composição para uso didático. Comentando sobre “as raízes romanas do antissemitismo”, Amy Kauffman localiza diversas passagens no *Historiæ* de Tácito (Gaius Cornelius Tacitus) que demonstrariam uma atitude racista por parte do senador e historiador romano<sup>433</sup>. Elencando uma passagem desta como exemplo do preconceito racial de seu autor, Kauffman traduz partes do livro V, tópico 5, parágrafo 2 da obra latina. Como já conhecia o texto do romano, percebi que algo estava errado; sua tradução deixa escapar um ponto importante. Abaixo, reproduzo a versão em inglês da medievalista, seguida da latina e minha tradução para português:

Kauffman, 2017	Tácito <sup>434</sup>	Tradução livre
They sit apart at meals, and they sleep apart, and although as a <b>race</b> , they are prone to lust, they abstain from intercourse with foreign women; yet among themselves nothing is unlawful.	Separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem <b>gens</b> , alienaram concubitu abstinent; inter se nihil illicitum.	Comem em separado, dormem em camas separadas, são um <b>povo</b> que, apesar de serem propensos à luxúria, se abstém de manter relações com mulheres estrangeiras; mas entre eles não há nada que seja ilícito.

Em 2017, quando este texto foi lançado, pela primeira vez percebi como um número significativo de pesquisas traduzia termos como *populus*, *natio*, *homines*, *gens* ou *res* para “raça”, especialmente os trabalhos elaborados na língua inglesa, enquanto os termos mais adequados são “povo”, “gentes”, “linhagem” ou “estes homens” e semelhantes. Uma vez que o tema das relações interculturais é central para esta pesquisa, isto fez com que tivesse que reler grande parte de minha bibliografia e procurar os originais das fontes nas quais os estudos de etnicidade na Idade Média latina se basearam.

Esta atribuição racial errônea advém não de um engano na tradução, mas uma leitura equivocada, fora do contexto das fontes. Em um texto com muitas reflexões válidas, Thomas Hahn erra ao se deixar levar por uma acepção que confunde questões de alteridade e identidade ao definir a “raça” na Idade Média.

*Anglia como substantivo latino abstrato é claramente um território, não uma nação unificada. Nas décadas posteriores a 1066, a linguagem das cartas reais muda do inglês para o latim, e os assuntos abordados pelo rei não são*

<sup>432</sup> “Race, Racism, and the Middle Ages”. <https://www.publicmedievalist.com/category/past-present/race-class-religion/race-racism-and-the-middle-ages>. Acesso em 23/03/2019.

<sup>433</sup> KAUFFMAN, Amy. “Anti-Semitism Is Older Than You Think”, 23/05/2017. In: The Public Medievalist <https://www.publicmedievalist.com/anti-semitism-older-think>, acesso em 23/03/2019.

<sup>434</sup> Gaius Cornelius Tacitus; ERNESTINI, Augusti (ed.). **C. Cornelii Taciti opera: quae supersunt ad optimorum librorum fidem recensuit atque**, vol. 2. Boston: Wells & Lilly, 1818, p. 404. Disponível no endereço <https://books.google.com.br/books?id=nbQzAQAIAAJ&pg=PA404> em 23/03/2019.

*simplesmente “os ingleses”, mas também franceses, normandos e dinamarqueses. Escrevendo duas gerações depois da Conquista, tanto Guilherme de Malmesbury quanto Orderico Vital chamam atenção para o caráter misto de sua própria ascendência: Orderico, por exemplo, cujo pai era normando e mãe inglesa, escreveu que ele havia sido exilado para viver entre uma raça estrangeira quando tinha dez anos. Ele continua a se referir a si mesmo como inglês (angligena), e considera bastante distintos em costumes e natureza estes dois povos cujo sangue ele compartilha. Ele frequentemente faz uma pausa em sua História para caracterizar os normandos como uma raça (gens) cujos membros exibem traços comuns e identificáveis, independentemente de onde vivam. Na Inglaterra, as leis exigiam que em toda morte suspeita houvesse uma apresentação de Englischeria - prova por meio de um testemunho de um inglês – para evitar a multa por assassinar um normando. Como um modo de distinção racial obrigatória e legal, esse sistema lembra a designação de distintivos ou estrelas para os judeus nos séculos XII, XIII e XX. Mas manter a raça como o topos principal da diferença entre populações etnicamente similares da Europa ocidental parece ter perdido sua causa e efeito na Inglaterra depois de três gerações ou mais, e Richard Fitz Nigel (provavelmente o filho ilegítimo de um bispo anglo-normando e uma mãe inglesa) observa que os casamentos mistos matizaram as diferenças raciais em seu *Os Diálogos do Tesoureiro* [The Dialogue of the Exchequer] de 1177 (...). As populações incoerentes, diversas e antagônicas que se enfrentavam em solo inglês eram um poderoso incentivo – para líderes políticos, advogados, intelectuais – para imaginar uma comunidade maior e, conseqüentemente, raça e nação circulavam em termos precoces e viáveis nas Ilhas Britânicas<sup>435</sup>.*

Nesta passagem, é perceptível que não apenas a questão racial está deslocada, como grande parte do discurso racial-nacionalista que motivou a pior parte da

---

<sup>435</sup> “*Anglia* as an abstract Latin noun is clearly a territory rather than a unified nation. In the decades after 1066, the language of royal charters switches from English to Latin, and the subjects addressed by the king are not simply “the English,” but French, Normans, and Danish as well. Writing two generations after the Conquest, both William of Malmesbury and Orderic Vitalis call attention to the mixed character of their own ancestry: Orderic, for example, whose father was Norman and mother English, wrote as an adult that he had been exiled among a foreign race when he was ten. He continues to refer to himself as English-born (*Angligena*), and regards these two peoples whose blood he shares as quite distinct in customs and nature. He often pauses in his History to characterize the Normans as a race (*gens*) whose members exhibit identifying, common traits, wherever they might happen to live. Within England, the laws required that in every suspicious death there be a presentation of *Englischeria* — proof by testimony of Englishness — in order to avoid the fine associated with the murder of a Norman; as a mode of legally mandated racial profiling, this system recalls the assignment of badges or stars to Jews in the twelfth, thirteenth, and twentieth centuries. Sustaining race as the ultimate trope of difference among ethnically similar western European populations seems to have lost both cause and effect within England over the course of three generations or so, and Richard Fitz Nigel (probably the illegitimate son of an Anglo-Norman bishop and English mother), in *The Dialogue of the Exchequer* ( 1177 ), notes that intermarriage has in effect leveled racial differences. (...) The incoherent, diverse, antagonistic populations that jostled each other on English soil provided a powerful incentive—for political leaders, lawyers, intellectuals—to imagine a larger community, and consequently race and nation circulate as precociously viable terms in the British Isles”. HAHN, Thomas. “The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race before the Modern World”. In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 31, nº 1, 2001, pp. 1-38, p. 7. Disponível em <https://read.dukeupress.edu/jmems/article-pdf/31/1/1/435404/JMEMS311-01pp1-38.pdf> em 23/03/2019. Esta edição da referida publicação é totalmente voltada para as discussões sobre racialidade na Idade Média latina, sendo uma leitura importante para os interessados no tema.

historiografia do século XIX se manifesta, a despeito da negação da frase inicial nos predicados repassados pelo autor quanto aos normandos: povo unificado por seu idioma, linhagem mantida pelo sangue, características e natureza próprias (com toda a plasticidade do significado dos termos), uma lei comum, divide um território ancestral e mantém sua unidade mesmo longe de seu lar. Muitos destes termos estão expressos nas fontes, mas o encadeamento deles e a associação de *gens* ao termo “raça” ignora que em momento algum os documentos citados mencionam quaisquer características somáticas. Finalmente, o discurso da variedade “racial” das ilhas britânicas e sua pretensa unidade é comum nas justificativas imperialistas, que recriam uma história de origem de seus Estado-Nação cada vez que aglutina novas populações<sup>436</sup>. O mesmo pode ser dito da inadequação do “sangue comum” como formador de identidade, dado que esta noção de sangue e descendência só se estabiliza no fim do século XIV, como é discutido adiante.

Pode-se defender a posição do autor ao propor que suas observações foram feitas com base em populações caucasianas sem diferenças fisionômicas significativas, mas seu texto tem origem justamente na reflexão sobre como os estudos sobre racismo, colorismo e africanidade contemporâneos podem contribuir para a historiografia medieval latina<sup>437</sup>, uma proposta extremamente válida. Hahn propõe que estes elementos são os “precursores” de um discurso que se interpõe às relações raciais posteriores; entretanto, esta proposta mais atrapalharia que auxiliaria a análise do tema investigado por se tratar de uma teleologia anistórica. A História não é sobre o que está fadada a ser futuramente, mas, como defendi na introdução desta pesquisa, sobre a infinidade de possibilidades que um dado momento oferece. Dizer que as relações entre normandos e anglos é o preâmbulo para o imperialismo britânico na África é tornar esta dominação inevitável pelo “curso da história” e matizar profundamente a segregação e extermínio racial operado pelos europeus em seus “protetorados” ao Sul. De certa forma, se equipara aos argumentos revisionistas da escravização e diáspora africana de que “os negros já se escravizavam

---

<sup>436</sup> Sobre estas questões nas ilhas britânicas, veja HILL, Christopher. “The Norman Yoke”. In: SAVILLE, John (ed.). **Democracy and the Labour Movement: Essays in Honour of Dona Torr**. London: Lawrence and Wishart, 1954, pp. 11–66. A obra BANTON, Michael, **The Idea of Race**. London: Tavistock Publications, 1977, conecta a ideia de “racialização do Ocidente” (especialmente os termos “bretão”, “saxão” e “normando”) pelos escritores do século XIX no Reino Unido. Já BARCZEWSKI, Stephanie L. **Myth and National Identity in Nineteenth-Century Britain: The Legends of King Arthur and Robin Hood**. New York: Oxford University Press, 2000, discute as continuidades e descontinuidades das categorias de distinção da Idade Média para os discursos nacionalistas, que alteravam o passado para tornar seu presente uma “profecia realizada”.

<sup>437</sup> “I wish, then, to argue that represented color difference is never ‘innocent’, neutral, or without cross-cultural evaluative meaning”. HAHN, 2001, p. 6.

entre si”, e nada que os europeus tivessem feito no continente africano era diferente do que já faziam internamente, pois também “se viam como raças diferentes”, naturalizando o que ocorreu – e ainda ocorre.

Da mesma forma, um autor muito citado nesta tese também patrocina a hipótese de “raça” como marcador de diferenciação, identidade e assimilação às estruturas locais-governamentais. Ainda que admire o trabalho de Bartlett em sua análise dos processos de expansão da latinidade e suas instituições, discordo fortemente de sua proposta que a “raça” para os latinos medievais seria composta pela descendência, os costumes, a linguagem e a lei (os últimos dois abrangendo sistemas religiosos e jurídicos), sendo equivalente a “etnia”<sup>438</sup>. Curiosamente, Bartlett foi um dos primeiros historiadores a indicar a falta de propriedade do termo “raça” para traduções dos termos de diferenciação indicados, mas ainda assim mantém o uso em suas pesquisas<sup>439</sup>.

Para a presente investigação, o argumento mais importante contra a proposta de Bartlett é levantado por Kim Phillips e Joan Cadden: o pesquisador britânico tomou como referência apenas sociedades *europeias*<sup>440</sup>. Ou seja, sua metodologia de diferenciação

---

<sup>438</sup> BARTLETT, 1996, pos. 3710-3716 (o autor desenvolve todo seu conceito ao longo dos capítulos 8 e 9, pos. 3710-4569. Em seu último ensaio sobre o tema, o autor usou o termo “ethnicity” em vez de “race”, o que creio ser um equívoco um pouco menor, mas ainda assim com problemas. BARTLETT, Robert, “Illustrating Ethnicity in the Middle Ages”. In: ELIAV-FELDON, Miriam, ISAAC Benjamin, ZIEGLER Joseph (orgs. eds.). **The Origins of Racism in the West**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 132-156.

<sup>439</sup> BARTLETT, Robert. “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity” In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, nº 31, 2001, pp. 39-56. Em uma discussão válida, Bartlett indica que simplesmente trocar “raça” por “etnia” mantendo o sentido valorativo de ambos termos torna a discussão inócua ao não oferecer aprofundamento da análise (de forma semelhante a simples mudança de *sexo* por *gênero*), e que seu uso inconsequente apenas advém da adesão a um modismo acadêmico. Neste ponto concordo com o autor; minha forte discordância é o uso deste argumento como forma de ignorar a especificidade histórica dos conceitos, seus reflexos na sociedade contemporânea e a possibilidade de aprofundamento do entendimento das relações de diferenciação e dominação no passado e presente. Isto se expressa quando ele elabora que: “It must be possible to reclaim the word race from the racists. It is a short, everyday word. As long as it is made clear that race is not a biological category, then it is stylistically preferable to speak and write of races rather than of ethnic entities” (p. 41). Creio que esta análise é no mínimo ingênua e portadora de certa “teimosia saudosista”, pois ignora que o termo se tornou de uso comum justamente por ser utilizado como base de um sistema de dominação arbitrário, e não surgiu “puro”, sendo cooptado por este. Mesmo em sua origem medieval, “raça” sempre foi utilizada como uma forma de *discernir e hierarquizar*, e mesmo todas as boas intenções acumuladas da comunidade acadêmica não conseguirão (e não devem) apagar cicatrizes e feridas abertas do passado e presente. Mesmo Hahn, que, como vimos, também utiliza “raça” para lidar com populações caucasianas faz um adendo de que as diferenciações por cor nunca são inocentes ou “neutras”. Ignorar a carga histórica e redimir termos tão fortes são a antítese do nosso compromisso com os vivos e os mortos.

<sup>440</sup> PHILLIPS, K., 2014, p. 175. CADDEN, Joan. **The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture**. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 163-164.

racial trata apenas de europeus com variações fisiológicas<sup>441</sup> pouco significativas na escala que esta tese investiga, pertencentes em grande parte à mesma fé e com culturas de contato centenário ou mesmo milenar. Os regimes de alteridade ao tratarem com asiáticos e especialmente africanos de fisionomia, cultura, religião, linguagem e organização social são totalmente diferentes, até o nível das bases linguísticas-simbólicas envolvidas.

Tais entendimentos dos processos elencados por Hahn e Bartlett dificilmente são comparáveis com as imposições europeias sobre asiáticos, africanos, e povos indígenas americanos, especialmente pela forte assimetria entre suas relações, e, mais importante, por todo sofrimento decorrente da comercialização, aculturação, dispersão e massacre de enormes grupos humanos que passam a ter suas condições físicas, morais e existenciais não só negadas, como ativamente perseguidas. Isto não significa ignorar o ponto de vista do dominador; sem dúvida existe a necessidade de investigarmos seu passado para buscarmos os antecedentes que fazem uma sociedade aceitar este tipo de opressão sobre outras. Mas esta investigação deve ser feita como forma de compreender como sociedades tornaram este tipo de pensamento espúrio válido nas condições próprias de sua historicidade<sup>442</sup>.

Concordo quando Hahn afirma que os processos sociais que tomem a raça como seu centro não precisem ser sobre cor – como o próprio autor lembra, os conflitos na Ruanda dos anos finais do século XX eram retratados internamente como “raciais”, mesmo sendo entre populações negras (HAHN, 2001, p. 9). Mas o que o professor da

---

<sup>441</sup> Uso “fisiológico” aqui por ser uma palavra comum ao vocabulário da latinidade medieval e da atualidade, ainda que tenham sentidos diferentes. Da mesma forma, preferi não suar “fenotípico” ou seus derivados, que se afastaria ainda mais das representações analisadas e se reportaria ao racismo “científico”. Como exponho em seguida, os estudos produzidos por medievais latinos a respeito das correlações entre aparência e essência tendem serem conhecidos por “fisiognômicos” (do grego φύσις, *phýsis*, “natureza” e γνώμη, *gnomon*, “interpretar”), mas, uma vez que este vocábulo não está presente em nenhuma das fontes, mantenho “fisiologia”, “aspecto” e semelhantes ao me referir à aparência externa dos Outros registrados pelos viajante, ainda que tecnicamente equivocado por não dizer respeito ao funcionamento interno dos corpos, em seu entendimento biofísico.

<sup>442</sup> Como costumava falar para meus alunos do ensino fundamental, é importante entendermos processos como o nazismo em vez de simplesmente desumanizar seus atores. Grande parte dos genocídios e torturas foram realizados por pessoas que se consideravam “normais”, que acreditavam estar fazendo o melhor para sua coletividade. Aceitar a humanidade daqueles que muitas vezes são figurados como monstros bidimensionais nas *media* é a melhor maneira de desenvolvermos um senso crítico constante, pois o mais normal dos humanos pode se tornar um “monstro” quando convencido de que está fazendo a coisa certa. Sobre o tema, aconselho ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 e **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



University of Rochester ignora é que o uso de “raça” como fator de diferenciação por parte dos ruandeses provavelmente deriva de uma apropriação da terminologia europeia, que valida o discurso racial como causa de conflito armado, como eles próprios foram vítimas de forma ampla por tanto tempo<sup>443</sup>. A cobertura majoritária destas guerras foi frequentemente chamada de “conflitos tribais” pela mídia, o que sinaliza uma tendência em grande parte etnocêntrica dos países do eixo europeu, que tomavam estes confrontos como justificativa para uma eventual “presença civilizadora” em pleno ano de 1994<sup>444</sup>. Apropriações de termos de culturas dominantes pelas dominadas ocorrem, mas é impossível que os latinos medievais tomem para si e adaptem para suas dinâmicas de diferenciação de recortes identitários que sequer existiam<sup>445</sup>.

Como Kim Williams destaca (2014, p. 175), a palavra “raça” e seus cognatos derivam do termo *haras* (pedigree ou reserva pecuária) do francês médio, que foi usado pela primeira vez em cães e cavalos criados para a caça<sup>446</sup>. Só no final do século XVI os latinos passaram a usar tal termo para se referir a povos ligados por descendência, e, ainda assim, como referência quase exclusiva à nobreza/dinastia de um grupo que ao determinismo geográfico ou colorista. Neste sentido, o conceito de “raça” enquanto fator de diferenciação já pressupunha uma hierarquização dos envolvidos e a atribuição de certos indivíduos, culturas e grupos determinados por fatores que lhes eram externos de acordo com sua posição nesta métrica.

---

<sup>443</sup> Desta forma, atuaram dentro do que Certeau considera um *consumo*, como vimos na introdução. Outro caso de *consumo* decorrente da imposição de valores externos subvertidos à resistência pode ser observado nos movimentos milenaristas e escatológicos oceânicos, chamados “cultos de carga”. Quando os europeus chegaram a regiões oceânicas de cultura melanésia, desciam de seus barcos de carga carregando presentes para a população local, se identificando como os espíritos brancos dos mortos que vieram convertê-los a “verdadeira fé”. Ao serem explorados e escravizados, os melanésios eventualmente entraram em rebelião armada contra os europeus, afirmando que o Apocalipse estava chegando, e que o verdadeiro Jesus (de pele escura como eles) chegaria a suas ilhas com barcos recheados de presentes (as “cargas”) para todos e os libertariam dos demônios brancos. ELIADE, 1998, p. 75-76.

<sup>444</sup> JEFREMOVAS, Villia. **Brickyards to Graveyards: From Production to Genocide in Rwanda**. Albany: State University of New York Press, 2002, p. 112.

<sup>445</sup> A associação que o mesmo pesquisador faz entre o antijudaísmo dos séculos XII e XIII com o antissemitismo da primeira metade do século XX pelo mero uso em comum de insígnias sinalizadoras (HAHN, 2001, p. 7) torna sua percepção ainda mais anacrônica, além de demandar diversas outras questões tangendo a adequação do termo “raça” para se referir aos judeus medievais entre os latinos. Sua devida exploração, entretanto, transcende o escopo desta tese.

<sup>446</sup> MIRAMON, Charles de. “Noble Dogs, Noble Blood: The Invention of the Concept of Race in the Late Middle Ages”. In: **Origins of Racism**, ed. ELIAV-FELDON, Isaac (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 200-216; CONTINI, Gianfranco. “I piu antichi esempi di ‘Razza’”. In: **Studi di Filiologia Italiana**, nº17, 1959, pp. 319-327. SABATINI, Francesco, “Conferme per l’etimologia di razza dal francese antico haraz”. In: **Studi di Filiologia Italiana**, nº 20, 1962, pp. 365-382.

Quando os escritores adaptaram “raça” para populações humanas para distinguir diferentes determinismos regionais, estavam procurando termos que permitissem expressar prioridades relativamente novas derivadas dos modos como as características físicas eram pensadas em termos de descendência e localismo. No horizonte linguístico latino, havia expressões que transmitiam algumas diferenciações difusas dos aspectos culturais, geográficos e fisiológicos de populações: desde a antiguidade, diversos autores utilizavam termos como *homines*, *populus*, *gens*, *natio*, *res* (e seus correlatos em idioma local) para este fim, e todos os documentos aqui trabalhados mantêm um vocabulário semelhante, sem nunca usar “raça” de forma direta. Como exemplo de duas de nossas fontes, o *Libro del Conoçimiento* usa *gentes* 29 vezes, *omes* dez, *poblo* quatro, enquanto Odorico emprega *gens* cinco vezes, *homines* 34 (no sentido de “povo”, excluindo expressões como *homines et mulieres*) e *populus* oito.

Como Jeffrey Jerome Cohen aponta ao criticar a concepção de Bartlett e destacar a historiografia recente sobre o tema.

Que o corpo do Outro medieval possa ser um corpo racializado talvez precise de alguma elaboração. Diferenças dérmicas e fisiológicas, os marcadores que mais encarnam a teoria racial, não desempenham nenhum papel na formulação de Bartlett, porque ele ignora a construção humoral-climatológica (isto é, médica e científica) da raça; em última análise, raça para Bartlett tem pouco a ver com os corpos. (...) Em uma nota de rodapé de seu trabalho magistral sobre a construção científica da diferença sexual na Idade Média, Joan Cadden analisa uma referência de Albertus Magnus, conectando a cor da pele das mulheres negras à sua suposta aptidão sexual. Segundo ela, como não existem conhecimentos medievais para referir-se às diferentes cores de pele, é difícil avaliar a pele negra como um significante racial possível. Contudo, a cor da pele nunca é um mero fato, mas torna-se a partir do momento em que a pigmentação passa a ser relevante, já atrelada às discriminações imbricadas que tornam a raça inseparável de religião, local, classe, linguagem, aparência e comportamento corporal, anatomia, fisiologia e outros discursos médicos/científicos de funcionamento somático. John Block Friedman há muito tempo sublinhou que “raça” (mesmo no caso das raças monstruosas) pode ser lida apenas através de referências à geografia, teologia e morfologia corporal. O trabalho recente de Steven Kruger mapeia as possibilidades de “raça” na Idade Média como um fenômeno variável por associações com fatores como gênero, sexualidade e religião. Suzanne Conklin Akbari focou sua pesquisa na construção climatológica do que eventualmente se torna a brancura europeia. Geraldine Heng sublinhou o trabalho compartilhado de construção jurídica e textual da alteridade racial como forma de minorar traumas e fomentar a coesão nacional. Esses medievalistas enfatizam que a raça é um fenômeno de sobreposição de múltiplas categorias, ao invés de uma “coisa” distintamente concreta ou mensurável (ou seja, a “raça” não tem ontologia independente), e, portanto, sempre escrito e produzido através do corpo (a raça é, não obstante, biológica). Essas conclusões, vale a pena notar,

são totalmente consonantes com o trabalho recente na teoria crítica contemporânea da raça<sup>447</sup>.

Nesta pesquisa, não utilizo o termo “raça” (e suas derivações, como “racismo”) por três motivos principais. O primeiro é derivado do trecho destacado acima: as tentativas de implementação do termo na latinidade medieval devem levar em conta suas múltiplas especificidades, demandando uma readequação tão forte que o termo corre o risco de perder sua *validade funcional*. O segundo motivo responde ao primeiro: “raça” não é uma palavra usada na época das fontes, que indicam suas próprias terminologias para lidar com diferentes populações, incorrendo em *anacronismo*<sup>448</sup>. Finalmente, pelas relações de diferenciação expressas nas fontes não se resumem a uma escala valorativa baseada na tonalidade de pele e suas derivações sistematizadas (como o “racismo científico” do séc. XVIII), uma hipótese fundamentada neste termo se tornaria *reducionista* ao limitar as possibilidades e preceitos representados na documentação.

Podemos dizer então que as diferenças de aparência eram irrelevantes na concepção dos Outros para a latinidade? Seria esse um período idílico, onde não existem

---

<sup>447</sup> “Dermal and physiological difference, the most familiar markers of embodied race, play no role in Bartlett’s formulation because he overlooks race’s humoral-climatological (that is, medical and scientific) construction; race for Bartlett ultimately has little to do with bodies. (...) In a footnote to her magisterial work on the scientific construction of sexual difference in the Middle Ages, Joan Cadden puzzles over a reference by Albertus Magnus connecting the color of black women’s skin to their supposed sexual aptness. Since so little scholarship exists on the medieval language of skin color, she writes, it is difficult to evaluate black skin as a possible racial signifier. Yet skin color is never a mere fact, but is, from the moment a difference in pigmentation is imputed, already caught in the imbricated discriminations that make race inextricable from religion, location, class, language, bodily appearance and comportment, anatomy, physiology, and other medical/ scientific discourses of somatic functioning. John Block Friedman long ago stressed that race (even if monstrous race) could be read only by reference to geography, theology, and bodily morphology. Recent work by Steven Kruger maps medieval race as a phenomenon encompassing the imbricated mutability of gender, sexuality, and religion. Suzanne Conklin Akbari has stressed the climatological construction of what eventually becomes European whiteness. Geraldine Heng has underscored the shared work of juridical and textual constructions of racial alterity in ameliorating trauma and precipitating national cohesion. These medievalists stress that race is a phenomenon of multiple category overlap rather than a distinctly reifiable or measurable “thing” (that is, race has no independent ontology), and that race is therefore always written on and produced through the body (race is nonetheless biological). These conclusions, it is worth noting, are wholly consonant with recent work in contemporary critical race theory”. COHEN, Jeffrey Jerome. “On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England”. In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 1, nº 31, 2001, pp. 113-146, p. 115-116.

<sup>448</sup> E nisso a “raça” se diferencia ao da “escravidão”, que, como vimos, também é um conceito variável a partir de seu local, função e tempo, mas que não possui uma palavra adequada para refletir suas práticas. Ao contrário, dado que *servus* e *ancilla* podem ser escrava/o e serva/o (e mesmo estes termos não diferem temas como gênero, categoria, graus de mobilidade, possibilidades reprodutivas e chance de alforria), é necessário que o historiador atue com um vocábulo externo às fontes para compreender as diferentes configurações de trabalho compulsório e privação de liberdade.

determinismos e que a cor da pele e outras diferenças fisiológicas eram fatores “invisíveis” em suas preconceções? Certamente não, como o início da passagem de Cohen demonstra: fatores como posicionamento astro-climatológico, as teorias médicas, e a linhagem dos povos exerciam forte peso sobre as inclinações dos narradores ao encontrarem o Outro. Envolvidos com todos estes condicionantes, a cor de pele (especialmente a pele escura) frequentemente se apresentava como um fator negativo, como veremos agora.

### **3.1.2 - O clima, as estrelas e os humores: a compleição como forma de determinismo geográfico**

Os séculos XII e XIII registraram um crescente desejo de saber os limites do *mundus* entre os latinos, interesse este que se transformou em diversas manifestações literárias sobre espaço longínquo e seus habitantes (TATTERSALL, 1981, p. 254). A expansão do horizonte conhecido que vimos no primeiro capítulo fez com que a latinidade procurasse estas *terrae incognita* não apenas através de suas viagens, mas também nas produções das culturas que deram origem à sua sociedade.

A noção de *mundus* comentada no capítulo anterior oferecia uma possibilidade de teorização sobre estas terras distantes. Uma vez que a criação era o reflexo uno de um Deus único e perfeito, e sendo a perfeição expressa a partir da simetria<sup>449</sup>, as proporções entre as partes do mundo determinavam as inclinações das regiões desconhecidas e seus povos. Esta proporcionalidade era herdada em grande parte do pensamento grego, que exerceu especial influência sobre as sociedades latinas (antigas e medievais) através da cosmografia, astronomia, filosofia moral e medicina – conhecimentos esses que frequentemente andavam juntos<sup>450</sup>.

Como Bartlett aponta, “as teorias ambientais raramente eram isentas de valores; geralmente, o melhor ambiente, aquele com os resultados mais desejáveis, era o do

---

<sup>449</sup> ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 63-86.

<sup>450</sup> CADDEN, 1995, p. 39-53.

próprio autor”<sup>451</sup>. Para o mundo greco-romano, localizado às margens do Mediterrâneo, a pele “normal” era *albus* (marrom-clara bronzeada) e os cabelos lisos, cacheados ou ondulados eram tidos como os únicos normais (contrapostos aos encaracolados e crespos), com a derivações destes elementos sendo vistos como uma degeneração<sup>452</sup>. Estabelecendo a faixa que viviam como “padrão”<sup>453</sup>, as demais localidades eram vistas como anormalidades climáticas que produziam homens aberrantes<sup>454</sup>.

O determinismo de cunho grego começava em seu aspecto climático, que, entre os latinos, também foi especialmente perpassada pela teoria das zonas climáticas do escritor e filósofo romano Macróbio (c. 370 - 430)<sup>455</sup>. Um dos grandes difusores destas vertentes nos primeiros séculos da latinidade, Beda (673 - 735) tinha especial interesse nas formas de retratar a Terra e em suas disposições. Em uma cópia de seu *De Natura Rerum*, quando o monge anglo-saxão descreve as partes do planeta<sup>456</sup>, o autor do manuscrito elabora um desenho esquemático com os três continentes, os quatro pontos

---

<sup>451</sup> “Environmental thinking was rarely value-free. It usually turned out that the best environment, the one with the most desirable results, was the author’s own”. BARTLETT, 2001, p. 46.

<sup>452</sup> GOLDBERG, David M. **Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham**. Leck: Walter de Gruyter GmbH, 2017, p. 31-32.

<sup>453</sup> E lembremos que além do Equador, que é matematicamente o meio da Terra, a outra faixa que divide o mundo atualmente é totalmente ideológica; o meridiano de “Greenwich” indica o “centro” do mundo o observatório astronômico de Greenwich (Londres). Muitos leitores modernos riem quando os mapas latinos indicavam o centro do mundo como Jerusalém, mas não percebem que vivemos numa situação não muito diferente.

<sup>454</sup> Veja o capítulo “The Colors of Mankind” em GOLDBERG, 2003, pp. 97-112. Do mesmo autor, o capítulo “Skin Color Etiologies” em GOLDBERG, 2017, pp. 29-42.

<sup>455</sup> A imagem XX no Apêndice mostra alguns modelos de divisão do mundo para os medievais, inclusive sua interpretação macrobiana.

<sup>456</sup> “Terrarum orbis universus, oceano cinctus, in tre divitur partes: Europam, Asiam, Africam. Origo ab occasu solis, & Gaditano freto, qua irrupens oceanus Atlanticus in maria interiora diffunditur: hinc intranti dextra Africa, larva est Europa. Inter has Asia magnitudine compar est aliis duabus. Termini sunt amnes Tanais & Nilus. XV passuum [passuum é derivado de “mil passos”, medida romana para uma milha] longitudine quas diximus fauces Oceani patent: V in latitudine. Europa ergo ab occidente usque ad septentrionem, Asia vero à septentrione per orientem usque ad meridiem, atque inde africa à meride usque ad occidentem extenditur” Beda. **Bedæ Prebbyteri Angloxaxonis, Viri Erudissimi, de Natura Rerum et Tempori Rationi, livrum duo**. S.L.: Henricus Petrus, 1539, p. 4. Disponível em [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_F6fbbPplx84C/page/n43](https://archive.org/details/bub_gb_F6fbbPplx84C/page/n43) em 23/03/2019. Tradução livre: “Todo o círculo de terras, cercado pelo Oceano, é dividido em três partes: Europa, Ásia e África. Ela toma seu ponto de partida do Oeste e do Estreito de Cádiz, onde o Oceano Atlântico explode em inundações nos mares interiores. Para quem entra nessa direção, a África está à direita e a Europa está à esquerda. A Ásia está entre eles e é comparável em tamanho aos outros dois juntos. Seus limites são os rios Don e Nilo. O Estreito do Oceano [isto é, de Gibraltar], que mencionamos, se estende por 15 milhas de comprimento e cinco de largura. Portanto, a Europa está espalhada do Oeste para o Norte, e da Ásia, do Norte para o Leste, até o Sul, e de lá a África se estende do Sul até o Oeste”.

cardeais, as quatro estações, os quatro elementos e as quatro propriedades dos corpos (quente, frio, seco, úmido)<sup>457</sup>.

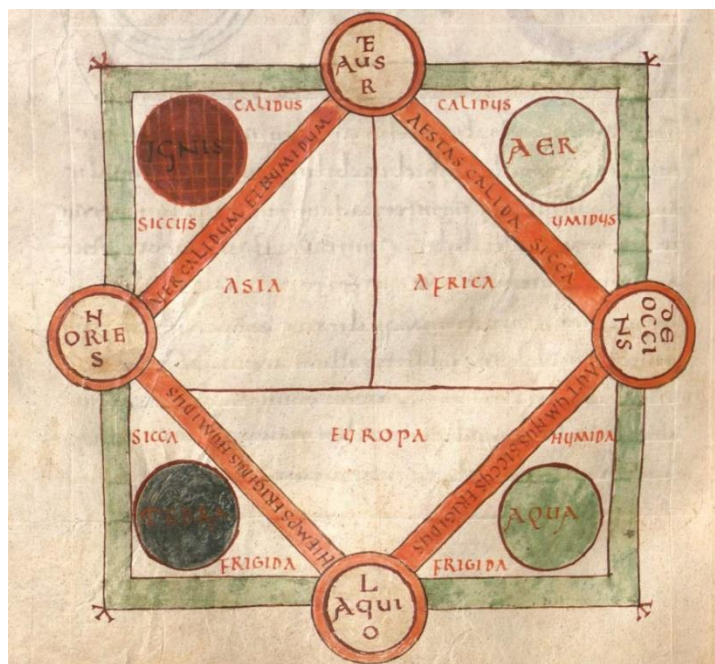


Figura 2 - As três partes da Terra, os elementos e a qualidade dos corpos. Bayerische Staatsbibliothek, Munich, Clm. 210, fol. 132v.

Estas qualidades da matéria definiam as características coletivas e individuais a partir da teoria galênica e hipocrática<sup>458</sup>. Nesta interpretação fisiológica, o corpo era visto como um microcosmo, onde os quatro humores e os órgãos se relacionavam com o macrocosmo<sup>459</sup>. Estes efeitos resultavam em uma palavra muito usada para caracterizar os povos do Extremo Oriente e África Sul-Atlasiana: a *complexio*, termo que não abarca apenas sua transliteração (“compleição”, aparência física), como também aponta a predisposição, comportamento, maneirismos e todos os traços da “natureza” de uma pessoa que são observáveis a olho nu<sup>460</sup>.

<sup>457</sup> Fonte disponível em <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00047183&pimage=268&v=150&nav=&l=en> em 23/03/2019.

<sup>458</sup> Que chegou aos latinos através da tradução do grego para o árabe do médico islâmico Ali ibn Ridwan por volta do séc. XIII. SENNET, 2003, p. 142-149

<sup>459</sup> HARLEY, J. B.; WOODWARD, David (eds.). **The History of Cartography, Volume 1: Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean**. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 335-337.

<sup>460</sup> GROEBNER, Valentin. “Complexio/Complexion: Categorizing Individual Natures, 1250–1600”. In: DASTON, Lorraine; VIDAL, Fernando (eds.). **The Moral Authority of Nature**. Chicago: University of Chicago Press, 2010, pp. 364-385. Como Groebner demonstra, esse julgamento essencialista e moral de pessoas com base em sua aparência continua muito vivo, sendo um dos elementos do pensamento racial

Se lembrarmos que a partir do século XIII a latinidade passa a ter paulatinamente uma população mais livre, urbana e detentora de poder de compra, a proximidade dos corpos da elite com trabalhadores fez com que surgisse um “mercado do luxo” motivado por uma “necessidade de diferenciação”, particularmente por parte da nobreza<sup>461</sup>. É neste mesmo período que aflora o referido desejo de conhecer os espaços nos extremos do *mundus* e seus habitantes, redobrando os padrões de percepção de distinções. Portanto, não é por acaso que obras como o *Liber complexionum*<sup>462</sup>, um catálogo de compleições que frequentemente confunde causas e efeitos, teve ampla aceitação, mesmo que contrariasse os livros médicos anteriores, que orientavam a análise da compleição como método comparativo, e não como absoluto<sup>463</sup>.

Muitas das alterações da compleição (e, portanto, na saúde e predisposições) eram vistas sob a ótica galênica: desproporções entre os quatro fluidos do corpo humano (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra), que correspondiam a quatro temperamentos<sup>464</sup> (respectivamente: sanguíneo<sup>465</sup>, fleumático<sup>466</sup>, colérico<sup>467</sup> e melancólico<sup>468</sup>) e seus quatro

---

moderno. Idem, p. 362-363. Lembremos também de todo o aporte da antropologia física, criminologia clínica e juristas do século XIX sobre os “tipos criminosos”, especialmente da tipologia de Cesare Lombroso, que foi (e é) especialmente influente no Brasil. LOMBROSO, Cesare. **O homem delinquente**. São Paulo: Ícone, 2010. LOMBROSO, Cesare; FERRERO, Guglielmo. **Criminal Woman, the Prostitute, and the Normal Woman**. Durham: Duke University, 2004.

<sup>461</sup> FAVIER, 1987, especialmente a partir da p. 317.

<sup>462</sup> BnF, lat. 16175. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100344065> em 23/03/2019.

<sup>463</sup> OTTOSSON, Per-Gunnar. **Scholastic Medicine and Philosophy: A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)**. Naples: Bibliopolis, 1984, p. 124. Veja também LUGT, Maaïke Van der; MIRAMON, Charles de. “Pensar a hereditariedade na Idade Média”. In: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybele Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão (orgs.). **Reflexões sobre o Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 118-148, p. 131-136.

<sup>464</sup> E “temperamento” aqui possui vários sentidos: comportamento, a ação de “temperar” diferentes componentes e relação com a temperatura. Uma obra didática da latinidade medieval pode nos auxiliar a entender os sentidos destes estados. O *Regimen sanitatis Salernitanum*, um poema didático hexamétrico de data muito incerta (séc. XI-XIII) atribuído à Schola Medica Salernitana (escola de medicina muito prestigiada) ensina em versos as características físicas e comportamentais de cada um. A obra foi especialmente popular no período aqui abordado. As quatro notas seguintes são retiradas de: ORDRONAU, John (ed.). **Regimen sanitatis salernitanum. Code of health of the school of Salerno**. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1871. Disponível em <https://archive.org/details/codehealthschool00salegoog/> em 23/03/2019.

<sup>465</sup> “Sanguineus: Largus amans hilaris ridens rubeique coloris Cantans carnosus satis audax atque benignus” (p. 116). Trad.: “Sanguíneo: Amante generoso e alegre, risonho de cor rosácea, cantante carnudo, benfeitor ousado na medida”.

<sup>466</sup> “Flematicus: Hic somnolentus piger in sputamine multus Huic ebres est sensus pinguis facies color albus” (p. 126). Trad.: “Fleumático: Lento e entorpecido, seus sentidos quase falham: é gordo e babão; sua aparência é pálida”.

<sup>467</sup> “Colericus: Hirsutus fallax irascens prodigus audax Astutus gracilis siccus croceique coloris” (p. 124). Trad.: “Peludo, mentiroso, irado, astuto, extravagante, perspicaz, sua forma é magra, e sua tez é cor de açafraão”.

<sup>468</sup> “Melancolicus: Invidus et tristis cupidus dextreque tenacis Non expers fraudis timidus luteique coloris” (p. 126). Trad.: “Invejoso, e triste, desejoso e mesquinho. Ele é tímido e a tez se assemelha à argila”.



órgãos reguladores (coração, pulmão, fígado e baço), que equilibravam os quatro elementos no corpo (ar, água, fogo e terra). Como a própria palavra indica, era atribuída uma forte influência do clima (especialmente à temperatura e dos ventos) no equilíbrio dos temperamentos do corpo humano, e o acúmulo de determinado fluido/elemento em diferentes partes do corpo surtiam efeitos psicofisiológicos diferentes<sup>469</sup>. Isto era amplificado pelas teorias zonais de Macróbio sobre a distribuição do clima e da terra<sup>470</sup>.

Como um “cavaleiro-médico”, Mandeville demonstra conhecimento destas teorias. Sabendo que determinadas substâncias interagiam com os humores corpóreos ao falar da terra de Jó (provavelmente o Egito), o narrador associa a doçura<sup>471</sup> à “têmpera” dos fluidos para curar doenças.

Nessa terra de Jó não existe carência de qualquer coisa que seja necessária para a vida do homem. Ali existem montanhas onde se pode conseguir grande quantidade de maná, em mais abundância que em qualquer outro país. Esse maná, chamado pão dos anjos, é uma substância branca, muito doce e deliciosa, mais doce que o mel ou o açúcar, e provém do rocío do céu que, ao cair sobre as plantas dessa terra, solidifica-se, tornando-se branco e doce. Usa-se tal substância em tratamentos para homens ricos, para combater a obstrução e purgar o sangue ruim, pois limpa o sangue e cura a melancolia<sup>472</sup>.

---

<sup>469</sup> Sua permanência pode ser sentida até hoje na expressão “cabeça quente” para uma pessoa irascível, pois acreditava-se que a bile amarela (fogo) tinha se acumulado em sua cabeça, e “mentira cabeluda”, pois os coléricos eram considerados mentirosos e peludos.

Um exemplo do século XIV sobre as aplicações médicas deste tipo de medicina de ser encontrado em *A Vida de São Luís* de Jean de Joinville: “While we were in Cyprus he asked me why I did not mix my wine with water. I replied that this was on the advice of my doctors, who had told me that I had a strong head and a cold stomach, so that I could not get drunk”. Jean de Joinville; MARZIALS, Frank (ed. trad.). **Chronicles of the Crusades**. London: J. M. Dent, 1908, p. 140.

<sup>470</sup> HARLEY; WOODWARD, 1987, 332-334. TOOLEY, Marian J. “Bodin and the Mediaeval Theory of Climate”. In: **Speculum**, vol 28, nº 128, 1953, pp. 64-83, p. 72-74. PHILLIPS, K., 2014, p. 176-177.

<sup>471</sup> Lembremos que o açúcar ganhava mais popularidade nesta época, tornando-se uma mercadoria de luxo acessível para este período após o fechamento da maioria das rotas comerciais ao Extremo Oriente. Além de seu aspecto como alimento da elite, o açúcar tinha seu lugar na medicina árabe, que foi aplicada e transmitida na latinidade a partir do século XII. CAMPBELL, Donald. **Arabian Medicine and Its Influence On The Middle Ages**, vol 1. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926, p. 64. Disponível em <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.57276/page/n81> em 23/03/2019. RODRIGUES, Lisbeth de Oliveira; SÁ, Isabel. “Sugar and spices in Portuguese Renaissance medicine”. In: **Journal of Medieval Iberian Studies**, vol. 7, n ° 2, 2015, pp. 176-196. MTICHELL, Piers D. **Medicine in the Crusades: Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 39, 69-70, 92.

<sup>472</sup> Cotton fol. 64r: “Pere ben hilles where men geten gret plente of Manna, in gretter habundance þan in ony oþer contree. This MANNA is clept bred of aungeles & it is a white þing þat is full swete & riȝht delicious & more swete þan hony or sugre and it cometh of the dew of heuene þat falletþ vpon the herbes in þat contree And it congeletþ & becometh all white & swete. And men putten it in medicynes for ryche men to make the Wombe lax & to purge euyll blode, for it clenseth the blood & putteth out malencolye”.



Segundo Jacques Verger<sup>473</sup>, os médicos eram os “profissionais do saber” mais admirados pelos medievais latinos depois dos teólogos, estes eminentemente ligados à Igreja. Ao se identificar como médico e cavaleiro cruzado, Mandeville se propõe como a maior instância de coragem e conhecimento disponível aos laicos da Europa medieval. Com isto, atesta aos seus leitores que o *Viagens* não foi escrito por um ignorante, mas por um homem estudado, conhecedor dos meios universitários por sua prática e do mundo pela demanda da Cruzada. A obra destaca os conhecimentos médicos de Mandeville em passagens como essa, que, ainda que menos numerosas que os feitos de cavalaria que alega ter participado<sup>474</sup>, a verossimilhança de seu narrador ao interpor a medicina e as terras que encontra.

Ainda que presentes, os remédios descritos pelos viajantes achados pelos narradores não são o cerne desta pesquisa. Interessa-nos o aporte das teorias que explicavam determinados corpos e mesmo comportamentos fossem ditados por fatores ambientais<sup>475</sup>, que aparecem nas fontes mais claramente através daquilo que convencionou-se chamar “teoria fisionômica”.

Em poucas palavras, a teoria fisionômica mede que o caráter moral interno de uma pessoa pode ser determinado pela identificação e interpretação correta de seus atributos físicos externos. Este era um sistema semiótico no qual o tamanho e a cor da pele estavam entre os mais importantes dos sinais físicos. Traços de caráter que vão da coragem à covardia, inteligência à estupidez e avareza à generosidade podem ser “lidos” pela observação e análise de características físicas como estatura, cor dos olhos, tamanho e forma do nariz, cor da pele, textura do cabelo e largura da testa, entre muitas outras características físicas<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999, p. 47-56.

<sup>474</sup> Alguns dos quais estão expostos no capítulo 4.

<sup>475</sup> Em HARLEY; WOODWARD, 1987, p. 336 há uma tabela das propostas de Isidoro de Sevilha sobre as influências dos ventos, continentes, povos, ventos, climas, humores, atributos e Rios do Paraíso e muitas outras características derivadas das determinações geográficas. Uma vez que os viajantes raramente aderem a esta designação, especialmente quanto à localização Rios do Paraíso, não analiso sua influência aqui. Ainda assim, aqueles que têm interesse nas determinações geográficas para os medievais latinos fora do escopo documental desta pesquisa encontram no sumário realizado pelos pesquisadores um importante instrumento.

<sup>476</sup> “Put very briefly, physiognomic theory held that a person’s inner, moral character may be ascertained by identifying and correctly interpreting his or her external, physical attributes. This was a semiotic system in which size and skin color ranked among the most important of physical signs. Character traits ranging from courage to cowardice, intelligence to stupidity, and avarice to generosity could all be “read” by observing and analyzing such physical characteristics as stature, eye color, size and shape of the nose, color of the skin, texture of the hair, and breadth of the forehead, among many other physical characteristics”. STRICKLAND, Debra Higgs. “Artists, Audience, and Ambivalence in Marco Polo’s Divisament dou monde”. In: **Viator**, vol. 36, 2015, pp. 493-529, p. 510.

Mas a teoria fisionômica não era baseada unicamente nos desbalanços térmicos e humorais. Outro elemento herdado dos gregos (e confirmado pelas traduções e interpretações islâmicas) presente nas determinações de corpos e comportamentos era a posição dos astros. Sintetizando esta tradição, Roger Bacon demonstra como povos próximos por vezes eram muito diferentes, e como as “virtudes das estrelas” modificavam os indivíduos<sup>477</sup>.

O lugar é o começo da nossa existência, assim como um pai, como diz Porfírio. E vemos que todas as coisas variam de acordo com as diferentes localidades do mundo, não apenas na natureza, mas também nos homens em seus costumes; uma vez que os etíopes têm um conjunto de costumes, os espanhóis outro, os romanos ainda outro, e os gregos ainda outro. (...) Mas como os objetos deste mundo estão em lugares diferentes, por mais próximos que estejam, recebem os ápices de triangulações diferentes provenientes de todo o céu acima deles, causando uma infinita diversidade. (...) Por essa razão as virtudes dos céus e das estrelas produzem em toda parte coisas diferentes, em suas propriedades e natureza, e a diversidade em coisas geradas de acordo com esta configuração. E opera não apenas a multiplicação das virtudes celestes, como também à advindas do pai e da mãe, uma vez que estas influências são determinadas desde a semente, como os médicos ensinam. O princípio vital<sup>478</sup> da mãe fornece uma especial multiplicação contínua de forças e características sobre o feto até o fim da gestação e o nascimento. Quando a criança é exposta a um novo ar ao entrar neste novo mundo, ela então recebe as influências dos ápices focais de pirâmides celestes sobre ela (...). E assim se determina o produto<sup>479</sup> de sua compleição, que permanece até o fim da vida, embora sua configuração corrente mude todos os dias. E a este produto de sua compleição também [define/influência] suas inclinações morais, para as ciências e línguas, para todos os ofícios e negócios, e para toda a diversidade de coisas para as quais vivemos. Caso a disposição das pirâmides celestes seja desfavorável durante a concepção, gestação e nascimento da criança, os ápices das pirâmides prejudicarão a aparência, e, conseqüentemente, esta pessoa será inclinada a uma moral maléfica às artes perversas segundo a diversidade das constelações; se a constelação é boa, sua pele será boa, e será inclinada para a boa moral e ciências úteis; e se a mediocridade figurar em sua compleição celestial, o homem será medíocre em todas as coisas que tanjam sua disposição natural, embora seja capaz de mudar a si mesmo por livre arbítrio, pela graça de Deus, pela tentação do diabo e por bons ou maus conselhos, especialmente durante a juventude<sup>480</sup>.

<sup>477</sup> Para mais sobre o ressurgimento da astrologia a partir da segunda metade do século XII no contexto aqui discutido, veja DEVISSE, MOLLAT, 2010, p. 48, 57.

<sup>478</sup> Mantendo o padrão da maioria das traduções de Aristóteles (de onde esta ideia deriva), traduzi *anima* como “princípio vital” em vez de “alma” e suas derivações, preferido por algumas edições de cunho religioso.

<sup>479</sup> Estando em uma passagem de seu *Opus Majus* dedicada à geometria (Parte 4 [*Mathematicæ in Physicis Utilitas*], *distinctio* 4<sup>a</sup> [*In quo canones dicti applicantur ad lucem stellarum*], cap. V), optei por traduzir *radicalem* como “produto”, pois é o resultado de cálculos estabelecidos a partir das estrelas.

<sup>480</sup> “Sed locus est principium generationis, quemadmodum et pater, ut dicit Porphyrius. Et nos videmus, quod omnia variantur secundum loca mundi diversa non solum in naturalibus, sed homines in moribus; quoniam alios mores habent Aethiopes, alios Hispani, alios Romani, et alios Gallici. Nam et Picardi, qui sunt veris Gallicis. (...) ed quoniam res hujus mundi in diversis locis constitutae, quantumcunque propinque sunt, recipiunt conos diversarum pyramidum venientium a toto coelo objecto eis, ideo accidit infinita diversitas. (...) Et ideo virtutes coelorum et stellarum producent ubique diversas res in proprietatibus et naturis, et in rebus generatis secundum propagationem. Et non solum multiplicatio virtutis coelestis

Bacon exemplifica como diversos argumentos aristotélicos se mantêm em voga (influências celestes, importância dos estímulos durante a gestação e da inclinação da mãe)<sup>481</sup>, ao mesmo tempo que propõe a multiplicidade de povos (um argumento visto positivamente desde Agostinho como demonstração da variedade da divindade) e a possibilidade de redenção dos malnascidos a partir da ação pessoal e inspiração divina – e seu inverso, a perversão dos favorecidos pelos astros pela ação demoníaca<sup>482</sup>. As teorias agregadas pelo franciscano inglês também são uma alternativa ao desgaste que o modelo

---

operatur, sed patris et matris, quoniam descenduntur virtutes in seminibus, ut docent medici. Et praecipue ab anima matris continuatur multiplicatio virtutis et speciei super foetum usque in complementum generationis et nativitatis. Et cum puer in nativitate exponitur aeri novo tanquam alteri mundo (...). Et tunc confirmatur complexio radicalis, quae semper manet usque ad finem vitae, licet complexio currens mutetur tota die. Et ad hanc radicalem complexionem sequuntur inclinationes ad mores et ad scientias et ad linguas, et ad quaecunque artificia et negotia, et ad omnem diversitatem quam videmus in omnibus. Et si coeli dispositio sit mala in conceptione et nativitate pueri, tunc coni pyramidum laedunt complexionem, et per consequens inclinatur homo ad malos mores et artes perversas, secundum diversitatem coelestis constellationis: et si constellatio bona est, tunc complexio est bona, et sequitur inclinatio ad mores bonos et scientias utiles: et si mediocritas accidat iri coelesti constellatione, tunc homo mediocris est in omnibus quantum est ex naturali dispositione, licet poterit se mutare per libertatem arbitrii, et per gratiam Dei, et per tentationem diaboli et per bonum aut malum consilium, maxime a juventute”. Roger Bacon; BRIDGES, John Henry (ed.). **The Opus Majus of Roger Bacon**, vol. 1. London: Williams and Norgate, 1900, p. 138-139. Disponível no endereço [http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/BACON/Bacon\\_Opus%20Majus%20I.pdf](http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/BACON/Bacon_Opus%20Majus%20I.pdf) em 23/03/2019.

<sup>481</sup> SENNET, 2003, p. 38-41. O autor também destaca a importância do equilíbrio térmico no corpo das mulheres, especialmente se os pais desejam um menino ativo, ou seja, um “ser completo” para o pensamento aristotélico.

<sup>482</sup> Assim como Bacon oferece a chance de redenção aos nascidos em quadrantes astrológicos desfavoráveis, Tomás de Aquino também acreditava que um povo bárbaro por nascer em região destemperada poderia ser salvo pelo poder da razão. O dominicano também era mais flexível em sua definição de barbarismo, que pode advir do desentendimento das letras e da lei. “Mas pode haver dúvidas aqui sobre quem são os chamados bárbaros. Dizem que se não entendo a língua de ninguém, chamarei todos de bárbaros. Para outros, bárbaros são aqueles que não possuem sua língua vernácula escrita. (...) E para alguns, bárbaros são aqueles que não são regidos por nenhuma lei que os civilize. E todas estas coisas chegam perto da verdade de diversas formas: chamamos de ‘bárbaro’ algo estranho para compreendê-lo. Um homem pode parecer estranho em termos absolutos ou em comparação com outros. É simplesmente tido como bárbaro aquele que é visto com um déficit de razão entre os homens em termos absolutos; então simplesmente são chamados bárbaros aqueles que carecem de intelecto, seja pela sorte de viverem em uma região destemperada abaixo do céu, que torna sua disposição letárgica, ou ainda por maus costumes que prevalecem em sua terra; estes homens se tornam irracionais e quase brutais. Se o poder da razão prevalecer entre estes povos, eles serão regidos por leis, portanto terão o dom da escrita desenvolvida. Logo, a barbárie se manifesta claramente nestes sinais: ou vivem sem lei, ou fazem um uso irracional delas, e, igualmente, entre alguns povos, não se exercita a escrita. Mas chamamos de bárbaros aqueles com quem não conseguimos nos comunicar. Ressalto, os homens foram feitos para que palestrem entre si; segundo este princípio, se aqueles [povos] não conseguirem se entender no que dizem, poderão chamar uns aos outros de bárbaros”. Tradução livre de: Tomás de Aquino; Aristoteles; REGAN, 2007, p. 11-12 (lib. 1, cap.1, par. 22-23). O autor desta edição inglesa traduz *barbaros* e seus derivados por *non-Greeks* e *foreigners*, opção que discordo no contexto da obra comentada pelo dominicano, especialmente quando indica que o nascimento em locais com influências celestes infelizes leva a disposições letárgicas. Adicionalmente, o comentário do religioso demonstra como a teoria humoral e a astrologia não eram separadas, mas parte de um todo.

zonal sofreu com a expansão do conhecimento sobre o mundo com as viagens dos latinos a partir do século XIII.

A influência destas teorias não se restringia apenas aos círculos escolásticos; Mandeville demonstra conhecimento destas disposições zonais-astrológicas ao explicar por que os indianos viajam menos que os latinos.

As gentes da Índia são de uma tal condição que não saem jamais de sua própria terra, razão pela qual há nela uma multidão de habitantes, pois não se deslocam, porque vivem no primeiro clima, que está regido por Saturno, que é lento e dado a mover-se pouco. Ele tarda 30 anos para fazer sua volta pelos 12 signos, enquanto a Lua demora um mês para passar por eles. E por Saturno ser tão demorado de movimento, as gentes dessas terras, sob a influência desse clima regido por ele, tendem por natureza e vontade a não se deslocar.

Em nossa terra, sucede justamente o contrário, pois estamos no sétimo clima, que está regido pela Lua, que tem um movimento rápido; é o planeta de passagem. Por isso ela nos dá condição e vontade de nos deslocarmos e de caminharmos por diferentes rotas em busca de coisas estranhas e das diversidades do mundo, pois a Lua se move ao redor da Terra mais rapidamente que nenhum outro planeta<sup>483</sup>.

Apesar de não explicitar a noção de superioridade das pessoas da “nossa terra”, o viajante expressa que o planeta é dividido em zonas astrológicas e climáticas, que determinam a “natureza” dos comportamentos dos povos que nelas habitam. Os indianos são tidos indiretamente como lentos e desinteressados na multiplicidade do mundo, o que era valorizado pelos latinos, especialmente em relatos de viagens. A “vontade de nos deslocarmos” também pode servir como justificativa para o momento de expansão que o cristianismo ocidental vivia na época da redação do *Viagens*.

Como comentei no capítulo anterior, os livros que usam o percurso realizado como elemento organizador dos conteúdos explorados possuem uma capacidade de vulgarização de conhecimentos admirável, oferecendo aos seus leitores e ouvintes muitos conhecimentos de forma didática e de fácil indexação. Exemplificando este princípio, uma passagem do *Libro del Conocimiento* informa ao seu público como as influências

---

<sup>483</sup> Cotton, fol. 68r: “For men of ynde han this condicioun of kynde, þat þei neuere gon out of here owne contree & þerfore is þer gret multitude of peple, but þei ben not sterynge ne mevable be cause þat þei ben in the firste clymat, þat is of SATURNE & SATURNE is slough & litill mevyng. For he taryeth to make his turn be the .xij. signes .xxxi. 3eer. And the mone passeth þorgh the .xij. signes in o moneth. And for because þat Saturne is of so late sterynge þerfore the folk of þat contree þat ben vnder his clymat han of kynde no will for to meve ne stere to seche strange places. And in oure contrey is all the contrarie, For wee ben in the seuenthe clymat þat is of the mone. And the mone is of lyghtly mevyng & the mone is planete of weye. And for þat skyl it 3euet vs will of kynde for to meve lyghtly & for to go dyuerse weyes & to sechen strange thinges & oþer dyuersitees of the world, For the mone envyrounet the erthe more hastyly þan ony oþer planete”.

astrológicas e climáticas e a forma que modificam as disposições dos povos ao tratar do povo de “Trimit” e da Índia.

O reino de Trimit é todo cercado de montanhas, de onde nascem muitas fontes e rios. É uma terra muito temperada e equilibrada, de maneira que todos os homens que ali vivem e nascem são de grande longevidade, vivendo mais de duzentos anos. São homens de bom entendimento, de memória [sempre] saudável, possuidores de profundos conhecimentos científicos, e vivem pela lei [cristã]. Dizem que estes foram os primeiros homens do mundo a desenvolver ciências e saberes, e que os persas adquiram seu conhecimento daqui, e que por isso mereceram nobreza maior que todos os demais. Isto ocorre porque eles vivem no início das terras povoadas do Leste, onde fica a maioria de suas aldeias e cidades, enquanto o centro deste reino se situa no clima médio. [Este clima] tempera seus corpos e seus elementos, o que os causa uma alegria que se estende ao seu espírito. Por este motivo eles possuem a melhor inteligência e as mais sadias memórias, por terem nascido na maior nobreza. Depois deles, os nascidos na Índia [são os de segundo melhor clima], por terem nascido abaixo da linha do equinócio. Apesar de sua terra ser de grande calor, a maioria de suas aldeias estão no litoral, e muitas ficam em ilhas, assim, o ar do local recebe a umidade do mar, que tempera este grande calor. Como consequência, são possuidores de corpos belos e definidos e cabelos belos, e não sofrem mal algum por conta do calor, que apenas tornou sua cor parda [baços]. A Alta Índia faz divisa com o Mar do Leste, que também é chamado de *Mare Sericun* ou *Mare Cancasur* por causa da Cordilheira do Cáucaso. E neste mar há uma grande ilha que chamam *Insula Manzie*, e depois desta está outra ilha que chamam de Ilha do Paraíso [*Insula Paradisa*]<sup>484</sup>

Se no livro de Mandeville os juízos de valor sobre as populações de diferentes zonas climático-astrológicas eram presentes apenas implicitamente, o autor anônimo do *Libro* deixa claro que o clima torna as pessoas de Trimit superiores em sua memória, entendimento, ciências, saúde, longevidade e saberes; em suma, são mais “nobres” que os outros povos. O segundo “melhor povo” segundo a obra são os indianos, que “apesar do calor... [que] tornou sua cor parda”, possuem corpos definidos e cabelos belos,

---

<sup>484</sup> “E el rreyno de Trimit es todo çercado de montes de que nasçen muchas fuentes et rios. Et es tierra muy tenplada et muy egualada, de manera que los omes que alli biven et nasçen son de grand vida que bivem mas de dozientos años. Et son omes de buenos entendimientos, et sanas memorias, et han profundas sçiencias, et biven por ley. Et dizen que los omes del mundo que primera mente ovieron sçientias et saberes que fiaeron estos, et de aqui los ovieron los persianos, et por eso meresçieron la nobleza mas que todos los otros omes. Por que no se egualaron a estos en sçientia nin en saberes, et por esto meresçieron la nobleza sobre todos. E esto es por que son en el comienço del oriente de lo poblado, et las mas de sus villas et sus grandes çibdades, et la rayz deste rreynado es en la clima de medio, onde son las naturas tenpladas. Et tiempran se y los cuerpos et los elementos, et alegranse y et estiendense y los spiritus. Et por ende han mejores entendimientos et mas sanas memorias, et por esto meresçieron la mayor nobleza. En pos estos son los de India que son sola liña equinoçial. E maguer la su tierra es de grand calentura, pero las mas de sus villas son rribera del mar et son muchas yslas, et por eso el ayre resçibe humedad del mar con que se tiempra la sequedad et la calentura. Et con esto se fezieron de fermosos cuerpos et de apuestas formas et de leznes cabellos, et non les faze al la calentura salvo que los faze baços de color. India la Alta confina con el Mar Oriental et es llamado Mare Sericun o Mare Cancasur por los Montes Caucasos. E en este mar es una grand ysla que dizen Insula Manzie, e despues desta es fallada otra que dizen Insula Paradisa”. *Libro*, fol. 19v-20r.

apontando a valoração da estética corporal (segundo a apreciação da latinidade). Além disso, perto de sua terra está a Ilha do Paraíso – remontando a tradição antiga das Ilhas Afortunadas, que ganha grande popularidade no século XIV, o *Viagens* e versões posteriores do *Relatio* de Odorico atestam<sup>485</sup>.

O que chama atenção nesta passagem é que, ainda que haja um ordenamento das sociedades baseada nas regiões mais ou menos propícias dos climas e astros, o território latino *não* é tido como a conjunção mais benéfica do mundo – ou seja, não há presunção de superioridade do “nós” narrativo. Assim como no caso das linhagens que povoaram o mundo após o Dilúvio, que são tema do próximo subcapítulo, os norte-ocidentais não se viam como “superiores” por conta de seu local de nascimento, considerando os orientais os mais favorecidos dentre os povos.

Uma vez mais, o texto não dá a entender claramente que a cor mais escura da pele dos indianos tenha uma valoração negativa por si. Ao contrário da passagem citada no capítulo anterior sobre a população do reino do Preste João, onde a conjunção adversativa “mas” é usada para apontar a suposta contradição entre serem negros, “mas de bom entendimento”, o calor “*los faze baços de color*”, sem nenhum prejuízo.

Esta associação entre pele escura e o calor é frequente nos documentos latinos medievais<sup>486</sup>; nas *Viagens* de Mandeville ela se expressa da seguinte forma.

Entre o Egito e Núbia, há umas doze jornadas pelo deserto. Os habitantes de Núbia são cristãos, porém, são negros como os mouros, em razão do enorme calor do sol. (...) Na Etiópia, todos os rios e todas as águas são turvas e um pouco salgadas em razão do enorme calor que faz ali. As gentes desse país se embebedam com facilidade, não têm grande apetite para comer, sofrem geralmente de diarreia e não vivem muito. Na Etiópia, chamada também Cusis<sup>487</sup>, existem muitos tipos diferentes de gentes. Ali há pessoas que possuem apenas um pé, mas que se movem maravilhosamente rápido. Este seu único pé possui tamanha magnitude que fornece sombra para todo o corpo quando um deles se deita para descansar e coloca o pé voltado para o sol. Na Etiópia, os meninos pequenos têm o cabelo loiro, porém, quando crescem, ele se torna negro. Nessa terra da Etiópia está a cidade de Sabá, lugar do qual era rei um dos três reis que foram a Belém fazer oferendas a Nosso Senhor<sup>488</sup>.

---

<sup>485</sup> WRIGHT, John Kirtland “Notes on the Knowledge of Latitudes and Longitudes in the Middle Ages”. In: *Isis*, vol. 5, n° 1, 1923, pp. 75-98.

<sup>486</sup> LUGT, MIRAMON, 2009, p. 135.

<sup>487</sup> Referência ao nome bíblico/hebraico do lugar, Cuxe/Kush, como comentado na p. 164.

<sup>488</sup> Cotton, fol. 20v: “And men of Nubye ben cristen but þei ben blake as the Mowres for gret hete of the sonne” A negritude como traço dos mouros é tratada a seguir.

Cotton, fol. 65v: “(...) In Ethiope all the Ryueres & all the watres ben trouble & þei ben somdeþ salte for the gret hete þat is þere. And the folk of þat contree ben [fol. 66r] lyghþly dronken & han but litiþ appetyt to mete And þei han comounly the flux of the wombe & þei lyuen not longe. In Ethiope ben many dyuerse

Ainda que não haja uma declaração de superioridade explicitada, a negritude aqui possui tons claramente negativos. Primeiro, há a associação direta entre a pele negra e o Inimigo mouro<sup>489</sup>, ainda que o povo núbio seja cristão, pois vivem em uma terra muito quente. No Viagens, os etíopes sofrem de problemas de saúde típicos dos corpos quentes demais segundo a medicina galênica: diarreia, pouca disposição, baixa resistência ao álcool, pouca longevidade. A ideia de um clima muito diferente do padrão latino também faz com que as diferenças se apliquem às populações locais, que contam com ciápodas (humanos de uma perna apenas, com pés enormes) entre eles, associando a monstruosidade ao estranhamento e ao local distante.

As conotações negativas da região, calor e pele negra são matizadas em seguida. Negros também eram a rainha do Sabá e um dos três “reis” que foram adorar Cristo após seu nascimento<sup>490</sup>. Como Mollat e Devisse (2010) demonstram, estas figuras tendem a surgir nas representações artísticas da latinidade para demonstrar a grande amplitude de povos que assumiram a fé cristã, auxiliando a clivar a alteridade através da cor de sua pele. O próximo subcapítulo demonstra a utilização destes marcadores corporais para além destes personagens individuais, quando também problematizo a imagem dos garotos de cabelos loiros que se tornam negros.

Retomando o tema dos padrões climáticos e sua expressão nas sociedades encontradas pelos viajantes, Marco Polo mostra a influência desta interpretação ao tratar da região hoje chamada Caxemira. O mercador afirma que no local reside um povo favorecido por sua posição, mas são idólatras e feiticeiros. Grifo em itálico as adições de

---

folk And Ethiope is clept CUSIS. In þat contree ben folk þat han but o foot & þei gon so blyue þat it is meruaylle And the foot is so large þat it schadeweth̃ all the body azen the sonne Whanne þei wole lye & reste hem. In Ethiope whan the children ben zonge & lytiþ þei ben all zalowe And whan þat þei wexen of age þat zalowness turneth̃ to ben all blak. In Ethiope is the cytee of Saba & the lond of the whiche on of the .iiij. kynges þat presented oure lord in Bethleem was kyng offe”.

<sup>489</sup> Rivair Macedo demonstra como autores latinos e islâmicos como Bartolomeu Angelicus e Abd al-Munim al-Himiari diferenciavam povos de diferentes religiões com base em características físicas. MACEDO, José Rivair. “Minorias, questão racial e mestiçagem no mundo medieval: séculos XI-XIII”. In: TEIXERA, Igor Salomão; ALMEIDA, Cybele Crossetti de (orgs.). **Reflexões sobre o Medieval III: Práticas e saberes no ocidente medieval II**. São Leopoldo: Oikos, 2013, pp. 59-74, p. 61-62.

<sup>490</sup> A história da *imagem* de um dos contemporaneamente chamados de “Reis Magos” como um negro transcende a atual proposta. A título de síntese, sugiro aos interessados no tema o estudo de DEVISSE, Jean; MOLLAT, Michel “The Shield and the Crown”. In: **The Image of the Black in Western Art**. BINDMAN, David; GATES, Henry Louis; DALTON, Karen C. C. (eds.). Cambridge: Harvard: Harvard University Press, 2010, pp. 31-81. Alguns aspectos levantados por este estudo são debatidos adiante.

seu tradutor latino do século XIV, o dominicano Francesco Pipino<sup>491</sup>, que tinha gosto pelo assombro e pelas explicações mágicas (sublinhado meu).

Chescemir é outra província de idólatras, e seus habitantes têm língua própria. Eles sabem tanto *mais* sobre os encantamentos dos diabos *que o mundo inteiro* que chega a ser uma maravilha; porque eles fazem os *seus* ídolos *surdos e mudos* falarem. Eles fazem o tempo mudar *por meio destes encantamentos* e fazem [o céu] ficar escuro, *e do céu da noite fazem dia, e do dia fazem noite*; e fazem tantas grandes coisas que não há quem que possa acreditar nelas sem terem [visto eles] fazerem. Além disso, eu lhes digo que eles são os mentores dos outros idólatras, *e todos os idólatras do mundo descendem dele, assim como deles os ídolos descendem*. E deste lugar pode-se ir ao mar da Índia. Eles são marrons [“brunes”], e não totalmente negros, e esbeltos. As mulheres são muito bonitas para mulheres pardas. Sua comida é carne e arroz. É uma terra temperada onde não é nem muito quente nem muito frio. Eles têm muitos castelos e cidades. Há muitos bosques e desertos entre suas terras. E eles se mantêm por si mesmos; porque seu rei os mantém em sua justiça. Eles têm eremitas, que seguem seus costumes, que permanecem em seus eremitérios e fazem grande abstinência de comida e bebida. São muito castos e se guardam de tudo o que consideram pecado nos termos de sua *pérfida fé, e eles seriam realmente exaltados entre os homens caso se convertessem à verdadeira fé, se seguissem Seus mandamentos e nunca mais tivessem com seus ídolos*. Eles são tidos como muito santos pelo seu povo. E vos digo que eles vivem até uma grande idade por causa do ar temperado, e ainda possuem muitas abadias e mosteiros para seus ídolos. *E os frades de todos os tipos vivem uma vida plena entre eles, que começaram a usar a tonsura como os Irmãos Menores. Ainda mais, os homens desta província não matam nenhum animal, nem fazem nenhum sangue verter, e quando desejam comer carne, vão até alguns sarracenos que matam os animais que querem comer*<sup>492</sup>.

---

<sup>491</sup> Considero a adição dos excertos principalmente inseridos por Pipino na análise importantes tanto pela possibilidade de verificarmos um caso de adições em cópias e traduções, como pela característica específica do dominicano, grande admirador de relatos de locais distantes, procurando sempre fazer a conexão do relato com a patrística e escolástica e justificar a expansão do cristianismo latino. Além de seu *Marcus Paulus Venetus, Liber de conditionibus et consuetudinibus orientalium regionum*, sua versão do *Devisement* (c. 1303), o tradutor tornou-se ele mesmo um viajante e escreveu o *Tractatus de Locis Terræ Santæ* (c.1320). Suas últimas obras foram o *Chronicon* (c.1322), que compara a trajetória de Carlos Magno com o papa Clemente V, e a *Tabula privilegiorum Ordinis Fratris Prædicatorum* (c. 1327), uma compilação de privilégios papais concedidos aos dominicanos. Em FERRARI, 2014b, p. 83 e 149 faço algumas considerações sobre as modificações e prioridades de Pipino. Para o texto integral da versão do dominicano, veja: Marco Polo; Francesco Pipino; FLAJŠHANS, Václav; PRÁŠEK, Justin Václav (eds.). **Marka Pavlova z Benátek Milion: Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským**. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro Vědy, 1902. Disponível no endereço: [https://archive.org/details/markapavlovazbe00prgoog/page/n166\\_em\\_23/03/2019](https://archive.org/details/markapavlovazbe00prgoog/page/n166_em_23/03/2019). O manuscrito de seu *Liber de conditionibus* (BnF, lat. 17800) pode ser consultado em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10038932w>, acesso em 23/03/2019.

<sup>492</sup> “Chesimur est une province qui encore sont idolatres et ont languages par euls. Il scevent tant d’enchantemeus de dyables que c’est merveilles; car il font parler aus ydoles. Il font changier le temps par enchantement, et font faire obscurtez; et font tant de grans choses qu’il n’est nulz qui le peust croire s’il ne leveoit. Et si vous di que il sont chief, et de là descendirent les ydoles; et de cel lieu pourroit on aler en la mer d’Ynde. Il sont brunes gens et maigres. Les fames sont moult belles, si comme brunes. Leur viande est char et lait et ris. Il y a bon atrempé pais, ne trop chaut ne trop froit. Il y a cités et chas-teaux assez. Il y a bois et desers et de fors pas, tant que il ne doute nullui; et se maintiennent par euls meismes, car il ont leur roy qui les maintient en justice. Il ont liermites, selonc leur coustumes, qui demeurent en leur hermitages, et font grant abstinence de mangier et de boivre; et sont de luxure moult chastes et se gardent de touz autres pechiez selonc leur loy. Il sont tenuz de leur genz moult sains hommes. Et vous di qu’il vivent moult grant age pour le climat du pays est bien temperé et ont encore abbaies et moustiers assez de leur ydoles”.



Polo e Rusticello oferecem uma visão típica do entendimento medieval latino das maravilhas: elas não são necessariamente positivas ou negativas, representando acima disso algo espantoso, digno de comoção, como os encantamentos lançados pelas pessoas do local. A versão de Pipino ressalta este aspecto dúbio e impactante; ainda que suas operações mágicas ocorram por intermédio de demônios, e que os dessa sociedade sejam os “pais” de todos os pagãos, o dominicano não nega a grandeza dos feitos, e deposita esperanças em sua conversão – que aparenta estar encaminhada pelo convívio e emulação dos mendicantes entre eles<sup>493</sup>.

Mas a possibilidade desta grandeza não se deve apenas aos demônios; *Devisament* afirma indiretamente que o ar temperado lhes garante discernimento, beleza, saúde e longevidade, temas positivos igualmente presentes no *Libro del Conocimiento*. Esta “suspensão de julgamento” por sua nobreza se estende até sua cor: seus corpos são esbeltos, e suas mulheres são belas “ainda que sejam pardas (*si comme brunes*)”. Ainda que esta passagem dê a entender que o tratamento desta obra sobre a pele escura é negativo (com o uso da conjunção adversativa “ainda que”), a questão não é tão simples<sup>494</sup>. Este livro traz a lividez associada uma à beleza uma vez, na descrição de Çipingu (Japão, p. 349), a pele negra surge em sua narrativa de forma aparentemente

---

PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 125-127. Disponível em <https://archive.org/details/LeLivreDeMarcoPoloPauthierVoll/page/n295> em 23/03/2019. Para a sobreposição das duas versões, veja MOULE, PELLLOT, vol. 1, 1938, p. 139-140, inclusive com mais maravilhas mágicas do local de outras versões. Para não deixar a redação ainda mais confusa, irei indicar a página na versão de Moule e Pelliot, seguido do endereço da passagem do livro com as passagens referidas aos interessados em consultarem diferentes versões. Todos os acessos dos links para este documento foram conferidos no dia 23/03/2019. <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/138>.

<sup>493</sup> Como comentado anteriormente, as iluminuras latinas não prezavam por um “fotorrealismo”, mas como forma de ressaltar os aspectos que o artista queria destacar no texto. No belo manuscrito BnF Fr 2810, os habitantes de Chescenir são retratados como brancos; a ilustração demonstra apenas que o rei é muito rígido ao ordenar a morte de um condenado, e seus “monges” vivendo em eremitérios e pregando entre a população local. [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f46.item.zoom\\_em\\_23/03/2019](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f46.item.zoom_em_23/03/2019). No quarto capítulo aprofundo este aspecto que chamo de demi-santidade, de pessoas ou povo com características positivas aos olhos dos cristãos, mas que não podem ser admiradas por serem pagãos ou mesmo inimigos da fé latina.

<sup>494</sup> A própria cor da pele das pessoas de Chescemir é de difícil definição, e com muitos erros de tradução (intencionais ou não) em muitas análises contemporâneas. O texto explicita que não são negros, mas *brunes*, que traduzi como “pardos” na falta de termo melhor. Partidária da ideia da disposição racial como uma categoria completa na Idade Média (até como forma de exercício de biopoder foucaultiano[!]), Geraldine Heng primeiro se refere a eles como *escuros* (dark), para depois dizer que são *negros* (black) em uma mesma frase. HENG, Geraldine. **The Invention of Race in the European Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 348. Debate com maior profundidade as ideias de Heng no próximo subcapítulo.

indiferente em Curmosa (Hormuz, p. 88-89, onde também são “maometanos”, mas não há expressão que os deprecie por isso no original franco-italiano).

Uma associação entre calor, pele escura e traços negativos pode ser encontrada em sua descrição dos Pashai (grupo que vive no Leste do atual Afeganistão).

Dez dias de viagem mantendo-se à linha do meio-dia de Balacian, há uma província chamada Basian, que têm sua língua própria, são idólatras e são gentes marrons. Eles conhecem muitos encantamentos e sobre as artes diabólicas, *gastando seu tempo invocando demônios*. E aqui os homens usam *pendurados* brincos e fivelas de ouro, prata, pérolas e pedras preciosas *segundo seu costume, e estes são esculpidos com grande habilidade*. São pessoas muito malévolas e sagazes, *e cruéis, e inteligentes* em seus costumes. Esta província é muito quente. Eles comem *apenas* carne e arroz *e especiarias, por isso a sensualidade reina entre eles de forma tamanha que não escreverei sobre*<sup>495</sup>.

Uma vez mais, não há ligação direta entre pele escura e as disposições da localidade tratada, mas o “calor” aparece tanto como característica regional como um componente da alimentação picante nas adições de Pipino. A associação entre calor e sexualidade é comum em diversas culturas, e na latinidade ela se encontra amparada pela teoria humoral<sup>496</sup>. Mas, no texto original Polo e Rusticello, a alegada malevolência dos habitantes não se dá por sua cor, sendo mais associada aos seus adereços, demonolatria e especialmente ao calor.

Pipino “perdoa” e cria esperanças quanto ao povo de Chescemir, “gentes marrons”, idólatras, feiticeiras e invocadoras de demônios – mas seu clima matiza os juízos negativos na esperança de uma “colheita de almas” através da conversão. A região é especialmente interessante para os latinos por ter um clima que favorece a espiritualidade, saúde e longevidade (e talvez até potencial mágico, pois as maravilhas que operam não são diminuídas) mesmo quando usufruído por idólatras.

Mas a relação de Polo/Rusticello é *sui generis* em um aspecto: é a primeira obra de viagem que destaca os mongóis como uma influência positiva na Eurásia. Desde a

---

<sup>495</sup> “Il est voirs que dix journées vers midi loings de Balacian, a une province qui s’appelle Bacian, qui ont langue par eus et sont ydolastres et sont brunes genz. Il scevent moult d’enclhantement et d’art dyabolique. Les hommes portent as oreilles aniaux et boucles d’or et d’argent et de pierres et de perles. Il sont moult malicieuse gent, et sages de leur coustumes. Ceste province est moult chaude. Leur viande est char et ris”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 122-124. MOULE; PELLIOT, vol. 1, 1938, p. 139. <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/138>.

<sup>496</sup> Veja CADDEN, 1995, p. 82-89 para um aprofundamento do tema na latinidade, especialmente com Hildegarda de Bingen e os aristotélicos do período.

invasão da Hungria, Polônia e das terras russas, a latinidade passou a temer os “tártaros” e retratá-los de forma monstruosa. Mateus de Paris dá uma descrição aterrorizante deste “povo de Satã” de “exércitos infinitos”<sup>497</sup>: possuem a cabeça desproporcionalmente grande, seu corpo é robusto e forte, e se alimentam de carne crua – inclusive humana<sup>498</sup>. Apesar de não relacionar sua aparência com sua terra de origem (“a região do Norte, na Cordilheira do Cáucaso ou em região próxima”<sup>499</sup>), o Norte era designado normalmente como uma terra de bárbaros<sup>500</sup>, como as profecias de Gog e Magog vistas no capítulo anterior<sup>501</sup>.

Em sua *Historia*, João de Pian Carpine considera o clima (*dispositione aeri*) das terras orientais muito instável e hostil<sup>502</sup>. Dada a estrutura tópica de sua obra, é difícil discernir se o franciscano atribuía ao clima e terra alguma influência sobre os corpos dos

---

<sup>497</sup> “Ne mortalium gaudia continuentur, ne sine lamentis mundana lætitia diu celebretur, eodem anno plebs Sathanæ detestanda, Tartarorum scilicet exercitus infinitus, a regione sua montibus circumvallata prorupit” Matthew Paris; LUARD, vol. 4, 1874, p. 76

<sup>498</sup> “Hi quoque capita habentes, magna nimis et nequaquam corporibus proportionata, carnibus crudis et etiam humanis vescuntur; (...) robusti viribus, corporibus propagati (...)”. Idem, vol. 3, p. 488.

<sup>499</sup> O que demonstra como a geolocalização era mais de caráter simbólico que real, dado que esta cordilheira fica bem mais ao Sul que as Ilhas Britânicas, onde o beneditino escreveu sua *Chronica*. “Hi borealem plagam inhabitantes, vel ex Caspiis montibus vel ex vicinis (...)”. Idem.

<sup>500</sup> Lembremos que Gog e Magog eram atribuídos à região Norte do mundo no Apocalipse, como vimos no capítulo passado, uma provável referência à posição dos citas sob o ponto de vista dos hebreus.

<sup>501</sup> Odorico de Pordenone usa um sistema referencial aparentemente paradoxal com estas duas vertentes: ao elogiar o khan, sua organização, cidades e poder, sempre se refere a eles como “mongóis”. Quando vai para o interior do território, conhecendo as tendas móveis dos mongóis, sua forma de alimentação e como não poupam seus inimigos, os chama de “tártaros”.

<sup>502</sup> “Aer in ipsa est mirabiliter inordinatus: in media enim æstate quando in aliis partibus solet calor maximus abundare, ibi sunt tonitrua magna et fulgura, ex quibus homines plurium occiduntur. Cadunt etiam ibi eodem tempore maximæ nives. Ibi etiam sunt frigidissimorum ventorum tam maximæ tempestates, quod cum labore aliquando vix possunt homines equitare: mule cum essemus apud Ordam (sic enim stationes apud eos Imperatoris et principum appellantur) jacebamus in terra præ magnitudine venti prostrati, et propter pulveris multitudine videre minime poteramus. In ea etiam in hyeme nunquam pluit, sed in æstate sæpe: et tam modicum, quod vix polest aliquando pulverem et radices graminum modicare. Grando etiam ibi sæpe maxima cadit: unde eo tempore quando fuit electus et in sede regia poni debuit Imperator, nobis in curia existentibus, tanta cecidit grando, quod ex subita resolutione, sicut plenius intelleximus, plus quam celum et sexaginta homines in eadem curia fuerunt submersi, res autem et habitacula plura deducta fuerunt. Ibi est etiam in æstate subito magnus calor, et repente maximum frigus. In hyeme vero in aliqua parte cadunt maxima; nives, in alia autem parvæ”. *História*, p. 609. Tradução livre: “O clima é espantosamente imprevisível; no meio do verão, enquanto em outras partes abundava grande calor, ali trovejava intensamente e caíam raios, que mataram muitas pessoas. Ainda nesta mesma estação caiu muita neve. Estas terras têm um vento geladíssimo e tempestades frequentes que de tão fortes mal possibilitam um homem montar a cavalo. Quando chegamos à *orda* (que é como chamam o acampamento do Imperador e seus príncipes) nós estávamos montados em mulas, e tivemos que nos atirar ao chão por conta fortíssimo vento que soprava, e a poeira que ele levantou era tanta que mal podíamos ver. No inverno, nunca chove, enquanto que no verão, chove com frequência, mas com tão pouco volume que, às vezes, mal dá para umedecer a poeira e as raízes das ervas. Ali cai granizo frequentemente; certa vez, na época escolhida para o Imperador ser entronizado, estávamos na corte e caíra tanto granizo que, quando este derreteu de repente, contabilizamos mais de cento e sessenta pessoas afogadas no acampamento, e muitas cabanas também foram varridas.”

mongóis para além da sequência dos assuntos abordados<sup>503</sup>, e mesmo o fator ambiental não parece seguir nenhuma tipologia dentre as referidas. Também é arriscado atribuir as qualidades ambientais aos atributos físicos, mentais e morais dos orientais, pois seu juízo geral é quase totalmente negativo – exceto pelos kitai/han e Preste João, vistos no capítulo anterior.

O mesmo não pode ser dito no caso de João de Montecorvino. Em sua primeira carta, redigida no Malabar (Índia) em 1281 (mas assinada como 1210, bem antes do frade nascer), João se comunica em campaniano-clientano (dialeto nativo do frade, derivado do napolitano) com seu confrade Bartolomeu de São Concórdio, contando mais das coisas que viu, especialmente o enquadramento do lugar com base nas constelações que reconhece, suas diferenças no Oriente e do clima do local.

A condição da Índia é como te digo abaixo. Dizem que na Índia é sempre quente, e que nunca há inverno nem calor excessivo. A razão é porque aqui venta o tempo todo, o que tempera o ar e o calor. A razão porque não pode haver inverno é esta: porque a região está disposta sob o zodíaco, de modo que ele [o Sol] desce, isto é, quando o sol está no princípio [da constelação] de Virgem, isto é, no dia 24 de agosto, na forma como fiz minha estimativa pelo que vi com meus próprios olhos, [o sol] projeta seus raios de forma perpendicular, de modo que não causa sombra em nenhuma parte. E ele faz de forma semelhante quando no fim de março, quando entra no início de Áries e passa pelo Norte, projetando sombra na direção do meridiano, quando vai até [não transcrito] e volta para Virgem. De forma similar, passando o signo da Virgem, passa a causar sombra na direção Norte, mas não se distancia tanto do sol de maneira que faça frio; e, portanto, como te disse acima, não pode haver as duas estações, não fazendo frio nem inverno<sup>504</sup>.

Apesar deste clima louvável, “os homens daquela região são idólatras e sem lei, sem letras e sem livros”<sup>505</sup> – algo realmente bárbaro para um mendicante afeito dos

---

<sup>503</sup> O primeiro capítulo trata da qualidade da terra e seu clima, enquanto o segundo descreve os mongóis; mas não há indicações de que esta sequência aponte dependência do primeiro tópico para desenvolver o seguinte.

<sup>504</sup> “La chondissione dellindia chosì è chome di sotto. Si dicie innindia sempre è chaldo, et mai non ve verno et non ve chaldo (sic) soperchio, et la ragione è questa, perchè quine sono venti dogni tempo che temperano laria et lo calore; la ragione perchè non vi puo essere verno è questa, perchè ragione disposta sobto al sidiacho, in del modo chessi dicie di sotto, cioè che lo sole quando è in del principio della vergine, cioè a di XXIII daghosto, sichome io chollì miei ochj viddi et estimai, fae radio perpedichulare sicché non fae ombra dalcuna parte, et simile fae in principio dellariete chentra la fine di marzo; et poi passando lo ariete passa in verso aquilone et fae ombra di verso lo merizo in fin che va [...] et torna a verginea: et simigliantemente passando lo segnio della vergine poi fa ombra di verso aquilone, et però non può essere tanto slonghamento di sole che vi sia freddo; et perciò non vi sono due state, imperciò, sichome è detto di sopra, non ve fredo, ne verno”. GOLUBOVICH, 1906, p. 306. Passagem disponível em <https://archive.org/details/bibliotecabiobib01colluoft/page/306> em 23/03/2019.

<sup>505</sup> “Li omini di quella regione sono idolatri et senza leggle, et senza lettera, et senza libri”. Idem, p. 307.

estudos<sup>506</sup>. Mas se seus juízos não são aparentemente modificados por esta zona temperada, seus corpos são.

A Índia é uma região grande, e ela tem muitos reinos e muitas línguas. Os homens são bastante receptivos, acolhedores e poucas palavras, parecidos com os homens das vilas. Não são exatamente negros, mas da cor de oliva, e são formosos, tanto homens quanto mulheres. Andam de pés descalços e nus, atando uma toalha em tomo das vergonhas. Meninos e meninas até 8 anos não vestem nada, ficam assim nus e andam da mesma forma que saíram do ventre da mãe. Não raspam a barba; e se lavam muitas vezes por dia.<sup>507</sup>

No fim deste capítulo, retomo o tema da descrição da nudez pelos viajantes; no momento, nos atenhamos à influência das teorias climático-astrológicas nas narrativas. O conteúdo reproduzido nas cartas do franciscano e do *Devisement* se aproximam<sup>508</sup>: assim como em Polo, João de Montecorvino faz um contraponto indireto entre maus costumes (especialmente idolatria) e bom clima. Nos dois casos, há uma associação entre pele escura e calor, mas, dado que a *dispositione aeris* é convidativa em uma terra normalmente quente, talvez com alguma surpresa os dois viajantes registram que seus habitantes não são exatamente negros, mas escuros de diferentes formas. Caso esta ideia de predisposição à negritude em terras quentes não existisse, não seria necessário que ambos enunciassem a negativa desta cor para os orientais.

Mas, além do calor, a associação entre pele negra e as terras do Sul pode ser verificada no *Mirabilia Descripta* de Jordanus. A sua *India Tertia* (Nordeste africano) não representa apenas os Rios do Paraíso, dragões e o reino do Preste João. Ainda que muitas coisas valiosas e maravilhosas se encontrem lá,

---

<sup>506</sup> Neste sentido, os dominicanos e os franciscanos se aproximavam muito. Veja a nota 482 sobre as letras sendo capazes de salvar os bárbaros em Tomás de Aquino.

<sup>507</sup> “Este lindia regione grande, et sonvi piò regni et piò linghue: sonovi li omini asai dimestichi et familiari et di poche parole et quasi chome omini di ville, et sono non apostutto neri, uvero ulivigni, et mouto bene formati, chosì le femine chomo li omini: vanno a piedi dischalsi et nudi, portando una tovaglia intorno alii membri verghognievoli; li gharsoni e le fanciulle in fino a VIII anni nulla chosa portano, ma chosi restieno nudi, et vanno chome del ventre della madre stiteno. Barba non si radono; molte volte lo die si lavano”. GOLUBOVICH, 1906, p. 308.

<sup>508</sup> Mas se distanciam na valorização do maravilhoso por Polo/Rusticello, forma ainda mais ressaltada na versão de Pipino. Entretanto, sendo o escrito do franciscano uma carta particular, sem mediação escribal e voltada para um colega de igual interesse livresco, as maravilhas são quase inexistentes. Não que Montecorvino não quisesse as encontrar, ele simplesmente não viu ou sequer ouviu falar de nenhuma das coisas comentadas no Ocidente: “Deli omini da maravigliare, cioè chontrafatti da gli altri, et delli animali, et del paradiso teresto, monto adimandai et cierchai; alchuuu chosa trovar none potti”. Idem, p. 307. Tradução livre: “Procurei e perguntei muito sobre povos e animais maravilhosos (quando comparados a todos outros) e sobre o Paraíso Terrestre, mas não consegui encontrar nada”. Idem.

[Capítulo “Sobre Terceira Índia”] (...) Os homens daquela terra são negríssimos, barrigudos, gordos, mas pequenos; possuem lábios grossos, as bochechas e testa salientes, semblantes horrendos, e andam por tudo desnudos. Eu vi muitos deles; eles caçam os animais horríveis, como leões, onças e leopardos, e as mais terríveis serpentes; são homens selvagens contra bestas selvagens [Fim do capítulo].

[Nova entrada de capítulo, intitulado “Da Arábia Maior”] Os habitantes da Arábia são todos negros, magros e emaciados; a maneira que falam e sua voz são finas, como a de uma criança pequena. Eles moram em cavernas e buracos no chão (...). Sobre a Etiópia lhes digo: esta terra é quentíssima ao extremo, e tem muitos monstros, como os grifos, que guardam as montanhas de ouro que lhes falei. Nela há muitas serpentes e outros animais peçonhentos, de tamanhos e venenos variados (...) Mas da Etiópia não falo mais, pois lá não fui<sup>509</sup>.

Ainda que a *India Tertia* e a *Majori Arabia* a tenham seus próprios capítulos e aparentemente ser locais diferentes, Jordanus não ignora os limites que ele próprio estrutura no espaço e na organização do texto: os grifos árabes protegem as montanhas de ouro da Índia<sup>510</sup>, Preste João da Índia é imperador da Etiópia, que está na Arábia. Mas esta aparente confusão espacial não é exclusividade do dominicano.

Como Macedo demonstra, a Etiópia era encarada como uma *finisterra* pelos latinos<sup>511</sup>. Sendo um lugar limítrofe, sua definição era difícil: dependendo da teoria

---

<sup>509</sup> “(...) Homines terræ istius sunt nigerrimi, ventrosi, grossi, sed parvi; labia habentes grossa et nasum camusum, fronte exterius imminente, turpissima? figurae, et vadunt omnes nudi.

De istis multos vidi; hii feras horribiles capiunt, sicut leones, uncias et leopardos, atque horribilissimos serpentes; et sunt feri ferociter contra feras. (...) Incolae istius Arabiæ sunt omnes nigri, subtilissimi, et macilenti, quorum vox et locutio est ad modum pueri parvulini. Isti habitant in cavernis et foraminibus terra (...). De Æthiopia, dico: quod est terra maxima et calidissima, ubi sunt monstra multa, sicut gryphes, qui custodiunt montes aureos qui sunt ibi. Hic sunt serpentes, et alia venenosa animalia, ingentis magnitudinis et venenosa nimis (...). Alia de Æthiopia narrare nescio, eo quod non fui ibi”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 57.

<sup>510</sup> Sua descrição da *India Tertia* é muito baseada no *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly. Veja BURON, 1930, tomo 1, p. 260-262.

<sup>511</sup> “Deste modo, até o fim do século XIII a parte africana efetivamente contatada pelos europeus correspondia grosso modo aos territórios da Berbéria, parte do Egito e o litoral do Mar Vermelho. Nos tempos do Império Romano, a Província da África compreendia pouco mais do que a extensão ocupada pelo atual território da Tunísia. Nos séculos posteriores, o Monte Atlas e o deserto do Saara continuaram a representar barreiras naturais aos mercadores e viajantes ocidentais. As vastas regiões intertropicais, quer dizer, a África interior, excluindo áreas reduzidas de seu litoral oriental, constavam nos mapas como terrae incognitae, ou então eram nomeadas de Aethiopiae – território que, como veremos adiante, nada tinha que ver com a Etiópia histórica, ou Abissínia”. MACEDO, José Rivair. “Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval”. In: **SIGNUM: Revista da ABREM**, vol. 3, 2001, pp. 101-132, p. 108.

Em uma investigação neste sentido no mundo antigo, Goldberg aponta a forte conexão entre os termos “cita” e “etíope” como sinônimos de “bárbaro”, especialmente no sentido de “território distante”. Verificando as culturas grega, romana, judaica, e islâmica, o autor aponta que todas consideram o padrão de “zona de normalidade” na mesma faixa elencada pelos gregos e romanos, sendo que as demais áreas estariam em um ou outro território bárbaro, que corresponderiam a “macrogrupos” fora da “normalidade”: ao Norte os “citas”, e ao Sul os “etíopes”. Esta equivalência barbarismo = cita/etíope não chega a anular as interpretações próprias dos povos encontrados ao definir seus conceitos mais pelo aspecto de distância espacial que de comportamentos selvagens. Ainda assim, toda apreensão da cultura alheia deve ser contraposta a este referencial-base, mesmo que linguisticamente. GOLDBERG, David. “Scythian-

evocada, ela poderia ser o início da Zona Tórrida inabitável<sup>512</sup>, ou fazer mesmo fazer parte das terras antípodas além delas<sup>513</sup>. Ainda que não tivessem noção da espacialidade e especificidade climática que temos do continente africano atualmente, a ideia que as terras ao Sul iam se tornando mais quentes até que o clima se tornasse mais ameno não se diferencia muito do senso comum sobre a linha do Equador contemporânea. Os habitantes que existiam além desta linha podiam ser entendidos como maravilhosos, ou simplesmente humanos como nós, como Alberto Magno considerava<sup>514</sup>.

David Goldenberg lembra que a “nebulosidade” desta região pode ser remontada aos tempos pré-cristãos: na tradição judaica Cuxe (כּוּשׁ/*kûs*, em hebraico) era sinônimo de terra distante, e não apenas suas fronteiras eram móveis<sup>515</sup>, como já se viam traços de determinismo espacial nos corpos cuxitas<sup>516</sup>, além da associação de Heródoto da pele negra com o calor<sup>517</sup>.

---

Barbarian: The Permutations of a Classical Topos in Jewish and Christian Texts of Late Antiquity”. In: **Journal of Jewish Studies**, vol. 49, nº 1, 1998, pp. 87-102.

<sup>512</sup> O *Image du Monde* de Gualtério de Metz considera a Etiópia o fim da África, e, praticamente, do mundo. Esta terra é muitíssimo quente e habitada por todo tipo de criatura venenosa – como o cenário demonstrado por Jordanus. Este calor abrasivo que torna seus habitantes negros: “Ethyope siet vers la fin d’Aufrique, et prent la fin. En cel pays a unes genz qui sont plus noir que poiz ne arrement. Car il fait si chaut celé part qu’il. Car il fait si chaut celé part qu’il. Delà Ethyope n’a riens fors que deserz et terre sanz nul bien, plainne de vermine et de bestes sauvages”. Ethyope siet vers la fin d’Aufrique, et prent la fin. En cel pays a unes genz qui sont plus noir que poiz ne arrement. Car il fait si chaut celé part qu’il. Car il fait si chaut celé part qu’il. Delà Ethyope n’a riens fors que deserz et terre sanz nul bien, plainne de vermine et de bestes sauvages”. Gossouin de Metz; PRIOR, 1913, p. 130.

<sup>513</sup> Outro exemplo que Gualtério de Metz monta um cenário de inversão do mundo, aparentemente após a zona tórrida, mas ainda muito quente: nesta terra há um rio que consegue beber de noite sem se queimar, mas que de dia é tão frio que congela completamente. “En Ethiope en a une autre qui par nuit a si grant chaleur que l’en n’en peut point boivre. Et de jors est si froiz que l’en y engiele touz”. Idem, p. 144.

<sup>514</sup> Seguindo o pensamento astrológico de Ptolomeu (dado que seu *Cosmographia* não havia sido redescoberto), o dominicano defende que dois tipos de etíopes existissem, os acima do “trópico do verão” e os abaixo: “Natura quidem exigit duo genera Ethiopum quorum unum est sub tropico aestivo et sunt Ethiopes qui sequuntur nos; et alterum genus Ethiopum est, qui sunt sub tropico hyemali, qui est tropicus aestivus illis quorum pedes sunt in directo pedum nostrorum”. Albertus Magnus; BORGNET, Auguste. **B. Alberti Magni Opera Omnia**, vol. 9. Paris: Bibliopolam: 1890, p. 543. Disponível em: <https://archive.org/details/operaomniaexedit910albe> em 23/03/219.

<sup>515</sup> GOLDENBERG, David. **The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam**. Oxford: Princeton University Press, 2003, p. 20. Veja também p. 17-45 e especialmente p. 211 para as migrações de Cuxe do extremo Sul africano até a Índia.

<sup>516</sup> Idem, p. 18-19.

<sup>517</sup> “Pretender que o Nilo provém de fontes de neve, ele que corre da Líbia, passando pelo centro da Etiópia e penetrando por ali no Egito, equivale a não dizer nada. Como poderia ser formado por fontes de neve se vem de um clima muito quente para um país igualmente tórrido? Quem quer que seja capaz de raciocinar com justeza sobre o assunto encontrará muitas provas de não ser verossímil que o Nilo provenha da neve. A primeira e a mais convincente dessas provas é a que diz respeito aos ventos: os que sopram naquela região são quentes. A segunda apoia-se no fato de não se ver jamais no país nem chuva nem gelo. Se nevasse, deveria, conseqüentemente, chover, pois, num país onde cai neve, chove necessariamente no espaço de cinco dias. A terceira provém do fato de ser o calor ali tão intenso que torna os homens negros”. Heródoto, 2001, p. 197 (livro 2, cap. 22). Para uma lista completa das passagens sobre a “Etiópia” em



Tomemos outro caso da *Mirabilia* de Jordanus: ao descrever a Índia (território do atual país de mesmo nome), o dominicano elenca praticamente os mesmos elementos presentes na carta de João de Montecorvino, mas de forma a ressaltar seus interesses.

Nesta Índia Menor, há muitas coisas notáveis e dignas de admiração; eles não possuem fontes, nem rios, nem cisternas, e nunca chove por lá, exceto durante três meses, entre meados de maio e de agosto. E veja como é maravilhoso! Apesar disso, o solo é muito quente e fértil por demais, e, mesmo não chovendo por nove meses no ano, muito orvalho é encontrado todos os dias no solo, que não seca pelos raios de sol das nove da manhã até o meio-dia.

Aqui estão muitas e ilimitadas maravilhas; e entrar nesta Primeira Índia é entrar em outro mundo, por assim dizer. Tanto homens quanto mulheres são totalmente negros, e usam como peça de roupa eles usam nada além de um pano de algodão amarrado na cintura, mantendo o dorso nu (...) Os dias e as noites não variam mais que uma noite entre si.

As pessoas desta Índia se limpam muito [antes de] se alimentarem; mantêm a verdade ao falar e tomam a justiça como um princípio. Prezam pela liberdade individual, segundo seu costume desde a antiguidade. O calor ali é absolutamente horrível, e para pessoas de fora é intolerável em um grau indescritível (...) Nesta Índia a maioria do povo adora ídolos, embora a maior parte da soberania esteja nas mãos dos turcos sarracenos, que usurparam seu poder há pouco tempo atrás, e destruíram uma infinidade de templos de ídolos, e muitas destas igrejas foram transformadas em mesquitas para Mahometo [Maomé], e tomaram-lhes os privilégios e as posses. Os pagãos desta Índia têm uma profecia de que nós latinos iremos subjugar todo o mundo. Nesta Índia, há um povo disperso, uns aqui, outros acolá, que se diz cristão, mas não o são; eles não são batizados, nem sabem de nada sobre a fé. Eles acreditam que São Tomé Apóstolo era Cristo. Nesta mesma Índia, eu batizei e reduzi à verdadeira fé 300 almas, que anteriormente eram muito idólatras ou sarracenas. (...) E lhes digo a verdade: quanto mais negros mulheres e homens são, tanto mais belos<sup>518</sup>.

---

Heródoto, veja este levantamento na página do Projeto Perseus, da Tufts University: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/neighbor?query=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126&id=agn%2C7000489> em 23/03/2019.

<sup>518</sup> “In hac Minori India sunt multa notabilia et admiratione digna; nam fontes ibi non sunt, non sunt fluvii, non cisternæ, nec unquam pluit ibi, nisi solum tribus mensibus, scilicet a medio madii [sic] usque ad medium augusti. Mira res! hoc non obstante, terra est calidissima et fertilis valde, et in novem mensibus in quibus pluvia nunquam cadit, tantus ros invenitur omni die super terram, quod usque ad mediam tertiam per solis radios ullatenus possit dessicari. Hic sunt multa et infinita mirabilia; et incipit in hac prima India quasi alter mundus; nam homines et mulieres nigri sunt omnes, nec habent pro indumento nisi pannum unum bombacinum, circus renes ligatum, et residuum super nudum dorsum extensum (...) Ibi sunt dies et noctes non differentes, nisi usque ad boras duas, ad amplius (...) [passa três fólhos descrevendo árvores e frutas, para no quarto dizer que não vai falar sobre árvores pois seria tedioso]. Populus istius India; est in victu mundissimus; verax in verbo, et in justitia præcipuus; conservans libertates uniuscujusque, secundum statum suum, quas habent ab antiquitate. Ibi sunt calores horribilissimi, et importabiles hominibus extraneis plus quam dici possit (...) In ista India, major pars populi adorat idola; licet magna pars domini sit Turcorum Sarracenorum, qui exierunt de Multan, et acquisiverunt, et usurpaverunt sibi dominium, a parvo tempore citra, et destruxerunt quasi infinita templa idolorum et etiam ecclesias quim plurimas, de quibus fecerunt mosquetas pro Mahometo, et recipiunt jura earum atque possessiones. Dolor est aiulire et penosum videro. Pagani istius Indiæ habent prophetias suas, quod nos Latini debemus subjungere totum mundum. In ista India, est dispersus populus, unus hinc, alius inde, qui dicit se christianum esse, cum non sit, nec habeat baptismum, nec sciat aliud de fide; imo, credit sanctum Thomam Majorem esse Christum. Ibi, in ista India, ego baptizavi et reduxi ad fidem fere CCC animas, de quibus fuerunt nulli idolatræ et Sarraceni (...). Verum, mulieres et homines quanto sunt nigriorcs, tanto sunt pulchriores”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 41-42.



Os mesmos tópicos abordados por João de Montecorvino estão expostos neste trecho de Jordanus, todos maximizados: indianos escuros (aqui totalmente negros) que andam seminus, o clima exótico, porém propício, o comportamento do Sol e sua idolatria. Mas Jordanus transforma estes elementos em uma narrativa quase que totalmente regida pela *mirabilia* (e o título do seu livro denuncia esta tendência); todos os fatores são maximizados como forma de causar maior impacto em seus leitores. Se aproximando com a Chescenir de Polo, é um lugar beneficiado por um clima que se destaca no calor normal das regiões circundantes, que torna a cidade uma maravilha.

Esta “exceção” às terras quentes (tanto na cor de seus habitantes quanto nas “ilhas” de clima agradável nestas zonas) podem ser interpretadas como parte do desgaste sofrido pela teoria climática-zonal quando os viajantes encontram territórios que deveriam ter um tipo de “temperamento”, mas não o possui. Esta teoria se torna assim especialmente problemática para lidar com uma ampla diversidade de povos (e corpos) que se localizavam na mesma zona longitudinal que grande parte das terras do Ocidente (PHILLIPS, K., 2014, p. 177-178). Alguns cosmógrafos ajustaram as teorias zonais para que os ventos direcionais permitissem “corredores” de microclimas do Sul e do Norte infiltrados em territórios de seu hemisfério, outros destacavam a importância da umidade como fator de arrefecimento, e mesmo viajantes como João de Montecorvino expressam razões celestes e eólicas para “costurar” o modelo.

No início desta investigação, mencionei que não sabemos o motivo de Jordanus ter tornado o cerne de seu relato as maravilhas que narra, se o dominicano já havia sido bem-sucedido em sua carreira como religioso, mesmo depois de termos indícios que ele participou de um movimento espiritual radical. Este tipo de dúvidas faz com que ignoremos que o catalão não dividia as preocupações de um executivo de uma empresa moderna, mas era religioso que realmente ambicionava a expansão do cristianismo latino na região.

Neste sentido, ele e Pipino, como dois dominicanos que tinham interesse na expansão da igreja latina para o Oriente, lançam mão de um artifício que funcionou em grande parte das regiões com Odorico de Pordenone: o uso de maravilhas como chamariz de leitores. Notemos como Jordanus e Francesco demarcam diversos *topoi* sobre a Índia e Outros “genéricos” (o bárbaro, a terra de criaturas venenosa, feitiçaria, idolatria etc.)

para então inserir a necessidade da disseminação da fé romana em uma região de grande potencial desperdiçado entre idólatras, e, mais perigoso para a alma destas pessoas, dos invasores muçulmanos, que são vistos como os principais adversários de Jordanus.

Assim como as narrativas de Jordanus e João de Montecorvino se assemelham (apesar de possuírem diferentes focos), os dois mendicantes inscrevem seus “lances” através das descrições das localidades que visitaram (que têm grande chance terem sido captadas de forma minimamente verdadeira). O ressaltado (ou modificado no texto alheio, no caso de Pipino) nestas “ilhas” de prosperidade demonstram que o esforço inicial da conversão já foi realizado pelos frades: os “monges” da Cachemira começaram a imitar os hábitos dos franciscanos, enquanto que o *Mirabilia Descripta* caracteristicamente coloca o dominicano catalão como “herói” do cristianismo latino ao afirmar que converteu idólatras e muçulmanos<sup>519</sup>.

Através de distorções nas teorias vigentes, os escritores desempenham um papel duplo. Primeiramente, “aportavam” o lugar observado para o imaginário de sua audiência sem romper com as “regras do jogo” do conhecimento estabelecido sobre o *mundus*, sem estranhamento ou negação daquilo que era aceito; ao mesmo tempo, distorciam ou inseriam novos elementos de forma introduzir seus interesses e interpretações pessoais. Neste sentido, por serem relativamente complexas e mutáveis, as teorias deterministas climatológicas e/ou astrológicas oferecem amplo campo para a incorporação de elementos externos, uma vez que possuíam contradições e silêncios que podiam ser resolvidos com as propostas dos viajantes.

Isto pode ser acompanhado de forma mais marcante quando o corpo do Outro é tratado como mercadoria. Ao contar sobre as terras além do rio Senegal, Cadamosto escreve o seguinte.

Chama-se costa de Anterote, e he de Azenegues ou amulatados; e parece-me maravilhoso, que alem do [rio] Senegal todos sejam negrissimos, grandes, grossos, e bem formados de corpo; e todo o paiz verde cheio de arvores e fertil: e da banda de ca todos sejam homens amulatados, magros, enchutos, e de pequena estatura; e o paiz estril e seco<sup>520</sup> (*Navegação*, p. 22-23).

---

<sup>519</sup> Este aspecto que mistura heroísmo e santidade também possui conotações relacionadas à masculinidade, como trato no capítulo 4.1.2.

<sup>520</sup> “(...) Chiamase la costa de Antte rote le qual e pur de Azanagi, cioe beretini: & maraviglosa cosa mi par che dela dal fiume tuti sonno nigrissimi & grandi & grossi & ben formati de corpo e tuto el pase e verde & pien de arbori & fertile: & de qua sonno homini beretini piccholi: & el paese sterile & seccho”. *Paesi*, cap. XIII. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f41.item.zoom> em 23/03/2019.

Sendo de uma expedição para a prospecção de produtos comerciáveis (inclusive a escravização de pessoas), Cadamosto está sinalizando para seus leitores (mercadores marítimos) que os corpos dos negros da região são potencialmente mais rentáveis. Notemos que não fala nada sobre a cultura destes povos, ou sobre suas configurações locais, apenas de sua saúde e força – mesmo juízos estéticos são ignorados.

Vanessa Thomas (2013, p. 49-54) oferece uma alternativa ao reconhecimento da força física: demonstrar como o inimigo é valoroso e a guerra contra ele é equilibrada. Tendo a discordar no caso específico de Cadamosto, que não se foca tanto nos aspectos militares dos povos encontrados (ao menos não de forma pormenorizada, como em João de Pian Carpine e Guilherme de Rubruck), nem às narrativas de batalhas típicas das crônicas de conquista, como *Le Canarien* de Jean de Bethencourt e a *Crônica da Guiné* de Zurara, mantendo a sua visão quase sempre guiada aos interesses comerciais – característica desprezada pela cronística, que evita “macular” a imagem de seus patronos com o “vil metal”. A admiração ao corpo do guerreiro do Outro pode ser acompanhada por um dos poucos casos de maravilhamento de observadores e dos observados nas fontes analisadas.

Contando as ditas almadias<sup>521</sup>, achámos serem quinze em numero, e grandes, como serião boas barcas, e deixando de reinar, levantando os remos para o ar, estiverão a olhar para nós, como para cousa maravilhosa: e examinando-os também com attenção, julgámos poderem ser cousa de cento e trinta até cento e sincoenta Negros ao mais; os quaes nos parecêrão homens bellissimos de corpo; e muito negros, vestidos todos de camizas de algodão brancas, e cora as cabeças cobertas com huns chapelinhos brancos, á moda dos Tudescos [alemães]; salvo que de cada lado tinhão huma especie de aza branca, com huma penna no meio do dito chapelinho, quasi como querendo dar a entender, que erão homens de guerra<sup>522</sup>: em cada huma das prôas das ditas almadias, havia hum Negro em pé, com huma adarga redonda no braço, que parecia de couro. (*Navegações*, p. 48-49)<sup>523</sup>.

---

<sup>521</sup> Embarcação comprida e estreita, fabricada a partir de um só tronco de árvore.

<sup>522</sup> Como está exposto na parte 3.6.2 desta tese, o vestuário sinaliza que são todos “senhores”, ou seja, homens de guerra com status entre seu povo.

<sup>523</sup> “(...) E contante le dicte Almadiie trovassemo quelle esser xvii grande come seriano bone barche & levando per loro vodan: & alzando li remi in alto nstavano a[g]uardar come cosa maravilhosa & nova a loro & quelli nui examinastemo in le qual podeva esser circa Nigri cl al piuli quali ne parsse bellissimi hom[mini] di corpo & molto negri vestiti tuti de camise di gottonina [cotonine] bianche & in testa havevano alcuni capelletti bianchi quasi al mo[do] de Alemani salvo che da chadaunlato haveano una forma de ala biancha cum un penna in mezo del dicto Capelleto quasi vol[ov]endo significar[e] esser[e] hom[mini] de guerra”. Paesi, p. 73. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f73.item.zoom> em 23/03/2019.

Cadamosto é o viajante que mais descreve o Outro (aqui, os wolof do reino do Budomel) se maravilhando com os latinos, e esta passagem é a única nas fontes que o corpo alheio paramentado para a guerra não é descrito como “forte” (ou suas derivações e antônimos), mas como “belo”. A negritude ressaltada na descrição aponta uma certa proporcionalidade entre força física e pele escura<sup>524</sup>, e, de maneira diferente dos demais relatos, são “belíssimos e muito negros”, não “belos, ainda que negros”, como vimos em Jordanus<sup>525</sup>.

Entretanto, como comentei anteriormente, a beleza destacada na passagem pode ser derivada do olhar mercantil do veneziano; uma forma de idealizar produtos, e não pessoas. Quando pergunta para um *zenagui* sobre os *Nigri di Meli* (negros do Mali), Cadamosto anota seu “peito forte e bem moltado”, altura um palmo maior que a dele, corpo bem-formado, ainda que em seguida deprecie seus lábios grande, fantasiando seu tamanho e apontando como “verte sangue” o tempo todo<sup>526</sup>. Este mesmo *zenagui* leva Alvisse por sua região por um tempo, e ele se diz muito triste com o Infante por ter proibido de escraviza-los, pois comem quase nada, andam muito o dia inteiro, o que faria com que tivessem poucos gastos para sustenta-los<sup>527</sup>. Portanto, África e a Ásia não são monstruosas por serem África e Ásia, mas por fazerem parte do *limes*, dos extremos do *mundus*. O próximo capítulo demonstra como estas modificações nos corpos e comportamentos por estarem longe do “centro” modifica inclusive as distinções de gênero. Em uma cosmovisão voltada para Jerusalém, todo território distante é limite, e, na borda destes “mapas mentais”, jazem os monstros<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> Que se confirma quando, ao falar dos costumes do “Budomel”, aponta que são “são negríssimos, e bem encorpados”

<sup>525</sup> E mesmo na Bíblia, na passagem Cânticos 1:5 comentada anteriormente.

<sup>526</sup> *Navegações*, p. 22. *Paesi* <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f37.item.zoom> acesso em 23/03/2019.

<sup>527</sup> *Navegações*, p. 19. *Paesi* <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f41.item.zoom> acesso em 23/03/2019.

<sup>528</sup> “Turning to the maps, we can see that the monstrous races are in much the same relationship with Jerusalem, and therefore with the sacred center of Creation. What, then, is the relationship between these two extremes? Once the maps have been reconsidered as radially configured, it becomes clear that England and southern Africa are not diametric opposites, but rather, are two points on the same ring. They share qualities of exile and liminality with one another as they—like the monstrous embodiments of the winds in the circuit surrounding the ocean on the Hereford map—look inward to Jerusalem”. MITTMAN, 2006, p. 42.

### 3.1.3 - Linhagem

Em 2011, o deputado federal e pastor Marco Feliciano publicou em uma rede social que “A maldição que Noé lança sobre seu neto, Canaã, respinga sobre o continente africano, daí a fome, pestes, doenças, guerras étnicas!”, continente este que seria origem da “podridão dos sentimentos dos homoafetivos [que] levam [sic] ao ódio, ao crime, à rejeição” e “sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, aids [sic]. Fome”<sup>529</sup>. Denunciado por discriminação no Supremo Tribunal Federal, o advogado de defesa do deputado apresentou um texto que afirma.

Ao comentar acerca da maldição que acomete o continente africano e do primeiro caso de homossexualismo da humanidade, o parlamentar denunciado na verdade discorreu sobre a crença dos cristãos de os problemas e obstáculos não surgirem necessariamente de atos do governo e ou empresários, mas do Céu, ou seja, como se a humanidade expiasse por um carma, nascido no momento em que Noé amaldiçoou o descendente de Cão [Cam] e toda sua descendência, representada por Canaã, o mais moço de seus filhos, e que tinha acabado de vê-lo nu<sup>530</sup>.

Ao verificarmos a Bíblia, encontramos o seguinte texto.

Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra. Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!” E disse também: “Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja seu escravo!” (Gen 9:18-25)<sup>531</sup>.

---

<sup>529</sup> BRESCIANI, Eduardo. “No Twitter, deputado diz que africanos são amaldiçoados”. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 31 de março de 2011. Disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,no-twitter-deputado-diz-que-africanos-sao-amaldiçoados,700037> em 23/03/2019.

<sup>530</sup> OLIVEIRA, Mariana. “História e Bíblia mostram ‘maldição’ contra África, diz Feliciano em defesa”. **G1**, Brasília 08 de abril de 2013. Disponível em <http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/04/ao-stf-feliciano-diz-que-historia-e-biblia-mostram-maldicao-africanos.html> 23/03/2019.

<sup>531</sup> “Erant ergo filii Noë, qui egressi sunt de arca, Sem, Cham et Japheth: porro Cham ipse est pater Chanaan. Tres isti filii sunt Noë: et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram. Cœpitque Noë vir agricola exercere terram, et plantavit vineam. Bibensque vinum inebriatus est, et nudatus in

Esta não é a única maldição divina do Pentateuco<sup>532</sup>, mas provavelmente foi uma das mais reinterpretadas. Não há nada no texto bíblico que indique que a maldição submeta os africanos especificamente, e nem que os descendentes de Canaã estarão submetidos a “desvios sexuais”, guerras étnicas, pestes, paganismo ou doenças – especialmente AIDS e ebola. Além de um bom tanto de ignorância, as palavras do deputado e seu representante são resultado de uma série de etiologias<sup>533</sup> utilizadas para explicar por que determinadas pessoas possuem pele negra e como escravizá-las é justificável, elaboradas especialmente por europeus. Estas etiologias foram manipuladas por um longo período, permitindo a redução de duas vertentes principais em uma só: Cam amaldiçoado com pele negra, e Canaã com a escravidão – reduzidas ao simplismo de pele “negra = escravo por desígnio divino”.

Este subcapítulo verifica se tal determinismo por “linhagem” e “maldição” se faz presente nas descrições dos povos asiáticos e africanos nos relatos de viagens. Para tanto, recorrerei a algumas fontes que ultrapassam a proposta inicial desta pesquisa (relatos de viagens dos séculos XIII a XV), me reportando a documentos de reflexão teológica, enciclopédico-morais e da literatura cavalheiresca. Este desvio se faz necessário para compreender o aporte simbólico utilizado pelas fontes primárias desta pesquisa ao tratar do tema da diferenciação dos povos por sua ascendência.

Goldberg propõe que, ao menos nos primeiros contatos interculturais, a maioria das sociedades se considera superior às demais, vendo características diferentes como

---

tabernaculo suo. Quod cum vidisset Cham, pater Chanaan, verenda scilicet patris sui esse nudata, nuntiavit duobus fratribus suis foras. At vero Sem et Japheth pallium imposuerunt humeris suis, et incedentes retrorsum, operuerunt verenda patris sui: faciesque eorum aversæ erant, et patris virilia non viderunt. Evigilans autem Noë ex vino, cum didicisset quæ fecerat ei filius suus minor, ait: Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis. Dixitque: Benedictus Dominus Deus Sem, sit Chanaan servus ejus. Dilatet Deus Japheth, et habitet in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus ejus”.

<sup>532</sup> Aparentemente, evocar Javé para vingar atos pessoais contra seus favorecidos era um método muito eficaz, como em 2 Reis 2:23-24: “De lá subiu a Betel; ao subir pelo caminho, uns rapazinhos que saíram da cidade zombaram dele, dizendo: ‘Sobe, careca! Sobe, careca!’. Eliseu virou-se, olhou para eles e os amaldiçoou em nome de Iahweh. Então saíram do bosque duas ursos e despedaçaram quarenta e dois deles”. Na Vulgata Clementina, está em 4 Reg, 2:23-24: “Ascendit autem inde in Bethel: cumque ascenderet per viam, pueri parvi egressi sunt de civitate, et illudebant ei, dicentes: Ascende calve, ascende calve. Qui cum respexisset, vidit eos, et maledixit eis in nomine Domini: egressique sunt duo ursi de saltu, et laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros”.

<sup>533</sup> Ou seja, o uso de histórias sobre tempos distantes para explicar um aspecto do atual estado do mundo: “Such myths are known as etiologies, that is, stories of ancient times that account for the existing state of the world. Generally, the thing requiring explanation is seen as an unusual or nonideal aspect of the world or of life”. GOLDBERG, 2003, p. 97-98.

“degenerações” de seus próprios traços. Este pesquisador acredita que, dentre os aspectos mais trabalhados etiologicamente, as diferenças da coloração da da pele é um tema especialmente recorrente nos mitos de diversas sociedades<sup>534</sup>.

As primeiras etiologias abraamicas<sup>535</sup> sobre a variabilidade da espécie humana se afastavam deste modelo, e é difícil localizar diferentes correntes, pois frequentemente tomam emprestados temas umas das outras. Desde o século I-II, corria uma versão que a aparência dos homens se diferenciou na queda e dispersão dos povos de Babel, que afirmava que Deus diz que não mudou apenas os idiomas dos homens para que não se entendessem, como também suas aparências para que não se reconhecessem<sup>536</sup>.

A tradição judaica tem como uma de suas primeiras justificativas sobre a pele negra a transgressão da abstinência sexual determinada por Noé na Arca por Cam, seu cachorro e o corvo com suas parceiras. A partir de então, a pele dos três e seus descendentes se tornou negra. Versões derivadas desta são encontradas na cultura islâmica do século VIII ao XVIII<sup>537</sup>.

Mas a primeira fonte propriamente cristã veio de uma obra que marcava sua alteridade não através dos aspectos físicos, mas na cultura. Em uma tradução latina de excertos do Talmude do século XIII<sup>538</sup> (*Littere super condemnatione Talmud*), a versão do “sexo na Arca” pode ser encontrada. Entretanto, nela os animais também são punidos por sua “libidinagem”, recebendo maldições bem definidas que se manifestam ao copularem (o cão fica preso, o corvo a cuspir), enquanto Cam recebe uma pena não-especificada<sup>539</sup>.

---

<sup>534</sup> Em GOLDBERG, 2013, p. 29-42, o autor oferece vários exemplos.

<sup>535</sup> Para não fugir da proposta da tese, me focarei nas interpretações cristãs, ainda que comente outra. Um tratamento completo da etiologia da pele negra na cultura hebraica, samaritana-iraniana e islâmica pode ser encontrado em GOLDBERG, 2003.

<sup>536</sup> “Howbeit when the people that dwelt in the land had begun to build the tower, God divided their speech, and changed their likeness”. Pseudo-Philo; JAMES, Montague Rhodes (ed. trad.). **The Biblical antiquities of Philo**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917, p. 94. Disponível em [https://archive.org/details/biblicalantiquit00pseu\\_0/page/94?q=The+Biblical+Antiquities+of+Philo%2C+with+Prolegomenon](https://archive.org/details/biblicalantiquit00pseu_0/page/94?q=The+Biblical+Antiquities+of+Philo%2C+with+Prolegomenon) em 23/03/2019.

<sup>537</sup> GOLDBERG, 2017, p. 43-52.

<sup>538</sup> Desde o século XII, versões depreciativas do Talmude eram uma das principais formas de manifestação do antijudaísmo em meios letrados. FUNKENSTEIN, Amos. “Reflections on Medieval Anti-Judaism, 3. Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages”. In: **Viator**, vol. 2, 1972, pp. 373-382.

<sup>539</sup> “Dicunt magistri tres coierunt in archa cum feminis suis. canis. corvus et cham. et omnis puniti fuerunt. Canis quia colligatur cum femina sua. quando coit. corvus spuit. spuendo coit cham quia propter hoc maledictus fuit”. BnF Ms. Lat. 16558, fol 181r (fim da primeira coluna e início da segunda). Disponível

Rivair Macedo (2001, p. 110 e 113) lembra da forte influência que Cosmas Indicopleustes (séc. VI) e Isidoro de Sevilha (séc. VI-VII) exerceram no pensamento da latinidade ao definir as linhagens e sua associação com as “nações do mundo” – um elemento mencionado na análise de Gog e Magog no capítulo anterior. O monge greco-alexandrino afirma ter viajado várias vezes para a Índia como mercador antes de adotar a vida religiosa<sup>540</sup>, e lá ter reunido diversas informações sobre o mundo. Para ele, o mundo foi dividido em quatro partes, sendo que a espécie humana veio do Leste, onde fica o Paraíso<sup>541</sup>. Mantendo a narrativa bíblica (Gênesis 10), Cosmas narra como, após o dilúvio, a terra habitável foi distribuída entre seus três filhos (Sem, Cam e Jafé), mas em sua interpretação, há clara distinção entre os filhos de Cam e de seu filho amaldiçoado Canaã, que teria dado origem aos egípcios e aos sidônios (fenícios)<sup>542</sup>.

Nas *Etimologias* do bispo ibérico, a divisão do mundo operada pelos três filhos de Noé e seus descendentes se apresenta de forma um pouco diferente.

Cam significa "quente", e ele também recebeu esse nome como uma previsão do futuro, já que seus descendentes possuem a área da terra que, por estar perto do sol, é a mais quente. Assim, na língua egípcia, até hoje, o Egito é chamado Kam. (...) Canaã, filho de Cam, significa “movimento deles”. O que são é senão seu trabalho? Precisamente por causa de seu pai, isto é, por causa de seu trabalho, ele foi amaldiçoado<sup>543</sup>.

(...) Os filhos de Ham eram quatro, que deram origem aos seguintes povos: os etíopes vieram de Cush; acredita-se que Mesraim venha dos egípcios. De Phut, os líbios; a partir daqui também que até hoje o rio da Mauritânia recebe o nome de Phut e toda a região que faz fronteira é chamado de phutbense. De Canaã descendem os africanos, os fenícios e mais dez aldeias dos cananeus. Além disso, os filhos de Cush e os netos de Ham eram seis. Estes são os filhos de

---

em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52504712p/f371.item.zoom> em 23/03/2019. Goldberg (2017, p. 52) acredita que a falta da parte da “pele negra” é um erro ou omissão da tradução.

<sup>540</sup> Ἰνδικοπλεύστης/Indicopleustes significa literalmente “o que viajou para a Índia”.

<sup>541</sup> “We have said that the figure of the earth is lengthwise from east to west, and breadthwise from north to south, and that it is divided into two parts: this part which we, the men of the present day, inhabit, and which is all round encircled by the intermedial sea, called the ocean by the Pagans, and that part which encircles the ocean, and has its extremities bound together with those of the heaven, and which men at one time inhabited to eastward, before the flood in the days of Noah occurred, and in which also Paradise is situated”. Cosmas Indicopleustes; MCCRINDLE, John Watson (ed. trad.). **The Christian topography of Cosmas, an Egyptian monk Cosmas**. London: Hakluyt Society, 1847, p. 33. Fonte disponível em <https://archive.org/details/christiantopogr00cosmgoog> em 23/03/2019.

<sup>542</sup> “The sons of Ham (Cham), Cush (Chous) and Mesraim, thereby designating the Ethiopians and Egyptians. Finally, Phut (Phouth) and Canaan, whereby he designates the Libyans and adjoining nations. The sons of Cush, Saba and Elêsâ, whereby he designates the Homerites and their neighbours; similarly, also the nations one after another that occupy the southern parts. The Chananeans again, he says, were descended from Mesraim, that is the Egyptians and Sidonians and all the neighboring nations”

<sup>543</sup> *Etimologias*, lib. VII, 6: “Cham calidus, et ipse ex praesagio futuri cognominatus. Posteritas enim eius eam terrae partem possedit, quae vicino sole calentior est. Vnde et Aegyptus usque hodie Aegyptiorum in lingua Kam dicitur (...). Canaan filius Cham interpretatur motus eorum. Quod quid est aliud nisi opus eorum? Promotu enim patris, id est pro opere eius, maledictus est”. Isidoro de Sevilha. **Etimologias**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 644.



Cush: Saba, Hevila, Sabatha, Rhegma, Sabá e Cuza. Os descendentes de Saba são conhecidos como sabeus; e Virgílio diz que eles são os árabes<sup>544</sup>.

Nesta passagem, as determinações climático-zonais se confundem com a etiologia e etimologia dos povos e regiões; em uma única explicação, Isidoro associa a tradição bíblica com a associação grega dos etíopes vivendo em um local quente. A maldição de Canaã (“o que são senão seu trabalho”) está explícita no texto, e sua descendência são os africanos e fenícios. Aqui começam a despontar alguns elementos que passaram a dar suporte para a interpretação que foi utilizada como justificativa para a escravização de africanos nos séculos da Idade Moderna e Contem. Mas notemos também que ele diferencia os “africanos” dos etíopes (que vieram de “Cush” – que nada mais é senão o nome semítico para a mesma Etiópia). Adicionalmente, ainda que houvesse a associação entre calor e pele negra, e o calor ser o elemento principal associado a Cam, ele não é descrito como negro – especialmente, não há correlação entre a maldição de Noé e a pele negra. Assume-se que seus descendentes teriam esta cor de pele pelo calor de sua parte do mundo, não por condenação divina.

Como podemos ver, Isidoro dá uma série de nomes, nações e localidades que confundem mitologia greco-romana com *topoi* cristãos e hebraicos – na verdade, tantos elementos que foi fácil para os autores posteriores se confundirem ou “dobrarem” estas noções ao seu favor. Alguns de nossos viajantes fazem isto; Mandeville identifica uma cidade perto de Jerusalém da seguinte forma.

A cidade foi chamada Jafa por ter sido fundada por um dos filhos de Noé, chamado Jafé; agora se chama Joppe. Deveis saber que é uma das cidades mais antigas do mundo, pois foi fundada antes do dilúvio de Noé. Ainda há na rocha as correntes de ferro com as quais Andrômeda, um grande gigante, foi feito prisioneiro antes do dilúvio de Noé. Do gigante há uma costela que mede 40 pés de comprimento<sup>545</sup>.

---

<sup>544</sup> Etim. lib. IX, 2: “Filiis Cham quattuor, ex quibus ortae sunt gentes haec: Chus, a quo Aethiopes progeniti; Mesraim, a quo Aegyptii perhibentur exorti. Phut, a quo Libyi. Vnde et Mauretaniae fluvius usque in praesens Phut dicitur, omnisque circa eum regio Phuthensis. Chanaam, a quo Afri et Phoenices et Chananaeorum decem gentes. Item ex nepotibus Cham filii Chus, nepotes Cham sex. Filii Chus: Saba et Hevila, Sabatha, Rhegma, Seba, Cuza. Saba, a quo progeniti et appellati Sabaei, de quibus Vergilius (Geor. 2,117): Hi sunt et Arabes.” *Etimologias*, p. 732.

<sup>545</sup> Cotton, fol. 13r: “And the town is called Jaff for on of the sones of Noe þat highte Japhet founded it & now it is clept Joppe. And 3ee schull vnderstonde þat it is on of the oldest townes of the world For it was founded before Noeis flode And 3it þere scheweth in the roche þer as the Irene cheynes were festned þat Andromade a gret Geaunt was bounden with & put in prisoun before Noees flode of the whiche geant is a ryb of his syde þat is .xl. fote longe”.

Mandeville demonstra como os saberes podem ser sobrepostos (mesmo que de forma equivocada<sup>546</sup>) para tornar a longa narrativa dos espaços e linhagens bíblicas mais palatáveis ao seu público de corte, pouco afeito a listagens de nomes sem “ação”. Escapasse de todo foco sobre qual povo habitou que lugar; assim como Gog e Magog, Jafé é apenas uma fundação em um espaço construído. E mesmo neste sentido, escapa à interpretação usual, dado que as terras ao Oriente do Mediterrâneo eram tidas como terras herdadas pelos filhos de Sem<sup>547</sup>.

Sendo uma crônica universal (baseada em um relato de viagem), a divisão das linhagens do mundo está presente do *Chronicon* de João de Marignolli ao narrar os eventos bíblicos após o Dilúvio. Mas a primeira etiologia da diferença na obra do franciscano se baseia em outro personagem – Caim, o primeiro assassino. Misturando a referida ascendência direta dos brâmanes<sup>548</sup> com Adão e as *Antiguidades Judaicas* de Josefo<sup>549</sup>, o franciscano conta como nesta terra a estirpe maldita de Caim anda livremente.

Seth, o santo (...) foi sucedido por Enos<sup>550</sup>, que, não obstante, tomou uma forma de orar ao Senhor vocalizando de forma singular<sup>551</sup>, forma esta que se instituiu em sua religião e que seguem até hoje. Mas estes *bragmani* religiosos do Ceilão na verdade são idólatras, seguindo seu culto como disse acima. (...) Os filhos de Adão do Seyllan<sup>552</sup> oferecem muitas provas que o Dilúvio não chegou

---

<sup>546</sup> “Mandeville, aqui, confunde Andrômeda – bela filha de Cefeu, amarrada a um rochedo à beira-mar para ser devorada por um monstro marinho enviado por Posídon [sic] – com o próprio monstro”. FRANÇA, 2007, p. 58.

<sup>547</sup> *Etimologias*, p. 733. Contradições não faltam nesta disposição, pois os filhos de Sem eram tidos como “superiores” aos de Cam e mesmo de Jafé (MACEDO, 2001, p. 116) – mas da linhagem deste primeiro também vieram os “sarracenos” e os judeus (*Etimologias*, p. 733-735).

<sup>548</sup> Que na verdade eram muito provavelmente monges budistas da corrente teravada. MALFATTO, Irene. “Il viaggio in Oriente del frate fiorentino Giovanni de’ Marignolli (1338-1353)”. In: *L’Universo*, nº 7, IGM Firenze, 2014, pp. 313-332. Disponível na página da autora [https://www.academia.edu/9851652/Il\\_viaggio\\_in\\_Oriente\\_del\\_frate\\_fiorentino\\_Giovanni\\_de\\_Marignolli\\_1338-1353\\_LUniverso\\_7\\_IGM\\_Firenze\\_2014\\_pp.\\_313-32](https://www.academia.edu/9851652/Il_viaggio_in_Oriente_del_frate_fiorentino_Giovanni_de_Marignolli_1338-1353_LUniverso_7_IGM_Firenze_2014_pp._313-32) em 23/03/2019.

<sup>549</sup> Na passagem destacada, o livro 1, cap. 2, par. 2-3.

<sup>550</sup> Em um recurso muito comum no mundo latino, Marignolli deixa uma duplicidade dos nomes Henoch/Enoch (חֵנוֹךְ, Hanōk), filho de Caim, e Enos (עֵנוֹשׁ, Enōš), filho de Set/Seth, e ainda Enoque/Enoch (חֵנוֹךְ, Henōk, bisneto de Enos), personagem central dos apócrifos “Dois Livros de Enoch”, textos importantes para os cristãos e judeus etíopes; o filho de Seth é Enos, segundo a Vulgata Clementina de 1592.

<sup>551</sup> Gênesis 4: 26: “Também a Set nasceu um filho, e ele lhe deu o nome de Enós, que foi o primeiro a invocar o nome de Iahweh”. “Sed et Seth natus est filius, quem vocavit Enos: iste coepit invocare nomen Domini”.

<sup>552</sup> Dado que Polo também relata que os monges do Ceilão se consideravam “filhos de Adão”, Marignolli leu o relato do Polo (o que não é nem um pouco duvidável, dado o acesso do frade às bibliotecas do Império e papado), ou ambos devem ter reinterpretado ou confundido a tradução de “teravada” (स्थविरवाद, que literalmente significa “doutrina dos anciãos”) como “linhagem do primeiro”, dado que provavelmente dependiam de tradutores turcomanos ou persas em um território dominado pelos mongóis que falava

até eles. Uma das principais é que na parte oriental de sua terra há um certo número de vagabundos e andarilhos, que eu mesmo vi, que se chamam filhos de Caim. Seus rostos são enormes, horrendos e assustadores, e aterrorizam qualquer um. Eles nunca podem ficar mais do que dois dias em um só lugar, e se o fizerem fedem tanto que ninguém mais consegue suportá-los. Eles raramente se mostram, mas ainda assim são dados ao comércio. Carregam seus filhos e esposa no lombo de asnos. O Beato Agostinho e diversos outros doutores [da Igreja] já afirmaram que é impossível que alguém tivesse escapado do Dilúvio se não pela Arca, e este é o nosso credo da fé católica<sup>553</sup>.

A marca da maldição de Caim e seu aspecto errante<sup>554</sup> estão expressas neste povo antediluviano que João de Marignolli diz ter visto, ainda que denuncie esta origem como

---

cingalês, isso imaginando que haveria apenas um tradutor para esta comunicação. Qualquer um de nós que já esteve em uma situação em que se viu obrigado a usar uma língua que não é nossa ou do interlocutor (e.g., usar inglês para se comunicar com pessoas do Japão) sabe da perda de significados que esse procedimento incorre, algo que é potencialmente amplificado quando outras pessoas realizam esta operação por nós.

<sup>553</sup> “Seth sanctus (...) cui successit filius ejus Enoch, qui cepit invocare nomen Domini, quia novum modum orandi Deum per oraciones vocales instituit, & religionem advenit, modum vivendi fingularem, quem hodie, ut dicunt: sequuntur tam Bragmanni, quam religiosi de Seyllano, licet facti sun Idololatre, colentes lignum, de quo supra. (...) Filii autem Ade de Seyllano probant, ad eos diluvium non venisse multis signis, & maxime, qudo in oriente sunt prosugi, vagi multi, quos & ego vidi, & dicunt se filios Caym, qui exterminatas habent facies tam horridas & horrendas, quod terrent omnem hominem, nunquam ultra dies duos in loco stare valentes, seterent, si plus starent, nullus potest eos sustinere, raro apparent, tamen mercatores sunt, filios & uxores equelarvas, portant in asinis. Beatos tamen Augustinus, & communiter omnes Doctores frivolum putant, aliquos extra archam diluvium evasisse, Matusalem codem anno ante diluvium decessisse, quod monio eciam credendum est secumdem Catholican veritatem”. DOBNER, 1768, p. 105-106.

<sup>554</sup> Genesis 4:11-16 (grifos meus): “Agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão. Ainda que cultives o solo, ele não te dará mais seu produto: serás um fugitivo errante sobre a terra’. Então Caim disse a Iahweh: ‘Minha culpa é muito pesada para suportá-la. Vê! Hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará!’ Iahweh lhe respondeu: ‘Quem matar Caim será vingado sete vezes’. E Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse. Caim se retirou da presença de Iahweh e foi morar na terra de Nod, a leste de Éden”. “Nunc igitur maledictus eris super terram, quæ aperuit os suum, et suscepit sanguinem fratris tui de manu tua. Cum operatus fueris eam, non dabit tibi fructus suos: vagus et profugus eris super terram. Dixitque Caim ad Dominum: Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Ecce ejicis me hodie a facie terræ, et a facie tua abscondar, et ero vagus et profugus in terra: omnis igitur qui invenerit me, occidet me. Dixitque ei Dominus: Nequaquam ita fiet: sed omnis qui occiderit Caim, septuplum punietur. Posuitque Dominus Caim signum, ut non interficeret eum omnis qui invenisset eum. Egressusque Caim a facie Domini, habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden”.

Adicionalmente, a figuração de Caim como genitor de um povo amaldiçoado fisicamente foi muito utilizada como etiologia da escravização de negros nos séculos XVIII-XIX, como Goldberg aponta (2003, p. 178-179). Mesmo na Alta Idade Média latina havia amparo para que a descendência de Caim fosse negra, como encontramos nos poemas irlandeses conhecidos como *Saltair na rann* (séc. X). STOKES, Whitley (ed.). **The Saltair na rann: a collection of early Middle Irish poems**. Oxford: Claredon Press, 1883, p. 23. Disponível em [https://archive.org/details/saltairnaranncol00stok/page/28\\_em\\_23/03/2019](https://archive.org/details/saltairnaranncol00stok/page/28_em_23/03/2019). Kaplan também demonstra como a linhagem cainita teve forte influência nos discursos antijudaicos da latinidade. KAPLAN, M. Lindsey. **Figuring Racism in Medieval Christianity**. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 57-80. Apesar de discordar das conclusões da pesquisadora por acreditar que muitas de suas observações são anacrônicas, seu estudo sobre o uso da tópica sobre Cain e o antijudaísmo é sólido.

herética. Este é um recurso muito comum entre os relatos: descrevem algo que dizem ter visto, mas negam para manter a integridade da doutrina<sup>555</sup>, permitindo manter uma *imagem* de ortodoxia, mas inserindo as maravilhas “perigosas” de qualquer forma, sem explicá-las para além da hipótese “herética”.

Avançando na narrativa de João de Marignolli, o franciscano nos conta sua versão da distribuição das terras entre os filhos de Noé depois do Dilúvio, uma passagem conhecida como “Tábua das Nações” na Bíblia (Gen. 10).

Noé, sob o comando de Deus, instruiu seus filhos a manter o serviço divino através do culto ao Deus Único através de sacrifícios, e que deviam a multiplicação sua descendência e dividir a Terra, para que pudessem substituí-lo e viverem em paz depois sua morte. E ele, desejando uma vida tranquila nos seus dias restantes, reservou a si mesmo a Ilha de Chittim, chamada hoje em dia de Chipre. Sem, o primogênito, como rei-sacerdote sucessor de seu pai, obteve metade do mundo, ou seja, toda a Ásia Maior, que se estende do Mar Branco [Mar Cáspio] para além da Hungria em linha reta, onde agora estão os valáquios, e sobre todo o império do Usbeque, do Catai, as Índias e a Etiópia, [e nessa direção] até o fim do mundo.

A outra metade foi dividida entre os outros dois irmãos. Cam recebeu a África, que compreende a Terra Santa, Cartago e Túnis [*Turusium*] até o fim do mundo. Japhet, o caçula, recebeu a Europa, onde nós estamos, a entender, a Hungria, Citra [Algéria] e Roma, incluindo a Alemanha, França, Boêmia, Polônia e Inglaterra, e assim até ao fim do mundo<sup>556</sup>.

Além de evocar a função “sacerdotal” dos filhos de Sem e sua primazia sobre os demais<sup>557</sup>, é notável como franciscano modifica alguns locais distribuídos entre os três

---

<sup>555</sup> Alguns casos podem ser verificados em Odorico, quando diz que viu os animais sendo chamados pelos nomes dos mortos atendendo ao clérigo budista (*Relatio*, cap. 33); ou quando Marco Polo não acredita que os pigmeus que viu fossem humanos pequenos, mas ainda assim descreve sua sociedade com minúcias (PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 559).

<sup>556</sup> “Dedit ergo Noe mandatum filiis, Deo jubente, de latria veneranda, id est, de cultu unius Dei per sacrificia, de multiplicanda prole, & de divisione terrarum, ut implerente ens, & pacifice viverent post decessum illius, ipse quasi quietam vitam eligere cupien, sibi Cethym insulam que nunc Cyprus dicitur, reservavit. Shem ergo primogenitus, quia Rex & Sacerdos, post patrem obtinuit medietatem orbis, scilicet totam Asiam maiorem que est a mari albo ultra Ungariam, ubi nunc sun Olachia per rectam lineam, totum illud Imperium Usbec, Katay, Yndias, Ethiopiam, usque ad finem mundi.

“Aliam autem medietatem alii duo fratres inter se diviserunt. Cham Africam, ubi est terra sancta, Cartago, Turusium usque finem mundi. Japhet minor European, ubi sumus nos, scilicet ab Ungaria, Cytra, & Roma, videlicet Germaniam Ffranciam [sic], Boemiam, Poloniam & Angliam, & usque ad finem mundi”. DOBNER, 1768, p. 108-109.

<sup>557</sup> Esta concepção está clara desde Fílon de Alexandria (séc. I a.C.): “What is meant by the three sons of Noah being named Shem, Ham, and Japhet? (Genesis 5:32). These names are the symbols of three human things, what is good, what is bad, and what is indifferent; Shem is the symbol of what is good, Ham of what is bad, and Japhet of what is indifferent”. Philo of Alexandria; YONGE, C. D. (ed. trad.). In: **The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition** Peabody: Hendrickson, 1993, p. 1063 (Perguntas e respostas sobre o Gênesis I, questão 88).

Como mencionado por Le Goff (em prefácio de MEDEIROS, 1985, p. 9) e lembrado por Macedo (2001, p. 26), no pensamento da latinidade haveria uma equivalência da descendência dos filhos de Noé com as

filhos de Noé e suas linhagens<sup>558</sup>, criando recortes espacialmente desconexos. Esta readequação tinha um bom motivo para os propósitos de João de Marignolli, que procurava moldar o passado em sua crônica universal de modo a dar identidade e ratificar a dinastia imperial centrada na Boêmia.

Václav Žurek propõe que as diversas fontes consultadas por João de Marignolli davam suporte para as teorias desenvolvidas em sua crônica-relato, e contribuía para a visão positiva que “monta” da linhagem de seu patrono, Carlos IV da Boêmia.

A tarefa incumbida a ele pelo rei e imperador tcheco não foi fácil para o estudioso italiano, que usou acima de tudo obras patrísticas e teológicas clássicas (Santo Agostinho, Pedro Comestor, e assim por diante), como também historiadores medievais – como Godofredo de Viterbo. Como essas obras não incluíam os povos eslavos, João de Marignolli teve que improvisar em seu segundo livro (*monarchos*)<sup>559</sup> e explicar que os eslavos eram descendentes do terceiro filho de Noé, Jafé, que obteve a Europa de seu pai. João de Marignolli pode ter encontrado a teoria da origem de Jafé no trabalho de outro frade italiano – João de Udine (Johannes de Utine). De acordo com João de Marignolli, os “eslavos vieram da filha de Jafé, Helisa, e o nome deles, *Slavi*, origina-se da permutação de letras, como acontece” (*Elysa, quo Elysani hodie Slavi mutata litera, ut fieri solet*). Então, ele prova que essa origem dos eslavos não é menos nobre que a dos alemães ou dos francos; como descendentes de Helisa vieram de Janan e, portanto, eram parentes dos gregos e italianos. João de Marignolli não só mostra a genealogia do imperador, que o predestinou à dignidade imperial, mas também relata uma espécie de genealogia dos eslavos, que é, segundo ele, equivalente à dos francos, alemães ou italianos. Com base nesta afirmação implícita, ele poderia apresentar uma ideia de *translatio imperii ad Bohemos*, que foi certamente a intenção principal de Carlos IV e uma das principais ideias de toda a crônica, e um motivo muito presente na propaganda da dinastia de Luxemburgo, a que pertencia esse imperador<sup>560</sup>

---

“três ordens do imaginário do feudalismo”: Sem com os *oratore* (que se confirma em Marignolli), Jafé com os *bellatore* e Cam com os *laboratore*.

<sup>558</sup> Cabe ressaltar que a própria Bíblia modifica esta distribuição quando reconta esta passagem em 1 Crônicas 1:1-54, mas não de forma tão radical quanto em Marignolli. Variações são muito frequentes no mundo latino, sendo perceptíveis pelo menos desde as *Etimologias* de Isidoro (livro X).

<sup>559</sup> “Marignolli divided his chronicle into three volumes: *thearchos*, describing the world’s history from its beginnings until the times of the Tower of Babel; *monarchos*, which was to include the history from Nimrod until the present, with an emphasis on Czech history; and finally *hierarchos*, which was supposed to describe clerical succession from Moses and Aaron until Ernest of Pardubice, the contemporary archbishop of Prague”. ŽUREK, Václav. “Godfrey of Viterbo and his Readers at the Court of Emperor Charles IV”. In: FOERSTER, Thomas (ed.). **Godfrey of Viterbo and his Readers: Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe**. Farnham: Ashgate, 2015, pp. 89-103, p. 93.

<sup>560</sup> “The task given to him by the Czech king and emperor was not easy for the Italian scholar, who used above all standard patristic and theological works (Saint Augustine, Peter Comestor, and so on), but also medieval historiographers – like Godfrey of Viterbo. As these works did not include the Slavic peoples, Marignolli had to improvise in his second book (*monarchos*) and explain that the Slavs were descendants of Noah’s third son, Japhet, who obtained Europe from his father. Marignolli may have found the theory of the origin from Japhet in the work of another Italian friar – John of Udine (Johannes de Utine). According to Marignolli, the ‘Slavs came from Japhet’s son Helisa and their name Slavi originates from the permutation of letters, as it happens’ (*Elysa, a quo Elysani hodie Slavi mutata litera, ut fieri solet*). Then, he proves that this origin of the Slavs is no less noble than that of the Germans or Franks; as descendants

Não é da competência desta pesquisa entrar nos debates sobre as crônicas medievais europeias, seu regime de historicidade e seus usos para os agentes do poder; para nossos propósitos, basta que lembremos que estes escritos ressaltavam o aspecto anistórico presente no reconhecimento da autoridade política entre os latinos<sup>561</sup>. Através da demanda de seu imperador, João de Marignolli tratou de traçar na genealogia de Noé uma origem chancelada pelo cristianismo para um povo que até pouco tempo atrás eram vistos como bárbaros e sinônimo de “escravos”, como o primeiro capítulo demonstra.

Retirando o aspecto negativo de uma cultura recentemente convertida, ainda em grande parte vista como “bárbara”, João de Marignolli a iguala às demais casas nobres do mundo cristão. Isto patrocina a exaltação de seu imperador-patrono duplamente, pois descenderia da casa de Luxemburgo pelo lado de seu pai (“estirpe” reconhecida na Europa há tempos), e passaria a enobrecer os antepassados de sua mãe de origem eslava, colocando-o no mesmo nível de nobreza que as primeiras figuras bíblicas. É justamente este tipo de enquadramento no panteão dos heróis cristãos (majoritariamente<sup>562</sup>) que dá o sentido possível para século XIV de “raça”: majestade pela ascendência.

---

of Helisa they came from Janan and, hence, they were related to the Greeks and Italians. Marignolli not only shows the genealogy of the emperor, which predestined him to the imperial dignity, but also recounts a sort of genealogy of the Slavs, which is, according to him, equivalent to the one of the Franks, Germans or Italians. Based on this implicit statement, he could present an idea of *translatio imperii ad Bohemos*, which was certainly the main intention of Charles IV and one of the principal ideas of the entire chronicle, and also a very present motive in the propaganda of the Luxembourg dynasty under this emperor”. ŽUREK, 2015, p. 94-95.

<sup>561</sup> SPIEGEL, Gabrielle. **The Past as a Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997, p. 84-87, esp. p. 85: “The theological basis of medieval government was, in this sense, consciously unhistorical, for consecration asserted a right to rule de novo, irrespective of the past. Nevertheless, consecration established only the legitimacy of rulership; it provided medieval kings with few guides to action and little in the way of explicit programs of political policy. These were drawn, instead, from the record of the past. Just as custom reigned supreme in social life, so history, the record of political tradition, determined the parameters of political activity. Along with divine right, medieval governments justified their dominion on the grounds of what Max Weber called the ‘authority of the eternal yesterday’”. Ver também FLORES, Paula dos Santos. **Armanhaques e Borguinhões: Um estudo sobre guerra, política e propaganda na Idade Média**. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016, p. 14-15 e 79-84. Disponível no endereço <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/169034> em 23/03/2019.

<sup>562</sup> E que os transcende, pois traça uma linha de ascendência com outras mitologias: “He also involves Roman history and its famous figures that Charles’ origin is teeming with. Furthermore, Marignolli goes back to the Trojan ancestors who include, among others, the heroes Priam and Aeneas; he also names the Roman gods Jupiter and Saturn among the ancestors, as well as Julius Caesar. He begins with figures from the Old Testament and uncovers connections between them and Charles, whereby he depicts the emperor as an integral part of the biblical story and the history of salvation. Thus, he puts him on an equal level with biblical figures because all that is included within the framework of the biblical story has a universal validity” (ŽUREK, 2015, p. 94).

Este sentido da palavra “raça” não abrange a totalidade de um povo, mas uma qualidade semi-rastreável, afixada a uma pessoa e/ou família, que se justifica pelo passado imemorial se repetindo na figura do *princeps magnus*. Portanto, se podemos extrair um sentido para “raça” aqui, este deriva do inverso do que se apresenta nos sécs. XVIII-XX: a inserção dos povos eslavos na cronologia cristã se dá pela emanação da ratificação *in illo tempore* (em épocas imemoriais) da linhagem *do* imperador, em vez da “raça” coletiva se expressar *no* governante como possuidor máximo das suas virtudes “naturais” da estirpe.

Mas, ainda que voltado à figura do imperador, João de Marignolli também nos oferece certo aporte para a aplicação da ideia de “linhagem” a uma população ampla. Primeiro, os “filhos de Caim”, mencionados anteriormente como uma população esquiva e isolada, “passam adiante” sua maldição para outra linhagem. Retornando ao episódio da embriaguez e nudez de Noé, quando o ancião desperta de seu sono ébrio, ele abençoa seus filhos para que cumprissem a profecia de crescer e se proliferar pelo mundo. Mas o escárnio de Cam não foi esquecido por Deus.

Cam, no entanto, não pôde ser amaldiçoado, pois Deus abençoou todos ao mesmo tempo quando saíram da Arca. Em seu lugar, seu filho Canaã e sua descendência receberam a maldição da linhagem de Caim, o fraticida. Assim, passaram a viver separados dos outros, e partiram para o Leste. Depois de se afastarem de seu pai, geraram uma multidão incrível<sup>563</sup>.

Assim, os “filhos de Caim” passaram de um grupo de pessoas esquivas para uma multidão, que se relaciona tanto ao primeiro assassinato da Criação quanto à infração de Cam. A história se completa ao expor que este último era protegido de qualquer maldição, o que justifica a confusa parte nas Escrituras que o filho e sua descendência pagam pelos erros do pai<sup>564</sup>, além de completar a etiologia de uma terra composta por humanos

---

<sup>563</sup> “Cham autem expresse non maledixit; quia benedixerat eis simul Deus, quando egressi sunt de archa, maledixit autem in sua successione, & filio Chanaan, ut succedat in generatione maledicta Caym fratricide. Tunc ergo ab invicem sunt divisi, & versus orientem procedentes patre dimisso brevi intervallo temporis incredibiliem multitudinem generaverunt”. DOBNER, 1768, p. 109.

<sup>564</sup> Algo contraditório no Pentateuco, compare: Êxodo 20:5: “Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam” / “Non adorabis ea, neque coles: ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me”. Com Ezequiel 18: 14-18: “Mas se este, por sua vez, tiver um filho que vê todos os pecados cometidos pelo seu pai, os vê, mas não os imita, isto é não [lista diversos pecados] (...), este não morrerá pelas iniquidades de seu pai, antes, certamente viverá”. // “Quod si genuerit filium, qui videns omnia

amaldiçoados em físico e essência, vivendo apartados do resto do mundo. A grande diferença aqui é que este grupo é localizado ao Leste, terra da linhagem de Sem, o mais nobre dos filhos.

A ideia da transmissão hereditária dos erros dos pais é uma das pedras fundamentais do cristianismo, uma vez que a própria condição humana é naturalmente impura por conta do Pecado Original<sup>565</sup>. Mas esta não é a única interpretação sobre a hereditariedade da Baixa Idade Média latina; o levantamento de Maaikje Van der Lugt e Charles de Miramon aponta que existem diversas teorias sobre o tema coexistem nos debates da medicina, filosofia, direito, teologia e a natureza, mas “trata-se de um fenômeno unificado na cronologia”<sup>566</sup>, sem uma articulação clara que aponte um encadeamento de forma a gerar um ordenamento entre os povos de maneira a reduzi-los à *autonomização simbólica*.

Retomando o princípio da primazia de Sem, o *Chronicon* registra as terras ao Leste como um território de povos grandiosos e aterrorizantes, favorecendo a narrativa maravilhosa que dá o tom do registro de João de Marignolli. Com o *topos* do “Oriente maravilhoso”, o frade se coloca como portador de vastos conhecimentos extraídos desta região grandiloquente, além de promover outro de seus objetivos: o patrocínio de expedições de pregadores para o Extremo Oriente

Sem desejava ardentemente que adorassem o verdadeiro Deus, e sua história é a seguinte: no segundo ano após o Dilúvio, Sem gerou Arfaxat, que, em sua vez, foi pai de Elam. É dito que deste último vieram os nobres alanos do Oriente, e, atualmente, esta é a melhor e mais nobre nação do mundo. Seus

---

peccata patris sui quæ fecit, timuerit, et non fecerit simile eis (...) hic non morietur in iniquitate patris sui, sed vita viverat”.

<sup>565</sup> MORIN, Alejandro. “Pagar pelas culpas do pai: A transmissão hereditária de penas no Direito da Baixa Idade Média”. In: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybele Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão (orgs.). **Reflexões sobre o Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 150-166, p. 156. Ao contrário do que ocorre com o Direito, as teorias de culpabilização étnica por conta de um ancestral não geram efeitos performativos diretos em quase toda a Idade Média, exceto por seus últimos anos, quando são utilizados os princípios da *limpieza de sangre* de forma punitiva às populações judaicas. Entretanto, como Morin registra (2009, p. 162-164), estes expurgos ibéricos atuavam a partir do princípio do *infectio sanguinis* (“sangue infectado”), uma “corporificação de ficções” tornadas biológicas, que confundem uma alegada insistência dos conversos em manter seus hábitos religiosos com a contaminação leprosa, tendo pouca ou nenhuma conexão com o princípio das “linhagens malditas” por conta das transgressões de seu fundador.

<sup>566</sup> LUGT, MIRAMON, 2009. Entretanto, discordo da opção dos autores de registrar determinados fenômenos como “proto” (racismos, classificações, genética etc.). Como estes mesmos historiadores deixam claro em seu artigo, estas expressões devem ser entendidas em suas complexidades específicas (p. 147-149); tratar um ou outro uso ou conceito como um “prenúncio” dos quadros do racismo “científico” exclui a infinidade de possibilidades contemporâneas às fontes em suas próprias historicidades.



homens são belos e fortes<sup>567</sup>, e sem seu auxílio os tártaros jamais teriam conseguido obter seu Império no Oriente, jamais teriam qualquer vitória gloriosa<sup>568</sup>.

Lembremos que a causa alegada por João de Marignolli para sua jornada ao Oriente foi a embaixada de “príncipes” destes mesmos alanos, que teriam ido à corte papal requisitar clérigos latinos para seu território. Ao tornar este povo oriental os melhores descendentes do filho favorito de Noé, o frade está estabelecendo um padrão dificilmente presente nos séculos seguintes: a superioridade de um povo não-europeu sobre a latinidade. Além de colocar indiretamente os latinos em uma posição inferior<sup>569</sup>, João de Marignolli inverte a posição determinada por Noé, com uma das linhagens de Sem dependendo da orientação espiritual dos filhos de Jafé<sup>570</sup>. Independentemente da situação, o franciscano demonstra que é pensável estabelecer uma escala de superioridade com base nos papéis determinados pela linhagem – o que não significa que esta escala seja a mesma utilizada pelo padrão racial séculos mais tarde, como vimos.

Mas a questão que originou este subcapítulo permanece aberta: se a linhagem de Canaã absorveu a maldição dos cainitas, significa que estes se tornaram africanos? Como vimos, João de Marignolli propõe que a linhagem de Canaã foi para o Oriente, não para o Sul. E o outro “povo maldito” que registra também não dá indícios de amparar a teoria da “maldição dos negros da África”, já que a marca divina colocada sobre Caim não tem relação alguma com a cor de pele, como o franciscano ressalta: “Dizem que sua face foi

---

<sup>567</sup> Yule (1866, vol. 3, p. 248) vê grande semelhança nesta descrição dos alanos com a presente no *Res Gestae* (c. 391), do historiador romano Ammianus Marcellinus: “Proceri autem Alani paene sunt omnes et pulchri, crinibus mediocriter flavis, oculorum temperata torvitate terribiles, et armorum levitate veloces”.

<sup>568</sup> “Sem studuit colere verum Deum, Cujus hystoriam nunc sequimur. Hic secundo anno post diluvium genuit Arfaxat, qui eciam genuit Elam, o quo nobilis generacio Alanorum in oriente dicitur exorta, & est hodie mior & nobilior nacio mundi, & homines pulciores, & forciores, quorum auxilio Tartari optinuerunt Imperium orientis, & fine quibus nunquam habuerunt victoriam goriosam”. DOBNER, 1768, p. 110.

<sup>569</sup> Diversos viajantes (inclusive e especialmente o mesmo viajante em uma mesma obra) elegem o seu(s) “povo(s) mais belo(s)/forte(s)/etc. do mundo” em seus relatos – esta é uma manobra retórica relativamente comum no retrato em *megalía* (forma superlativa) de populações. Entretanto, apenas João de Marignolli e o autor desconhecido do *Libro del Conoçimiento* (na supracitada passagem sobre o reino de Trimit) estabelecem esta superioridade como um direito quase divino de uma dada cultura externa à latinidade desta forma.

<sup>570</sup> De forma lateral, Marignolli oferece outra “conciliação criativa” para esta aparente contradição: Noé teve *outro* filho depois dos três, chamado Janus, e este gerou Ytalie, que resultou no povo “janan”. Esta linhagem recebeu de seus antepassados a astrologia e fundaram Roma na colina Janículo (Gianicolo), nomeada em nome de seu povo, onde ergueram uma chamada depois de Igreja Santa Maria de Janículo, mas que antes era um templo dos troianos. Paralelamente, Cam se deu aos demônios, que lhe mostrou as artes mágicas, “conhecidas por zoroastras”, com as quais Nynus, rei de Nínive, foi posteriormente assassinado. DOBNER, 1768, p. 109-110.

desfigurada, transformada tão horrivelmente que causava alvoroço continuamente em todos que o viam”<sup>571</sup>.

Ainda que nossos viajantes não retratem esta perspectiva etiológica dupla ao longo de suas descrições, isto significa que ela era impensável para suas épocas? Como Goldberg demonstra (2017, p. 87-102), as primeiras fontes cristãs com esta associação são das diferentes confissões orientais, eminentemente na igreja georgiana (séc. VIII) e nestoriana iraniana (séc. IX).

Mas o universo representacional latino não se restringe às crônicas e relatos de viagens. Escrito em c. 1300, o *Libro del Cauallero Çifar*<sup>572</sup> é uma obra multifacetada, contendo elementos de *exempla*, novelas de cavalaria e excertos de diversas tradições islâmicas e hebraicas. Dada a conjuntura das letras no universo castelhano de sua época, é possível arriscar ao menos a participação de tradutores/escritas judeus em sua composição. Um elemento que fundamenta esta hipótese pode ser visto no registro da maldição de Cam, que traz elementos da tradição rabínica e latina

Deus (...) os separou em setenta línguas: trinta e seis entre a linhagem de Jafé, dezoito na linhagem de Sem, e dezesseis na linhagem de Cam, os filhos de Noé. As línguas de Cam, filho de Noé, são em menor quantidade de todas as línguas por conta da maldição rogada por seu pai temporal, por que errou de duas formas: a primeira, porque fez sexo [yogo] com sua mulher na Arca, de onde nasceu um filho que chamaram de Cus, que foi pai de Ninbrot [Nimrod]; e assim Cam foi apartado de seus bens pela maldição. Adicionalmente, dizem os judeus que Cam foi amaldiçoado porque fez sexo com uma cadela na Arca. E a maldição era que quando fosse fazer sexo com uma cadela que ficassem presos; mas nós cristãos dizemos que não é verdade, pois os cães [ficam presos durante o sexo] por suas naturezas desde que Deus fez o mundo e todas as outras coisas. E o outro erro cometido por Cam foi que quando seu pai se embriagou e ele o descobriu, fazendo escárnio dele<sup>573</sup>.

---

<sup>571</sup> “Tunc posuit signum un Cayn, quo viso omnia animalia terrebantur, qui fuerit illum signum, scriptura non loquitur. Sed dicitur, quod facies sua fuit exterminata & transformata tam horride, quod terrebat iste aspectu omnem mundanam creaturam cum capitis agitatione continua”. Idem, p. 103.

<sup>572</sup> Paris, BnF, Ms. Esp. 36. Fonte disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10033214k> em 23/03/2013.

<sup>573</sup> BnF Esp. 63, fol. 23r-23v.: “Dios (...) partiolos en setenta lenguajes: los treynta e seys lenguajes en el linaje de Jafet, e los dies e ochon en el linaje de Sem los sese en el lenguaje de Cam fijos de Noe e este lenguaje de Cam fijo de Noe ovo la menor parte de todos estos lenguajes por la maldición que le dio su padre en lo tenporal por que le erro en dos manerras la primera porque yogo con su muger en el arca onde ovo un fijo que le dixieron Cus cuyo fijo fue este rey Ninbrot; e fue maldicho entonces Cam en los bienes. E otrosy disen los Judios que fue maldito este Cam porque yogo con la cadilla en el arca. E la maldición fue esta que quantas vegadas yoguiese el can con la cadilla que fuesen ligados, pero los Christianos desimos que non es verdad ca de natura lo han los canes desde que formo Dios el mundo e todas las otras cosas. E el otro yerro que fiso Cam [fue] quando se embriago su padre e lo descubrió fasiendo escarnio del”. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10033214k/f23.item.zoom> Acesso em 23/03/2019.

Como anteriormente mostrado, a incontínência sexual na Arca por parte de Cam e de um cão era presente nos textos judaicos, e uma vez mais os homófonos contribuem para a sobreposições de significados (cão/cã/Cam). Poderíamos limitar esta conjuntura sobreposta (que é parcialmente negada pelo narrador, mas ainda registrada) sem maiores ligações entre amaldiçoado/africano/negro caso o *Libro del Cauallero* não adicionasse esta passagem introduzindo o local de onde seu protagonista veio. Remontando o mesmo pensamento expresso no *Libro del Conoçimiento* sobre a “merecida” nobreza dos persas por terem aprendido com os sábios de Trimit (p. 202-203), o autor do romance também se vale das teorias zonais para “matizar” a negritude de Cifar.

Dizem que os Persas foram os reis dos reis, pois eram sempre grandes e muito nobres, detentores de bela aparência, e muito poder (...). E antigamente a Índia certamente foi fonte de saber e ciência (...). Ainda que sejam loiros, lembram um pouco a cor dos Negros, porque fazem fronteira com eles. Mas Deus os protegeu dos hábitos dos Negros e sua torpeza, pois Deus lhes deu juízo e bondade mais que a muitos brancos. E alguns astrólogos dizem que os indianos ouviram estas bondades, porque a província da Índia é dividida em iguais partes por Saturno e Mercúrio, e se tornaram loiros por influência de Saturno. Por isto são sábios e inteligentes e de rara genialidade, porque a participação de Mercúrio foi mesclada com Saturno. E seus reis sempre foram de bons costumes, e, entretanto, estudavam teologia, por isso são homens de boa fé e crença pura, e todos creem muito em Deus. Alguns poucos deles adotaram a crença de Sabá, que adoram os planetas e as estrelas. E é sobre todos estes indianos sobre os quais vocês está lendo que se inicia esta história, porque em parte alguma de nenhuma escritura se fala de algum rei da Índia que tivesse maus costumes, senão o rei de Caret, de onde veio o cavaleiro Cifar, como foi criado entre muitos bons costumes sobre todas as coisas, detentor de grandíssima honra por seus hábitos e seus feitos de cavalaria, assim como agora ouvireis<sup>574</sup>.

---

<sup>574</sup> BnF Esp. 63, fol. 23v-24r.: “(...) De los Perssianos disen el rrey de los rreyes porque fueron syenpre muy grandes e muy nobles e de muy grand guisa e de muy grand poderca con su poder e con su saber e con su seso poblaron la meytad del mundo e non gelo quiso contrastar ninguno maguer non era de su partición nin de su derecbone al rrey de los Christianos disen el rrey de los barra [ga] nes porque ellos son los mayores barraganes que todos los otros e mas esforzados e mas apersonados e mas apuestos en su cavalgar que otros omes. Ca ciertamente de antigüedad fue Yndia fuente de saber e manera de ciencia e fueron omes de grand mesura e de buen seso e de grand consejo. Ca maguer son loros ca rretraen un poco a la color de los Negros porque comarcan con ellos Dios los guarde de las maneras de los Negros e de su torpedad ca Dios les dio manera en mesura e en bondat mas que a muchons blancose algunos astrólogos disen que los Yndios ovieron estas bondades porque la provincia de Yndia a por natural partición a Ssaturno e a Mercurio e fisieronse loros por Saturnoca son ssabios e ssesudos e de sutil engeño porque les cupo de la partición de Mercurio que fue mesclada con Saturno e sus reyes fueron sienpre de buenas costunbres e estndiavan todavía en la divinidad e por desto son ornes de buena fe e de buena creencia e creen en Dios todos muy bien fueras ende pocos delios que ban la creencia de Ssaba ca adoran los planetas e en las estrellas. Etodo esto de los Yndios que aquí es leydo fue puesto en esta estoria porque non se falla en escriptura ninguna que otro rey oviese en la Yndia mal acostunbrado syno nel rey Caret onde vino el cavallero Cifar comon quier que este cavallero fue muy acostunbrado de bien en todas las cosas e gano grand pres e grand onrra por costunbres e por buenas cavallerias asy comon adelante oyredes”. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10033214k/f24.item.zoom> em 23/03/2019.

Seguindo uma fórmula comum nos romances de cavalaria<sup>575</sup>, e de forma não muito diferente da que João de Marignolli faz com Carlos IV da Boêmia, o autor anônimo de *Cauallero Çifar* faz questão de ressaltar a linhagem de seu personagem principal para demonstrar como sua grandiosidade também se expressa em sua linhagem, e, neste caso, pelo enquadramento das estrelas sobre seu local. Tamanha é esta influência positiva (e a “bondade divina”) que mesmo com sua pele escura por conta de sua vizinhança com os negros, estão entre os maiores dos povos. O mesmo pode ser lido ao avesso: sua linhagem de pele escura só é salva por uma conjunção única entre astros e vontade divina, montando-se assim um Outro positivo sem covalência.

A seleção de etiologias para o propósito dos autores se mantém no decorrer dos anos: Ainda que a partir do século XII o preconceito contra judeus aumente substancialmente<sup>576</sup>, Flávio Josefo e as fontes rabínicas ofereciam um manancial de etiologias, assim como os contatos com a cultura islâmica (especialmente magrebina), que desenvolviam suas releituras próprias de prejuízo contra a pele negra desde o século VII<sup>577</sup>. Sendo uma etiologia uma explicação do presente com base nas *auctoritas* e no tempo inatingível das origens da humanidade, não é de se estranhar que em 1453 Gomes Eanes Zurara misture diversas referências desta forma.

E aquy avees de notar que estes negros posto que sejam Mouros como os outeos, som porem servos daquelles, per antiigo costume, o qual creo que seja por causa da maldiçom, que depois do deluuyo lançou Noe sobre seu filho Caym, pella qual o maldisse, que a sua geeraçom fosse sogeita a todallas outras geeraçooes do mundo, da qual estes descendem, segundo screve o arcebispo dom Rodrigo de Tolledo, e assy Josepho no livro das antiguidades dos Judeus, e ainda Gualtero, com outros autores que fallarom das geeraçooes de Noe depois do saimento da arca<sup>578</sup>

Estas etiologias têm a vantagem de misturar as demandas do presente com o recurso a um passado que é simultaneamente inatingível e reverenciado. Neste sentido, etiologia e topologia se tornam ambas administrações do *imaginário efetivo* da referida

---

<sup>575</sup> BASWELL, Christopher. “Marvels of translation and crises of transition in the romances of Antiquity”. In: KRUEGER, Roberta L. (org.). **The Cambridge Companion to Medieval Romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 29-44, p. 34-38.

<sup>576</sup> E é amplamente presente nos relatos de viagem; entretanto, a indexação e investigação destes prejuízos em nossas fontes escaparia ao objetivo desta tese, ficando para investigações futuras.

<sup>577</sup> GOLDBERG, 2017, p. 81-83.

<sup>578</sup> Gomes Eanes de Zurara. **Chonica do Descobrimento e Conquista de Guiné**. Paris: J. P. Aillaud, 1891, p. 93-94 (cap. XVI). Zurara é um dos que fazem a confusão entre Cam e Caim, equívoco facilitado pelas diferentes etiologias (de resultado semelhante) rondando estas duas figuras, como Marignolli demonstra.

integralização das demandas do agora sobre a capacidade simbólica de uma organização. Uma vez que a utilização e distorção destes recursos de autoridade sobre o passado e (n) credo se efetiva mais entre os escritos voltados a suprir uma dívida de sentido prático das ações realizadas ou pretendidas, a hipótese de Castoriadis se mostra verdadeira: são as instituições que redefinem valores antigos, por vezes até esquecidos ou “lembrados” criativamente às necessidades do presente e futuro.

Entretanto, esta análise sobre as determinações de linhagens oferece um relance sobre alguns recursos e escolhas narrativas necessárias para o uso de *topoi* na elaboração de “lances” autorais: grande parte da aparência pretendida pelos escritos dependia de narrativas de autoridade ficava *in illo tempore*. Entretanto, especialmente no caso dos relatos de viagens, “autoridade” não significa “adesão” em um cenário onde as letras paulatinamente deixam de ser sinônimas de respaldo, passando também a ser uma forma de lazer e especialmente de registro. Uma vez que distorce o conhecido e reverenciado para os propósitos do compositor do texto, o mesmo movimento que gera verossimilhança e promove seu autor também desgasta o aspecto sacralizado das *auctoritas* e da própria escrita.

Entre as reutilizações de informações do passado distante e a informação sobre o presente inaudito, os escritores das obras aqui abordadas tinham a dupla função de informar e entreter, e ambos encargos dependiam de tornar seus escritos reais à imaginação de sua recepção – o que podia abrir hipóteses interpretativas contrárias ao propósito de seu escrito ou mesmo da instituição que os patrocinava, como a substituição de João de Marignolli demonstra. De forma quase contraditória, a categorização da humanidade dependeu de uma imaginação ativa, que, ao ser institucionalizada ao simbólico, procura se desfazer deste componente caótico indesejado<sup>579</sup>.

---

<sup>579</sup> “Look around you: I mean it. Pause, for a moment and look around the room that you are in. I’m going to point out something so obvious that it tends to be forgotten. It’s this: that everything you can see, including the walls, was, at some point, imagined. Someone decided it was easier to sit on a chair than on the ground and imagined the chair. Someone had to imagine a way that I could talk to you in London right now without us all getting rained on. This room and the things in it, and all the other things in this building, this city, exist because, over and over and over, people imagined things. We have an obligation to make things beautiful. Not to leave the world uglier than we found it, not to empty the oceans, not to leave our problems for the next generation. We have an obligation to clean up after ourselves, and not leave our children with a world we’ve shortsightedly messed up, shortchanged, and crippled. We have an obligation to tell our politicians what we want, to vote against politicians of whatever party who do not understand the value of reading in creating worthwhile citizens, who do not want to act to preserve and protect knowledge and encourage literacy. This is not a matter of party politics. This is a matter of common humanity.”. GAIMAN, Neil. “Why our future depends on libraries, reading and daydreaming”. In: **The Guardian**.

## COLOCAR NA CONCLUSÃO

Pelo que o estudo de Alejandro Morin (2009) indica, os discursos sobre “linhagens malditas” ou “sangue infecto” se manifestam de forma mais incisiva contra populações que não possuíam diferenças fenotípicas consideráveis dos compositores de obras condenatórias, como hereges e judeus. Quando esta alteridade radical se expressava nos corpos e na linhagem dos atingidos por esta intolerância, se manifestava como “um mecanismo de corporificação de ficções” (idem, p. 165), ou seja, como a criação de diferenças físicas que até então eram pensáveis apenas nos quadros ideológicos.

O caso das descrições dos orientais demonstra como as diferenças físicas não são “óbvias” ou visíveis, estando fortemente vinculadas às modificações das sensibilidades culturais. Em nenhum dos documentos medievais citados nesta tese (relatos de viagem ou não) há uma única menção dos “olhos puxados” das pessoas do Extremo Oriente. O que hoje estabelecemos como o marcador primário da *imagem* dos orientais não era uma diferença fenotípica digna de nota para os viajantes da Baixa Idade Média.

Assim como a linguagem virulenta voltada aos cristãos “não-aderentes” que acompanhamos no primeiro capítulo, a clivagem de alteridade se faz mais necessária quando aqueles apontados como Outros pelo escritor são fisicamente semelhantes a qualquer um de “Nós”. Os anos finais da Idade Média começam a demonstrar uma predisposição que se estabelece solidamente nos séculos posteriores em que o corpo não expressa apenas a diferença do visível, e o “sangue” passa a portar traços sobre a linhagem daquele que se faz diferente para além de sua fisionomia. Apesar de presentes em diversos campos do conhecimento, estes discursos nascem de forma autônoma, revelando a paulatina inserção destes conteúdos por meio de *lances* que se expressavam na forma de obras médicas, filosóficas ou teológicas (MORIN, 2009, p. 163; LUGT, MIRAMON, 2009, p. 147-149).

---

Londres, 15 de Outubro de 2013. Disponível em <https://www.theguardian.com/books/2013/oct/15/neil-gaiman-future-libraries-reading-daydreaming> em 23/03/2019.

E aqui retomo o ponto que critiquei de Bartlett no início deste capítulo: a atribuição de diferentes “raças” para populações fenotipicamente semelhantes ocorreram de forma mais Maaike Van der Lugt e Charles de Miramon (2009)

E é operando neste mesmo sentido que até a contemporaneidade temos declarações como a do deputado e seu defensor. Resumindo esta situação, Goldberg faz o seguinte balanço.

Claro, qualquer um poderia procurar na Bíblia e ver que a Maldição de Cam é uma quimera. Mas não importava quão patentemente absurdo fosse o argumento que viesse das Escrituras. Quando a Bíblia afirma que Canaã foi amaldiçoado, isso realmente significa que Cam foi amaldiçoado. E como isto foi comprovado? O próprio fato de os negros serem escravizados, como o padre Louis Fillion (m. 1927), antigo professor de exegese no Institut Catholique de Paris, explicou. Esses argumentos são, obviamente, irracionais (“Canaã significa na verdade Cam”) e circulares (“deve ter sido Cam, o negro, que foi amaldiçoado com a escravidão porque os negros são todos escravizados), mas isso não importava. O mito da maldição de Cam legitimou e validou a ordem social por meio de uma justificativa divina. Não importa quão irracionais ou circulares, os argumentos foram aceitos porque apoiavam as crenças e práticas da sociedade, portanto tinham a aprovação de Deus. O elemento da autoria divina foi o que deu à maldição sua força e impedia qualquer refutação. Talvez a expressão mais clara e mais sucinta desta crença sejam as palavras do dominicano Francisco de la Cruz, que pode ter desempenhado um papel influente no desenvolvimento das atitudes do Novo Mundo em relação aos negros. Ele relatou à Inquisição em 1575 que “os negros são cativos justamente por uma sentença de Deus por conta dos pecados de seus pais, e, para sinalizar isso, Deus lhes deu aquela cor”. A Maldição de Cam tornou-se tão bem entrincheirada quanto a palavra de Deus, e foi usada até mesmo para legitimar a escravização de africanos negros por outros negros africanos<sup>580</sup>.

---

<sup>580</sup> “Of course, anyone could look in the Bible and see that the Curse of Ham was a chimera. But it didn’t matter how patently absurd was the argument from Scripture. When the Bible states that Canaan was cursed, it really means that Ham was cursed. And what was the proof? The fact that Blacks are enslaved, as Abbé Louis Fillion (d. 1927), onetime professor of exegesis at the Institut Catholique of Paris, explained. These arguments are, of course, irrational (Canaan means Ham) and circular (it must have been black Ham who was cursed with slavery because the Blacks are all enslaved), but that did not matter. The Curse of Ham myth legitimized and validated the social order by divine justification. No matter then how irrational or circular, the arguments were accepted because they supported society’s beliefs and practices, and with God’s approval.

The element of divine authorship was what gave the Curse its force and prevented any rebuttal. Perhaps the clearest and most succinct expression of this belief are the words of the Dominican Fray Francisco de la Cruz, who may have played an influential role in developing New World attitudes toward Blacks. He reported to the Inquisition in 1575 that, “the blacks are justly captives by just sentence of God for the sins of their fathers, and that in sign thereof God gave them that color.” The Curse of Ham became so well entrenched as God’s word, that it was even used to legitimate the enslavement of some black Africans by other black Africans”. GOLDBERG, 2003, p. 176-177.

### 3.4 – Alteridade travestida e “corpos hermenêuticos”

Nos exemplos vistos até agora, os corpos das pessoas do Oriente e África muito provavelmente possuíam algumas das características relatadas, mas sua “montagem” na narrativa serve acima de tudo aos *lances* na direção dos interesses de seus compositores. Este propósito pode ser verificado claramente no *Mirabilia Descripta* de Jordanus: os indianos são negros, mas quanto mais negros, mais belos. Ao contrário de João de Montecorvino, que lhes atribui outra característica esteticamente agradável (“corpos formosos”), a beleza dos indianos no *Mirabilia* é indicada apenas pelo juízo do dominicano. Não há uma especificidade local a esta opinião além de conexões indiretas com a moralidade local e seu clima. Nesta instância indiana, se os negros e etíopes possuem equivalência, predomina Amós 9:7: “Não me sois, vós, ó filhos de Israel, como os filhos dos etíopes?”<sup>581</sup>. Seu interesse fica explícito quando, ao final do livro, Jordanus pede reforços para a Índia<sup>582</sup>.

Lembremos, entretanto, que a atitude de Jordanus para com a “Etiópia” é bem menos benevolente. O local é retratado como grande demais para ser convertido<sup>583</sup>, e seus habitantes moram em cavernas, têm a voz fina, são magérrimos, barrigudos, desproporcionais, e são tão selvagens quanto as bestas que caçam. Aqui, o negro passa a ser o lugar-comum do aspecto colérico esperado para as pessoas da região – uma visão embasada em Alberto Magno, e não um povo de pele escura que não vale a pena investir

---

<sup>581</sup> “Numquid non ut filii Æthiopum vos estis mihi, filii Israël?”. Talvez a passagem mais adequada fosse “Eu sou morena, porém formosa, ó filhas de Jerusalém, como as tendas de Quedar, como as cortinas de Salomão” (Cânticos 1:5), mas como Goldberg demonstra (2013, p. 79-92), existem diversas outras interpretações possíveis para a passagem, a maioria delas envolvendo questões de gênero, a “posse” de mulheres estrangeiras capturadas ou submetidas e o desejo pelo exótico que sobre a cor da pele propriamente dita.

<sup>582</sup> “Sobre a conversão dessas nações da Índia, eu digo o seguinte: se aqui houvesse duzentos ou trezentos bons frades, que pregassem fielmente e fervorosamente a fé católica, não haveria ano que não convertêssemos menos de dez mil pessoas à nossa fé verdadeira”. “De conversione vero illarum gentium India, dico: quod si essent ducenti vel ccc boni fratres qui fideliter et ferventer vellent fidem catholicam prædicare, non esset annus quin ultra quam x millia personarum converterent ad veram fidem mostram”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 62.

<sup>583</sup> “E os domínios da Etiópia são grandes demais; eu acredito, e creia em mim, que a população lá é pelo menos três vezes maior que a de nossa cristandade”. “Æthiopiæ vero dominum in excessu est magni; et credo sine mendacio quod durat populos in triplo plus quam in christianitas mostra, ad mínimus”. Idem, p. 61.



esforços de conversão<sup>584</sup> – apagando quase que totalmente as maravilhas positivas que Jordanus descreve.

Existe outra instância de reajuste “focal” dos corpos alheios para determinados *lances*. Polo não faz nenhuma descrição pormenorizada dos mongóis, ainda que alegue ter sido funcionário de Khublai Khan por muitos anos<sup>585</sup>. Esta afiliação impacta no julgamento do porte físico do imperador, descrito como “pesado” em crônicas mongóis<sup>586</sup>, e seu retrato póstumo mostra um homem gordo e atarracado<sup>587</sup>, o que é quase o inverso da representação do veneziano<sup>588</sup>.

O Grande Khan, Senhor dos Senhores *de todo aquele domínio*, que é chamado Khublai, é da seguinte forma: possui bom tamanho, não *muito* pequeno nem *muito* grande, ainda que tenha muita grandeza. Ele é encorpado, mas de boa maneira, e seus membros são muito bem formados. Sua compleição é branca e quase brilhante de vermelha, como uma bela rosa, o que faz ele parecer

---

<sup>584</sup> Albertus Magnus; BORGNET, vol. 9, 1890, p. 562-563. Link para a o trecho em que Alberto disserta sobre as características dos negros: <https://archive.org/details/operaomniaexedit09albe/page/562>, acesso em 23/03/2019.

<sup>585</sup> Sua parcialidade é explícita ao dividir sua obra em quatro livros, o segundo deles dedicado unicamente para comentários laudatórios ao khan, como sua introdução desta parte demonstra: “Or vous vueil commencier à conter en ce notre livre touz les grans faiz et toutes les grans merveilles du grant Kaan qui ore regne qui Cublay Kaan est appellez, qui vaut à dire en notre language: «le grant seigneur des seigneurs empereour». Et certes il a bien ce nom à droit, pource que chascun sache, par certain en vérité, que c'est le plus puissant homme de gens et de terres et de trésors qui onques fust ou monde, ne qui orendroit soit, du temps de Adam, notre premier pere, jusques aujourd'u. Et ce vous monstrerai tout appertement en ce notre livre que c'est voirs ce que je vous ai dit; et que chascun y sera contens comment il est le greigneur sires qui onques au mondes fust ne ore soit”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 235. Tradução livre: “Agora vamos começar a contar-vos neste nosso livro todos os grandes feitos e todas as grandes maravilhas do agora reinante grande Khan chamado Khublai Khan, que significa em nossa língua ‘o grande senhor dos senhores, o imperador’. E certamente ele tem direito a tal título, porque todos sabem que é verdade que este é o homem mais poderoso dentre [todos] os povos da terra, tanto em tesouros quanto em terras, mais que qualquer um existente, do tempo de Adão, nosso primeiro pai, até a atualidade. E vós vereis que tudo isto que é dito sobre ele neste vosso livro, como ele é o maior senhor que existe no mundo, sem sombra de dúvida”. Neste específico, pode-se dizer que o *Devisement* é o contrário *Conquista da Guiné* de Zurara: um livro de viagens, com elogios frequentes ao antigo patrono de seu elaborador; enquanto a obra portuguesa é praticamente um livro de elogios ao atual patrono de seu elaborador, com narrativas de viagens.

<sup>586</sup> STRICKLAND, 2015, p. 510.

<sup>587</sup> “Yuan Shizu Kublai”, c. 1260. Disponível para visualização no endereço <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/YuanEmperorAlbumKhubilaiPortrait.jpg> em 23/03/2019.

<sup>588</sup> Também muito diferente do relato de João de Pian Carpine sobre os mongóis: “O aspecto das pessoas é diferente do de todos os demais homens. A distância entre os olhos e as bochechas é maior do que nos demais homens; as bochechas são proeminentes em relação à maxila; eles têm nariz achatado e pequeno, olhos pequenos e pálpebras elevadas até o supercílio; geralmente, são magros, com poucas exceções, e, quase todos, são de baixa estatura; em quase todos a barba cresce muito pouco; contudo, no lábio superior e no queixo, alguns têm uns poucos pelos, que raramente cortam. No alto da cabeça, têm coroas como as dos clérigos; geralmente raspam os cabelos de uma orelha à outra na largura de três dedos, e este corte se une com as coroas. Também raspam o cabelo sobre a fronte numa largura de dois dedos. Deixam crescer até o supercílio o cabelo que está entre a coroa e o mencionado corte, cortando-os mais de ambos os lados da fronte, deixando cabelos mais longos no meio. Deixam crescer os demais cabelos como as mulheres, e deles fazem duas tranças que unem uma à outra atrás da orelha. Têm pés pequenos.” COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 609.

*muito agradável; e seus olhos são negros e belos e seu nariz muito bonito em seu rosto*<sup>589</sup>.

Como Kim Phillips (2014, p. 182) e Debra Strickland (2015, p. 510) demonstram, para Polo, Khublai não é simplesmente belo – ele é o padrão de beleza latino de sua época: de tez “sanguínea” e alva retrata disposição ativa e inteligência aguda (traços associados à constituição da nobreza dos governantes de bom coração, mas rígidos)<sup>590</sup>. Pela região que se encontra, Khublai (assim como a maioria dos orientais) seria representado a partir do tipo “colérico”: magro, alto, peludo e de coloração açafão-dourada. Mas, como Strickland lembra (2015, p. 510), as descrições com base nas teorias humorais devem ser tomadas mais como uma chave semiótica que como uma realidade objetiva. O khan da narrativa do *Devisement* é um imperador em atos e aparência, e a tradição pictórica derivada de Polo mantém esta impressão, como estas iluminuras que retratam dois momentos do Grande Khan com o tio e pai de Marco, primeiro recebendo o pedido deste senhor de trazerem sacerdotes latinos ao seu reino, e no seu retorno, portando a carta do papa.

---

<sup>589</sup> “Le grant Kaan, Seigneur des Seigneurs, qui Cublay est appellez, est de telle façon. Il est de belle façon, ne petit ne grant; mais est de moienne grandescce. Il est chanus, de belle maniere, et est trop bien tailliez de touz membres. Et si a le vis blanc et vermeil; les yeux vairs, le nez bien fait et bien seant”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 258. MOULE; PELLLOT, vol. 1, 1938, p. 204 <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/204>

<sup>590</sup> “[O *Ars medica* de Galeno] anexava os quatro temperamentos a quatro tipos sociais: o colérico, acima descrito, caracteriza o soldado; o sanguíneo marca o homem público; o fleumático tipifica o cientista; e o melancólico pode ser encontrado em homens e mulheres imbuídos de sentimento religioso. Vivenciando a Imitação de Cristo, padecendo pelo próximo, a pessoa mantém-se em estado melancólico; a compaixão faz com que a bile preta corra quente, particularmente no coração. Não deixa de ser significativa a omissão do mercador, tanto na tipologia como nos seus comentários; a agressividade essencial ao sucesso econômico não poderia ser encaixada nas ações heroicas do soldado nem nos impulsos autoritários de um esta dista”. SENNET, 2003, p. 142. Para um olhar mais aprofundado, veja THORNDIKE, Lynn. “De Complexionibus”. In *Isis - Journal of the History of Science Society*, vol. 49, n° 4, 1958, pp. 398-408.



Figura 3 - Esquerda: Os irmãos Polo são requisitados por Oghodai Khan que mandassem religiosos latinos para sua corte; Royal MS 19 D I, fol. 61r Direita: O khan recebendo a carta do papa das mãos de Maffeo e Niccolò Polo. BnF fr. 2180, fol 5r.

No caso do manuscrito BnF 2180, o khan é representado trajando um chapéu pontudo<sup>591</sup> e usando a barba bifurcada, características atribuídas aos orientais na tradição pictórica latina (PHILLIPS, K., 2014, p. 183) – aparência esta que não é sugerida de forma alguma no *Devisement*. Strickland destaca que esta é uma expressão mais artística que literária (2015, p. 509), o que a não invalida como manifestação do imaginário latino sobre os orientais. Mas a “caucasianização” não se limita ao Grande Khan, suas várias esposas e filhos também são retratados como latinos loiros.

<sup>591</sup> Patricia M. Gathercole aponta que os chapéus pontudos e turbantes começaram a se destacar nas iluminuras a partir do século XIII, mas apenas retratando “fortunate members of society, since the Crusades had brought an admiration and desire for a rich oriental appearance and luxurious adornment”. GATHERCOLE Patricia M. **The Depiction of Clothing in French Medieval Manuscripts**. New York: Edwin Mellen, 2008, p. 14.



Figura 4 - Esposas e filhos do khan, loiros e claros. BnF, fr. 2180, fol. 36r.

Tomsando como base as cópias manuscritas iluminadas do *Devisement*, Strickland (2015) verificou que, em uma maioria significativa delas, o khan é retratado como um europeu, e quando algum traço oriental se manifesta, ele é resumido à referida barba bifurcada e chapéu pontudo<sup>592</sup>. Em uma análise que encontro validade também nas reproduções de Mandeville, a autora propõe que

Mais importante, embora as imagens de Bodley 264 e BnF fr 2810 diferenciem estilisticamente e iconograficamente de maneira significativa, elas revelam propósitos ideologicamente semelhantes. Sugiro que estes objetivos são três: tornar a cultura da corte oriental coerente à audiência ocidental; reforçar atitudes tradicionais, muitas vezes complexas, em relação ao Oriente; e provocar maravilhamento. “Maravilha” neste contexto refere-se ao reconhecimento da singularidade e significância do Oriente exótico, potencialmente provocando respostas emocionais que variam do medo ao espanto, do nojo ao prazer. Ao considerar a resposta do público, um exame do conceito de ambivalência é especialmente justificado porque no texto do *Devisement* suas imagens acompanhantes apresentam uma visão do Oriente de uma vez admirável e atroz. Tal ambivalência está no âmago do Orientalismo medieval, entendido como o processo sistemático pelo qual o Ocidente se opõe ao Oriente como dominantes e culturalmente superiores. Em BnF fr 2810 e Bodley 264, as ideias que encorajavam atitudes ambivalentes em relação ao Oriente eram expressas por artistas que usavam um vocabulário padrão de atributos e atividades tradicionalmente empregados em representações do estrangeiro, do estrangeiro e do desconhecido. Eu proponho que, para o público da corte, a manipulação criativa de tais imagens familiares na

<sup>592</sup> Veja, por exemplo, Paris, BnF, Fr. 2810, fols. 2v, 3v, 25v, 36r, 39r, 52v, 78r, 84r, 106r, 108v, 136v, 188r, 198r, 207r, 228r, 255r, 276r, 277r. Documento disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f12.item.zoom> em 23/03/2019.

ilustração do *Devisement* conjurou um Oriente tanto impressionante quanto temeroso, mas em última instância, desejável<sup>593</sup>.

Dois dos três objetivos identificados por Strickland para pareamento entre os corpos da elite mongol e da latina merecem uma breve reflexão<sup>594</sup>, pois levantam uma série de pontos importantes que permeiam tanto as fontes quanto o problema proposto. Concordo com a autora quando afirma que esta forma de representação é consoante com os interesses ideológicos de seus autores (seja da dupla Polo/Rusticello ou dos copistas e ilustradores), no que considero constituir seus *lances* sobre a *imagem* do Outro distante. Ao reforçar um modelo de corte<sup>595</sup> palatável à recepção de seu público, os compositores destas obras estão tornando tanto a organização quanto a fisionomia europeia uma norma universal, portanto, “natural”. Isto faz com que a definição de “normalidade” desta elite se fortaleça pela confirmação, dando suporte à ideia de que o que escapa ao modelo latino é *contranatura*. Ou seja, estes “funcionários do saber” contribuem para a autonomia simbólica de elementos externos ao tornar os internos suficientes para retratar algo além de seu alcance. Esta autonomização não depende nem mesmo das mediações topológicas que vimos no capítulo anterior, pois todo conteúdo semântico da cena já está contido dentro da latinidade, ainda que espacialmente deslocado.

---

<sup>593</sup> “Most important, although the images in Bodley 264 and French 2810 differ stylistically and iconographically in significant ways, they reveal similar ideological objectives. I suggest that these, again, were threefold: to make Eastern court culture coherent to a Western audience; to reinforce traditional, often complex, attitudes towards the East; and to elicit wonder. ‘Wonder’ in this context refers to the recognition of the uniqueness and significance of the exotic East, which could provoke emotional responses ranging from fear to astonishment, from disgust to delight. When considering audience response, an examination of the concept of ambivalence is especially warranted because the *Devisement* text and its accompanying imagery together present a vision of the East at once admirable and atrocious. Such ambivalence lies at the core of medieval Orientalism, understood as the systematic process by which the West set itself off against the East as dominant and culturally superior. In French 2810 and Bodley 264, ideas that encouraged ambivalent attitudes towards the East were expressed by artists using a stock vocabulary of attributes and activities traditionally employed in representations of the foreign, the alien, and the unknown. I suggest that for courtly audiences, the creative manipulation of such familiar imagery in the illustration of the *Divisament* conjured an East both impressive and fearful, but ultimately, desirable” STRICKLAND, Debra Higgs. “Text, image, and contradiction in the *Devisement dou monde*”. In: AKBARI, Suzanne Conklin IANNUCCI, Amilcare A. (eds.). **Marco Polo and the Encounter of East and West**. Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 493-529, p. 494-495.

<sup>594</sup> O segundo ponto levantado pela autora, o “Orientalismo” dos latinos medievais, é explorado na próxima etapa.

<sup>595</sup> E “corte” aqui deve ser entendida como qualquer meio que protege e financia os envolvidos nos interesses de uma organização, não sendo apenas aristocrática ou eclesiástica. A realidade socioeconômica da época da composição do *Devisement* (mas especialmente nos séculos seguintes a ela) permitia que não-nobres (especialmente de casas mercantis) financiassem mais frequentemente a composição e reprodução de obras deste cunho, bem como contratassem os préstimos de “sábios particulares”, apadrinhassem escritores e se valessem de chanceleres e embaixadores.



Strikland afirma que um dos objetivos dos produtores destes manuscritos é maravilhar através do reconhecimento do Oriente como local singular e exótico. Ao fazer uso destes termos, a autora evoca a noção de maravilhamento (*wonder*) do conhecido artigo de Caroline Walker Bynum<sup>596</sup>.

Ainda que quase lugar-comum entre os estudos medievais contemporâneos, seu conteúdo se mantém muito válido. Nele, a historiadora americana expõe a complexidade do termo *wonder* (que pode significar maravilhar-se ou imaginar/ponderar sobre algo), pareando-o ao *admiratio* latino<sup>597</sup>.

As teorias medievais apontaram que a maravilha é não-apropriativa, ainda que baseada na facticidade e na singularidade. O oposto da *admiratio* não é apenas investigar, é também imitar e generalizar. Se maravilhar é enfaticamente o ato de não consumir e incorporar; é, como disse Bernardo de Claraval, devolver o cálice após drenar a poção. Mas, como Gervásio de Tilbury também disse, se você não acredita no evento, ele não o maravilhará. Você pode se maravilhar apenas com algo que “está lá”, ao menos em certo sentido. O maravilhamento responde à essência do evento, à sua concretude e especificidade. Todo assombro se matiza na citação de muitos casos, a na formulação de leis gerais, no *inductio exemplorum*. A maravilha está no singular – tanto em seu significado como por sua particularidade<sup>598</sup>.

Sem dúvida havia um esforço de narradores, amanuenses, copistas e ilustradores de relatos de viagem em destacar o maravilhoso em suas obras<sup>599</sup>; a questão é se este

---

<sup>596</sup> BYNUM, Caroline Walker. “Wonder”. In: **American Historical Review**, vol. 102, nº 1, 1997, pp. 1-26.

<sup>597</sup> Bynum acredita também que não há uma distinção clara entre *mirabilia*, *miracula*, e *admiratio* no período (idem, p. 8-10), observação que concordo tanto pela argumentação desenvolvida pela autora quanto pela presença e contexto destas palavras (as quais adiciono as *megalía* e suas derivações, o maravilhoso pelas dimensões ou quantidade) nos relatos de viagens. A título de exemplo, fiz um levantamento do uso destes termos e suas situações no caso do *Relatio* de Odorico de Pordenone, que acusa seu uso intercambiável FERRARI, Fernando Ponzi. **Sob obediência, relato o que vi com meus próprios olhos: viagem, discurso e representações em Odorico de Pordenone (1330)**. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008, p. 34. Entretanto, como a própria autora coloca (p. 9-10), nas universidades e outros ambientes escolásticos havia um esforço de apartar o sentido destas palavras mais claramente, sendo consoante com o próprio esforço a partir do fim do séc. XIII e início do XIV de definir melhor o que é um milagre.

<sup>598</sup> “Thus medieval theories of wonder made the point that wonder is non-appropriative yet based in facticity and singularity. The opposite of *admiratio* is not only to investigate, it is also to imitate and to generalize. To wonder is emphatically not to consume and incorporate; it is, as Bernard of Clairvaux said, to give back the goblet after draining the potion. But, as Gervais of Tilbury also said, if you do not believe the event, you will not marvel at it. You can marvel only at something that is, at least in some sense, there. Marveling responds to the there-ness of the event, to its concreteness and specificity. Amazement is suppressed by the citing of too many cases, the formulation of general laws, the *inductio exemplorum*. Wonder is at the singular-both its significance and its particularity”. Idem, p. 24

<sup>599</sup> Entre diversos outros, veja: KAPPLER, 1999. DASTON, Lorraine; PARK, Katharine. **Wonders and the Order of Nature: 1150-1750**. New York: Zone Books, 1998. DUBOST, Francis. **Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles: l'autre, l'ailleurs, l'autrefois**. Paris: Honoré

esforço estava presente nos textos e imagens acima destacados. Segundo o conceito de Bynum, não – sendo inclusive justamente o inverso da maravilha, pois está repetindo aquilo presente no horizonte dos latinos. A repetição não mostra nada além do que está no cotidiano, não é inédita, não ensina nada novo ou agrega novos significados, e, obviamente, não é única; ela é o inverso da diversidade que assombrava os leitores e ouvintes destas novidades<sup>600</sup>. Portanto, ao apresentar o khan como um latino, suas representações desejam mais normalizar a ideia de poder advindo de corpos europeus que maravilhar sua recepção.

Mas esta não é a única instância de “troca de corpos” registrada nos relatos. Em um trabalho anterior ao que vimos acima, Barbara Strickland verificou que as imagens do Preste João que figuravam o monarca mítico entre mongóis tornavam-no uma figura totalmente ocidental apenas por ser cristão. Entretanto, os mongóis ao seu entorno foram retratados quase que exatamente como os muçulmanos nas iluminuras de crônicas e romances de cavalaria latinos. Ela propõe então que os mongóis foram tornados “sarracenos funcionais”, cuja função era demonstrar que a grandeza do Preste podia ser medida pela mesma métrica que um monarca latino em campanha no Levante<sup>601</sup>.

Neste sentido, Geraldine Geng propõe que a percepção da cor de pele por parte dos viajantes deve ser entendida pelo aspecto simbólico que os autores dos relatos desejam relevar que por uma recepção ótica da aparência alheia.

Outras substituições “funcionais” também podem ser encontradas nas iluminuras das fontes. A partir de uma leitura de Jean Devisse sobre a percepção da cor negra e associação com a tonalidade da pele na latinidade, Geraldine Heng propõe que, para além de contatos com povos afronegros, existiu o que chama de *negritude hermenêutica*. A visão de Devisse de que a *negritude hermenêutica* foi capaz de crescer e prosperar na Europa Ocidental na ausência de contato substancial com seres humanos vivos e de pele negra – uma ausência que libertou o desenvolvimento hermenêutico da negritude de

---

Champion, 1991. LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. Na Antiguidade, o tema é muito bem trabalhado em HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: Ensaio de Representação sobre o Outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, especialmente p. 245-251. Para uma leitura da crítica literária, veja GREENBLAT, Stephen. **Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo mundo**. São Paulo: Edusp, 1996.

<sup>600</sup> “Indeed, in the later Middle Ages, stories abounded of fabulous places, of stones with marvelous powers, of monsters, mermaids, and fairies, of bizarre races with eyes in their chests or enormous umbrella feet. Strangeness appealed. Fantastical travelers' accounts far outstripped in popularity the soberer versions. But even through awkward and impoverished prose such as Marco Polo's, or credulous tale-telling such as Mandeville's, there gleams a powerful sense that what is wonderful is not chickens and peacocks – even Cyclopes and cannibals – per se but a world that encompasses such staggering diversity. Moreover, the impulse to chronicle such things could also be a critique of the impulse to possess them”. BYNUM, 1997, p. 20.

<sup>601</sup> STRICKLAND, 2008, pp. 23-59.

ser perturbado por representantes “de carne e osso” cuja salvação teria que ser considerado – é apoiado por uma visão paralela entre os estudiosos dos judeus ingleses medievais. Após a expulsão das comunidades judaicas da Inglaterra, na ausência de judeus “de carne e osso”, houve uma notável proliferação de representações imaginárias e hermenêuticas de judeus negros, desvinculadas por considerações de presença<sup>602</sup>.

Apesar de discordar fortemente das concepções de raça da autora para o contexto da Idade Média latina, acredito que o conceito de *negritude hermenêutica* explica muito da percepção dos europeus sobre os afronegros, especialmente sobre o período que compreende as viagens para o Extremo Oriente até as primeiras navegações oceânicas de ibéricos e italianos em direção ao Sul africano<sup>603</sup>. No meu entender, antes de racismo, aqui se apresenta o desconhecimento do corpo mongol (como no caso do khan) aliado à *imagem* do Inimigo. Nesse sentido, a negritude faz parte das representações do “Outro Adversário”, como explorados com muita competência por Jean Devisse (2010, vol. 2, parte 1, pp. 73-139, e parte 2, p. 47-118), que propõe que, antes mesmo dos primeiros encontros significativos entre latinos e afronegros, “uma grande estrutura mental, majoritariamente inconsciente, foi erguida para depreciar os negros”<sup>604</sup>.

A “montagem” desta estrutura depreciativa é muito delicada, pois é difícil não atribuir a teleologia de um “racismo moderno incipiente” nestas disposições, ainda que suas abordagens simbólicas sejam diferentes. Remontando a desvalorização da cor negra na introdução de seu *Curse of Ham*, Goldberg (2003, p. 1-17) percebe que ela não ocorre apenas à latinidade (ou, como esse livro enfoca, no judaísmo), podendo ser encontrada em diversas culturas. Entretanto, entendo que a depreciação de *humanos* de pele negra ocorre através de uma leitura hermenêutica diferente. Se a cor por si representasse uma *autonomização simbólica* em pessoas “de carne e osso” (seguindo a terminologia de

---

<sup>602</sup> “Devisse’s insight that *blackness as a hermeneutic* was able to grow and thrive in Western Europe in the absence of substantial contact with living, black-skinned human beings – an absence that freed the hermeneutic development of blackness from being troubled by representatives in the flesh whose salvation would have to be considered – is supported by a parallel insight among scholars of medieval English Jews. After the expulsion of Jewish communities from England, in the absence of Jews of the flesh, there was a remarkable proliferation of imaginary and hermeneutic depictions of black Jews, unbound by considerations of presence”. HENG, 2018, p. 185, destaque da autora. Nas próximas páginas demonstro como esta hermenêutica pode estar desassociada da fisionomia com outro exemplo que não envolvem afronegros.

<sup>603</sup> Em meu entendimento, esta noção inclusive contradiz sua proposta de que o conceito de raça estava “pronto” já no século XII-XIII, especialmente quando Heng associa a racialização à pigmentação da pele.

<sup>604</sup> “A whole mental structure, unconscious for the most part, was erected to the detriment of the blacks” DEVISSE, 2010, vol. 2, parte 1, p. 72.



Heng), teríamos qualquer interação humana em contato com cores escuras (cor de cabelos, elementos arquitetônicos, vestuário, representações artísticas etc.) seriam perpassadas pela desumanização antes dos contatos com afronegros<sup>605</sup>. Pode-se argumentar que a cor de roupas, lugares e até cabelos pode ser modificada, mas o fato dela continuar aparecendo em diversos aspectos da vida cotidiana dos latinos demonstra que ela não tinha autonomia por si; entretanto, *pessoas* de pele negra não faziam parte do cotidiano da grande maioria dos locais, e demarcavam o *diferente*, que também *podia* ser associado à figura do inimigo islâmico<sup>606</sup>.

Não é a cor que carrega valor em si, mas a cadeia de significados – que *também* compreende as associações derivadas da coloração. Este emaranhado simbólico separa um “Eu” do “Outro”, o cotidiano do incomum e fiel do infiel – sendo este último motivo a principal justificativa para a autonomização simbólica do colorismo que se estabelece ainda mais profundamente nos séculos posteriores. O retrato dos etíopes como descendentes de Japhet e serem descritos de maneira positiva em diversos relatos – ainda que africanos e negros – demonstra que as associações não devem ser retiradas de seu contexto histórico. Reduzir a análise da função simbólica da pele negra ao colorismo durante a Idade Média é um reducionismo anacrônico que reifica a autonomia simbólica dos afronegros em vez de questioná-la.

---

<sup>605</sup> Ainda que encontremos nas produções culturais da latinidade medieval diversas figuras com cabelos (ou olhos) negros sendo figuradas como “inimigos”, não ocorre uma autonomização neste sentido, muito menos a imposição de todos os horrores passados pelos afronegros nos séculos seguintes.

<sup>606</sup> E as interações entre islâmicos e cristãos também possuem sua própria historicidade, que não deve ser entendida automaticamente como exclusão e negação.



*Figura 5 - Mongóis como "sarracenos funcionais" lutando contra Preste João, trajado como um cavaleiro latino à imagem dos cruzados. Esquerda: Bodleian, MS 264, fol. 231v [Marco Polo, "Li livres du Graunt Caam", c. 1338]. Direita: Royal MS 19 D I fol. 77v [Marco Polo "Le devisement du monde", c. 1333].*

As imagens acima demonstram isso. No *Devisement*, Polo narra esta batalha entre “Preste João” e Genghis Khan, o tio do imperador descrito pelo veneziano como um branco (e ilustrado como um loiro corado). No texto dedicado ao combate, não há descrição alguma da fé, forma de vestir, lutar ou a cor de pele dos mongóis<sup>607</sup>. As tropas dos mongóis aqui são retratadas com pele escura e traços arabizados por terem a aparência arquetípica do Inimigo<sup>608</sup> – o que demonstra como Heng confunde causa e efeito.

<sup>607</sup> “Et apres ces deux jours quant les osts a se furent bien reposées, si s’armèrent tous deux les parties, et se combattirent ensemble durement; et fu la greigneur bataille qui onques fust veue. Et ot moult grant mortalité, et d’une part et d’autre. Mais au derrain vainqui la bataille Cinguins Kaan. Et fu en ceste bataille occis Prestre Jehan. Et de ce jour, en avant, perdi toute sa terre que Cinguins Kaan la conquesta chascun jour. Et vous di que, depuis celle bataille, régna, Cinguins Kaan, six ans. dont il ala conquestant touz jours maintes provinces, et mainte cité et maint chastel. Mais au chief de six ans, ala en un chastel qui avoit nom Calatuy; et illec fu fern d’une saiete ou genoul; si que il morut du coup, dont ce fu grant damages, pour ce que il estoit preudomme et sage”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 184-183. Não há nenhuma adição neste sentido no *texto* de nenhuma cópia medieval de Polo; MOULE, PELLLOT, 1938, p. 166-167.

<sup>608</sup> “The black in his role as fighting man was much more of a present reality than the biblical headsman for the Mediterranean peoples and those who had a part in the Near East wars He was often portrayed during the period under consideration. On the European scale, and to a lesser degree in the empire, literature, in the thirteenth century and after, awarded a prominent place to the confrontation of the knight from the west and the Other—giant, black, Saracen: all combinations were possible, intermingling and overlapping. We could not begin to enumerate the instances in which a knight of the Round Table meets another knight, dressed in black, with black bearings and a black horse. Iconography took account of these single combats. More frequent was the appearance of the type of the black warrior who was with the Muslim enemy and was known in twelfth-century Spain. In the fourteenth century, artists undertook to illustrate stories based on the Crusades. now raised to the rank of epics: the law of the genre, of course, dictated that the adversary

Os mongóis não os Inimigos por serem negros, são negros por serem o Inimigo – e eles sequer têm a pele negra, na empiria ou na narrativa. É mais fácil hostilizar o que parece estranho, especialmente quando está associado a um adversário de séculos. Mas isto não corresponde a uma expectativa “racial”, já condicionada à uma categoria totalizante. Mesmo porque o racismo da Idade Moderna não toma o afronegro como estranho, pois a sociedade europeia depende dele como parte essencial de sua organização econômica e estruturação social, ele o “alterifica” radicalmente para reduzi-lo a não-humano, e, desumanizado, passa a ser produto comercial.

Mas na Idade Média latina esta construção não era hegemônica, mesmo em períodos posteriores às imagens das cópias do *Devisement* acima retratados. Como mencionei no segundo capítulo, embaixadores etíopes residiam como convidados de honra nas mesmas cidades italianas que eram nexos do comércio de pessoas escravizadas (a maioria levantinos, eslavos, gregos e magrebinos, mas também contendo uma considerável quantidade de sul-atlasiânicos), sem estarem de forma alguma envolvidos com este tipo de exploração<sup>609</sup>. A simultaneidade dessas situações tão diferentes afasta a simplificação de que apenas a pele negra seria um sinalizador direto de uma dita inferioridade que se impunha a partir da cor.

Se em 1453 Zurara representa os negros como “malditos entre malditos” e “mouros”<sup>610</sup>, como vimos na página 233, a autonomia simbólica dos afronegros ainda não

---

should be treated with obloquy. Heraldry was the first means used to accomplish this end. A large number of shields figure in the illustration of the *Roman de Godefroi de Bouillon*, executed in 1337. In a scene in which crusaders are fighting Saracens, the Saracens are not blackened but are identified by the bandeau on their foreheads. The knight in the foreground is protected by a shield marked with three profiles of black Moors, and the same motif is repeated seven times on the horse's caparison; in the middle ground the equipment of another knight shows the boar's head, recalling the soldier of the king of Babylon, mentioned above. In another work, *Histoire della Terre d'Outremer* by William of Tyre, the Saracens are much more emphatically blackened”. DEVISE, Jean; MOLLAT, Michel. “The Appeal to the Ethiopian”. In: BINDMAN; GATES JR; DALTON, vol. 2, tomo 2, 2001 pp. 83-153, p. 88-89.

<sup>609</sup> “The experience of Ethiopian pilgrims and representatives as active agents of transcontinental discovery is particularly remarkable because, in spite of their physical appearance, they were welcomed as intellectuals and diplomats in a variety of European locales. The same societies that were quickly becoming familiar with the callous trade in African bodies and the related categories of racial difference, which would shape world history to this day, extended the Ethiopians deference and respect”. SALVADORE, 2017, p. 3-4.

<sup>610</sup> “[This] crude categorization created a context for Portuguese aggression towards the west Africans. For the category “Moors” - in the mind of Zurara, and we assume, in the minds of [King] Afonso and the Portuguese sea captains as well-carried with it a very specific blueprint for action. Insofar as these people were regarded as Moors in some general sense, they found themselves being treated as Moors in a very specific sense: as an enemy to be fought, captured and sold into slavery. SAUNDERS, A. C. de C. M. “The Depiction of Trade as War as a Reflection of Portuguese Ideology and Diplomatic Strategy in West Africa, 1441-1556”. In: **Canadian Journal of History**, vol. 17, nº 2, 1982, pp. 219-234.

é direta mesmo entre os encarregados de registrá-los como mercadoria. Debra Blumenthal faz um estudo de uma das cidades da latinidade do século XV com maior variedade de etnias, Valência, cuja variedade também era encontrada entre pessoas livres e escravizadas. Nela, o *batle general* (bedel geral) da coroa colhia o depoimento dos vendedores dos cativos e dos próprios capturados na presença de um *qadi* (juiz) muçulmano. Este processo, conhecido como *confessiones*<sup>611</sup>, era mandatório para se ter certeza que os que foram apresados eram *catiu de bona guerra* (“prisioneiros guerra justa”), o que tornaria sua escravização legal e justa<sup>612</sup>.

Blumenthal nota que o primeiro tomo do *Presentaciones y confessiones de cautivos* (1419 a 1434) menciona muito mais os traços físicos dos escravizados que o segundo (c. 1494 a 1497). Enquanto no primeiro há uma preocupação em saber a qual *natio* o cativo pertence (até para levantar inteligência sobre os territórios de onde foram capturados), no segundo o bedel “apressa” seu parecer com base na aparência de seus prisioneiros.

Numa sentença que pronunciava os africanos negros “*catius de bona guerra*”, o oficial de justiça afirmava que, embora não pudessem receber ou extrair testemunho deles, “é óbvio e aparente pela aparência deles” (*per aspecte de aquelles*) que todos esses “homens e mulheres, crianças e adultos” eram “infiéis, das terras e da linhagem dos infiéis, inimigos da Santa Fé Católica e do altíssimo senhor nosso Rei”. (...) Essas sentenças eram distintas das anteriores por conterem frases como “é evidente a partir do aspecto deles” (*appar per lo aspecte de aquelles*), “pela inspeção dele fica claro” (*per ínspectió de aquell consta*), ou “tendo visto da aparência dela” (“*uist ex aspectu aquella*). Não obstante, os africanos negros, em última instância, eram considerados escravizados em virtude de sua suposta hostilidade à cristandade e à coroa catalã-aragonesa. Daí o menino negro de oito anos de idade chamado Zambico, nascido em Jalof, foi declarado escravo não em virtude da maldição de Cam, mas porque ele era “um sarraceno e da terra de sarracenos e infiéis, inimigos da santa fé católica e do rei mais alto”. Ele era um *catiu de bona guerra*, não racialmente ou biologicamente inferior<sup>613</sup>.

---

<sup>611</sup> BLUMENTHAL, Debra. **Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth Century Valencia**. Ithaca: Cornell University Press, 2009, p. 36-45 (subcapítulo *Confessions in the Court of the Bailiff General*). Aconselho esta obra para os interessados nas formas de resistência dos escravizados no fim da Idade Média e início da Moderna, pois as fontes utilizadas e a metodologia da autora permitem uma visão cotidiana destas pessoas, inclusive com diversos depoimentos deles próprios.

<sup>612</sup> Como vimos com a influência aristotélica sobre a visão latina da escravidão na página 87.

<sup>613</sup> “In a sentence pronouncing black Africans ‘*catius de bona guerra*,’ the bailiff general maintained that even though they were unable to receive or extract testimony from them, ‘it is obvious and apparent by the appearance of them’ (*per lo aspecte de aquelles*) that all of these ‘men and women, children and adults’ were ‘infidels, from the lands and of the lineage of infidels, enemies of the holy Catholic faith and of the most high lord king.’ (...) These sentences were distinct in that they contained phrases such as ‘it is evident from the aspect of them’ (*appar per lo aspecte de aquelles*), ‘by the inspection of him it is made clear’ (*per ínspectió de aquell consta*), or ‘having seen from the appearance of her’ (*uist ex aspectu aquella*). Nonetheless, black Africans ultimately were deemed enslaveable by virtue of their presumed hostility to Christendom and the Catalan-Aragonese Crown. Hence the eight-year-old black boy named Zambico, a

Este dado confirma o mesmo “travestismo” de mongóis em islâmicos que vimos anteriormente: é a condição de Inimigo que se impõe à aparência, não a aparência em si que “emana” um significado depreciativo – inclusive nestes períodos onde a exploração comercial de pessoas transformadas em mercadorias se tornava um dos nexos da economia ibérica. Ainda que as fontes mencionadas por Bumenthal e as ilustrações do *Devisement* sejam exemplos localizados, eles demonstram como registros escritos completamente diferentes deveriam justificar igualmente a depreciação da pele negra, o que aponta a inexistência da *autonomização simbólica* da cor de pele – o que considero a essência do pensamento racial.

Em outras palavras, proponho que o racismo não se baseia em justificativas ou mesmo em argumentos (coerentes ou não) dentro de determinado sistema, mas, como mencionei no início do capítulo na criação de uma *ordem racial tautológica*<sup>614</sup>. Como toda tautologia, seus argumentos são expressões diferentes de uma mesma ideia, um sistema autorreferente que permeia religião, filosofia, ciência e, especialmente, a percepção do cotidiano pelas pessoas comuns, que passam a aceitar a *autonomização simbólica do Outro* como fato dado, “natural”<sup>615</sup>.

---

native of Jalof, was declared a slave not by virtue of the Hamitic curse, but because he was ‘a Saracen and from the land of Saracens and infidels, enemies of the holy Catholic faith and of the most high lord king.’ He was a *catiu de bona guerra*, not racially or biologically inferior”. Idem, p. 43-44.

<sup>614</sup> “Racism as I conceive it is not merely an attitude or set of beliefs; it also expresses itself in the practices, institutions, and structures that a sense of deep difference justifies or validates. Racism, therefore, is more than theorizing about human differences or thinking badly of a group over which one has no control. It either directly sustains or proposes to establish a *racial order*, a permanent group hierarchy that is believed to reflect the laws of nature or the decrees of God. Racism in this sense is neither a given of human social existence, a universal ‘consciousness of kind,’ nor simply a modern theory that biology determines history and culture. Like the modern scientific racism that is one expression of it, it has a historical trajectory and is mainly, if not exclusively, a product of the West. But it originated in at least a prototypical form in the fourteenth and fifteenth centuries rather than in the eighteenth or nineteenth (as is sometimes maintained) and was originally articulated in the idioms of religion more than in those of natural science”. FREDRICKSON, George M. **Racism: A Short History**. Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 8. Entretanto, discordo fortemente de sua atribuição ao século XIV-XV de sua fundação por dois motivos: afirmar que determinado fenômeno está em sua forma “incipiente” em uma época é sempre uma teleologia (e, portanto, um anacronismo), pois as pessoas contemporâneas ao tempo referido não têm consciência do futuro que as aguarda, nem agem em direção a ele plenamente (mesmo quando assim o desejam, pois sempre sofrem injunções eventuais). O segundo motivo se dá por acreditar que não existe um padrão de alteridade tão pervasivo neste período, mesmo pelas convivências com Outros escravizados. Por exemplo, na Península Ibérica, a maioria dos capturados são africanos magrebins, canarinos, e das culturas subatlânticas; enquanto na Península Itálica eles são “orientais”: gregos, eslavos, circassianos e “tártaros” – e em todos os casos, os escravizados eram de sociedades e fisionomias muito diferentes

<sup>615</sup> E nesse sentido me alinho com a conclusão que Blumenthal chega para o seu estudo de Valência: “Tough we certainly see racially inspired stereotyping taking place in fifteenth-century Valencia, ‘racist practices’



Vimos como Preste João é ilustrado como um cruzado latino lutando com “árabes-mongóis” pelo monarca caracterizar o guerreiro cristão contra o Inimigo da Fé. Mas como poderia um ilustrador representar uma batalha em que os dois lados são pagãos? Quem é o Inimigo quando os envolvidos são partes terceiras, apartadas das religiões conhecidas? Um caso nestes moldes é narrado pelo *Devisement* (PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 236-252, caps. 75-80), quando conta como o “tio” (na verdade primo) de Khublai, Nayan, se rebelou contra o Grande Khan tentando usurpar seu título.

Mantendo-se fiel à parcialidade de Polo, o ilustrador do manuscrito RL Royal MS 19 D I optou por um “lado” do combate como um monarca:



Figura 6 - Combate entre Khublai e Nayan, dois khans mongóis se enfrentando pelo título de Grande Khan. Royal MS 19 D I, fol. 83r [Marco Polo “Le devisement du monde”, c. 1333].

Aqui uma situação semelhante ao retrato de Khublai como um europeu: o retrato de um “lado” como positivo, e, portanto, próximo física e culturalmente. Quando

---

– that is, habits of thought that treat as inalterable and hence hereditary certain characteristics of particular types of slaves – do not seem to have been implemented here in a consistent or comprehensive fashion. To be sure, Valencia was hardly a tolerant paradise for religious and ethnic minorities. Nevertheless, though the boundaries between slave and free in the premodern Mediterranean world were clearly not as fluid as previous generations of scholars wished to believe, this was not the racialized slavery that subsequently developed in the Spanish colonies in the Americas and in the Atlantic World”. BLUMENTHAL 2009, p. 277

operados através da escrita (ou da voz), estes traços são chamativos para o leitor moderno; entretanto, ao serem transpostos para um meio pictórico, as (des)semelhanças são ressaltadas – primeiro pelo choque em ver algo diferente do que havia se imaginado; depois, por reconhecer as personagens sendo representado por outra figura reconhecível. Mas, para o entendimento dos latinos medievais, isto não era tão aberrante.

Sinais de alteridade não eram apenas variáveis; eles também eram surpreendentemente transferíveis. Os tártaros canibais que acabamos de mencionar [na *Chronica majora* de Mateus de Paris] compartilham características com vários Outros: seus narizes largos e chapéus pontiagudos ressoam com aqueles frequentemente ilustrados em representações de judeus, enquanto a figura sentada mastigando uma perna humana evoca várias raças monstruosas. Igualmente, enquanto os etíopes eram quase sempre retratados com pele escura, muitos muçulmanos e até mesmo judeus eram igualmente retratados como de pele escura, uma prática que trocava o potencial da pele escura representada por conotar estranheza, pecaminosidade e até mesmo o diabolismo. Como esses sinais eram entendidos por seus criadores artísticos e espectadores, portanto, dependiam das expectativas e experiências de ambos<sup>616</sup>.

Assim, aquilo que para nós traz toda uma cadeia de significados (atrelados aos séculos de racismos dos quais somos herdeiros) ao percebermos o binômio “pele escura + conotações negativas”, para os latinos medievais era um sinalizador de significados Outros – tanto em seu entendimento de “as coisas não são o que exatamente estão aqui”, como de sinalizar a presença de um Outro no lugar, ainda que não seja o Outro “correto” ao nosso entendimento. Isso estabelece um aparente paradoxo típico do pensamento medieval sobre a corporeidade, que, assim como o maravilhoso, usa o contraditório ou a grandiloquência para causar espanto e reflexão ao mesmo tempo. Este artifício que torna o khan um europeu e os Inimigos árabes ou negros nublam a barreira do conhecido com o desconhecido, tornando-os aquilo que Strickland chama de “exóticos”.

O que distingue o exótico dentro da categoria mais ampla de "Outro" não é imediatamente óbvio. Contemporaneamente, exóticos, alienígenas, inimigos, estrangeiros e monstros são frequentemente tratados como análogos ou próximos; para os medievais, qualquer um desses seres, não importa o quão

---

<sup>616</sup> “Signs of Otherness were not just variable; they were also surprisingly transferable. The cannibalistic Tartars just mentioned share features with multiple Others: their large noses and pointed hats resonate with those often deployed in depictions of Jews, while the seated figure munching on a human leg recalls shorthand depictions of various monstrous races.— Similarly, whereas Ethiopians were nearly always depicted with dark skin, many Muslims and even occasionally Jews sometimes also were portrayed as dark-complexioned, a practice that traded on the potential of depicted dark skin to connote foreignness, sinfulness, and even diabolism.— How such signs were understood by their artistic makers and viewers thus depended on the expectations and experience of both”. PATTON, Pamela A. “The Other in the Middle Ages: Difference, Identity, and Iconography”. In: HOURIHANE, Colum (ed.). **The Routledge Companion to Medieval Iconography**. London: Routledge, 2017, pp. 492-503, p. 495.

bem definidos, também podem exibir características exóticas. Essa situação combinada sugere outra maneira de entender o exótico medieval: como uma qualidade e não como um conjunto limitado de grupos "externos" reais ou imaginários. Mas se o exótico é uma qualidade, é o mesmo que costuma ter conotações positivas como negativas. Na arte e literatura medievais posteriores, pessoas ou criaturas exóticas são ora temerosas e repulsivas, ora intrigantes e desejáveis. Como um tipo particularizado de alteridade, o exótico exalava ambivalência. (...) Certas características exóticas comuns, como forma física extraordinária, suntuosidade, fealdade ou beleza, podem ser mais vividamente particularizadas em uma imagem pictórica. No entanto, outros aspectos do exotismo, como vasto tamanho, escala, multiplicidade ou distância, podem ser mais efetivamente expressos com a linguagem. Na prática, ao longo da Idade Média, tanto palavras quanto imagens trabalharam juntas para identificar e definir o exótico tanto dentro quanto fora do mundo cultural do observador.<sup>617</sup>.

O exótico trabalha assim como um “momento de pânico”, um intermediário entre o lá e o cá que denuncia o distante como parte de si, mas também coloca o Nós *como* o Outro. Repetem-se elementos comuns ao horizonte simbólico da latinidade, mas desviando-se os seus significados, ou pareando-os com descrições ou imagens aparentemente contraditórias<sup>618</sup>.

Nesta mesma abrangência da hermenêutica da aparência do Outro, não são apenas os mongóis que podem trocar sua cor e trajes para passar o estranhamento ou aproximação dos latinos, como os “idólatras” podem ser diferenciados do resto do mundo tendo a pele vermelha.

---

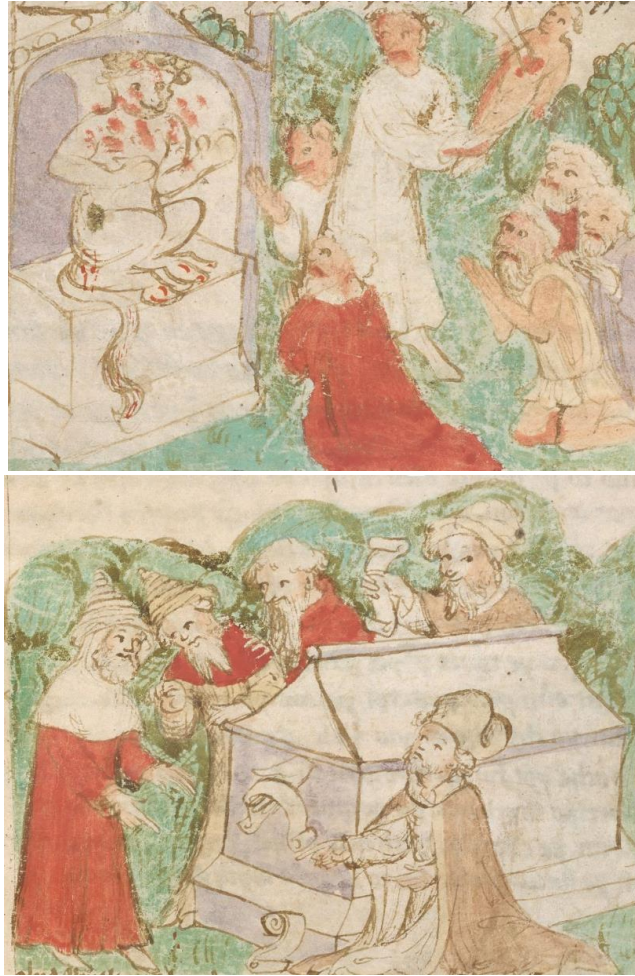
<sup>617</sup> “What distinguishes the exotic within the broader category of ‘Other’ is not immediately obvious. In modern critical literature, exotics, aliens, enemies, foreigners, and monsters are often treated as analogous or closely so; and in contemporary medieval literature, any of these constituencies, however defined, might also exhibit exotic characteristics. This combined situation suggests another way to understand the medieval exotic: as a quality rather than as a limited set of real or imaginary ‘outside’ groups. But if the exotic is a quality, it is one that just as often carried positive connotations as negative ones. In later medieval art and literature, exotic persons or creatures are now fearful and repulsive, now intriguing and desirable. As a particularized brand of alterity, the exotic exuded ambivalence”. STRICKLAND, Debra Higgs. “The Exotic in the Later Middle Ages: Recent Critical Approaches”. In: **Literature Compass**, vol. 5, nº 1, 2007, pp. 58–72, p. 59-60.

<sup>618</sup> Por vezes, mesmo quando não se deseja fazê-lo. Umberto Eco demonstra como Marco Polo tenta descrever o rinoceronte não como um animal “novo” para a enciclopédia de conhecimentos latinos, mas como um unicórnio, causando uma série de comparações estranhas e gerando descrédito. ECO, Umberto, **Kant e o Ornitorrinco**. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 55-57.





Figura 7 - Idolatras "vermelhos" na versão Harley MS 3954, fol. 33r do livro de Mandeville, que não atribui essa cor de pele a eles. No topo, os indianos adorando as serpentes. No meio, uma reprodução (deslocada) da cena que um monge chama os animais de um jardim para dar-lhes de comer, pois acredita serem pessoas reencarnadas. Abaixo, um ídolo de três cabeças (que não existe no texto) com face de cão, demônio (mais vermelho que as pessoas) e boi.



*Figura 8 - Comparação - Idólatras que sacrificam seus filhos pequenos, espirrando sangue em seu ídolo e são Tomás pregando entre os orientais (com o icônico chapéu pontudo dos Orientais). As ilustrações estão em fólhos lado a lado no tomo. BL Harley MS 3954, fols. 35v-36r.*

Notemos como o vermelho aqui se destaca não apenas para a cor da pele dos pagãos, mas também para os trajes dos homens santos – entre cristãos e idólatras. Isto porque o vermelho pode simbolizar em termos positivos caridade, riqueza, sacrifício, realeza (exceto na França) e a Igreja; negativamente, remete ao fogo, sangue, avareza e assassinio (especialmente Caim). De forma mais “neutra”, também simboliza o Juízo Final e o julgamento das almas após a morte<sup>619</sup>. Mas entendo que acima do simbolismo de suas cortes, ele demarca uma diferença fazendo uso de códigos polissêmicos, que permitem ao leitor extrair diferentes significados – inclusive da “aculturação” de Tomás, que usa um chapéu associado aos povos orientais.

---

<sup>619</sup> PETZOLD, Andreas. “The Iconography of Color”. In: HOURIHANE, 2017, pp. 437-452.

Entretanto, o elemento mais marcante é a pele vermelha dos idólatras indianos, que não é retratada no texto de Mandeville. Aqui a associação entre um comportamento “sanguinário” é o destaque: o vermelho não faz parte das roupas dos indianos “comuns”, mas do seu ser. Ao ilustrar os indianos rente aos dois ídolos, que recebem sacrifícios e homenagens, o autor destas ilustrações não está depreciando os orientais de forma autônoma, pelo contrário. Ao evocar o vermelho como sinal de sacrifício idólatra, ele indica que a própria essência das pessoas da cena foi corrompida pelo tanto de sangue que verteram em prol de seus deuses falsos/demônios.

Mas o “travestismo” de papéis não ocorre apenas negativamente, mesmo entre os inimigos clássicos do cristianismo latino. Uma figura comum em algumas obras da latinidade é a do *Outro moralizante* (especialmente o “bom sarraceno”), um “inimigo” justo que representa valores cristãos melhor que os próprios latinos (cf. “Turpin”, “Orlando Furioso”, “Palamedes”)<sup>620</sup>. Mecanismo semelhante pode ser observado em Mandeville<sup>621</sup>, quando o Sultão (provavelmente de Jerusalém pelo capítulo em que está inserido, mas seu domínio ou nome não é identificado no texto) demonstra a imoralidade dos cristãos em seus próprios termos.

Pois vossos clérigos não se preocupam em servir a Deus. Eles deveriam dar exemplo aos leigos de como agir bem, no entanto, o exemplo que dão é de como agir mal. Ademais, nos dias de festa, quando a gente comum deveria ir à igreja para servir a Deus, vai às tabernas e, entregue à gula noite e dia, come e bebe como animais que não sabem quando parar. E, ainda, os cristãos maquinam todo tipo de artimanha para rivalizar uns com os outros e para prejudicar uns aos outros. São tão soberbos que não sabem como se vestir, ora traje longo, ora curto, ora apertado, ora folgado, ora bordado; portanto, andam vestidos de todas as formas possíveis, de couros e outras coisas. Eles deveriam ser simples e humildes, verdadeiros e caridosos como foi Jesus, no qual creem, mas são justamente o contrário, sempre inclinados ao mal. São tão ávidos que, por pouco dinheiro, vendem suas filhas, suas irmãs ou suas próprias esposas

<sup>620</sup> RAMEY, Lynn. **Christian, Saracen, and Genre in Medieval French Literature**. New York: Roulledge, 2001, p. 3-6 e 14-15.

<sup>621</sup> O caso da diferença confessional entre indianos e latinos é explicitamente matizado por Mandeville quando transparece uma crítica velada às modificações da doutrina pelos papas na história do catolicismo romano. Mss Cotton: “And on þeise greces wente oure lord [fol. 37a] whan he bare the cros on his schulder And vnder this grees is a chapel & in þat chapel syngen prestes yndyenes þat is to seye prestes of ynde noght after oure lawe but after here & aH wey þei maken here sacrament of the awtier of breed [supplied by ed.] seyenge PATER NOSTER & opere preyeres þerewith, With the whiche preyeres þei seye the wordes þat the sacrament is made of For þei ne knowe not the Addiciouns þat many popes han made, but þei synge with gode deuocioun”. Tradução livre: “Por esses degraus subiu Nosso Senhor quando levava no ombro a cruz e sob esses degraus há uma capela onde celebraram o sacramento sacerdotes indianos, não segundo nossa religião, mas segundo a deles. Sempre celebram o sacramento do altar com pão dizendo Pater Noster e outras preces, nas quais estão incluídas as palavras da consagração, pois desconhecem as adições que fizeram muitos papas. Todavia, celebram sua missa com muita devoção”. No BnF 2810, a referência está no fol. 161r <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f325.item.zoom> em 23/03/2019.

para a luxúria. Cada um toma a esposa do próximo, não sendo ninguém fiel a ninguém. Violam a lei que Jesus Cristo lhes deu e ensinou para que pudessem se salvar. E foi em razão de seus pecados que perderam esta terra que agora nos pertence e, da mesma forma, foi em razão desses pecados e não só por nossa força que seu Deus a pôs em nossas mãos. Por isso, sabemos seguramente que, quando servirdes bem a Deus, ele vos ajudará, e quando ele estiver convosco, ninguém estará contra vós. Sabemos bem, por nossas profecias, que os cristãos reconquistarão esta terra quando servirem a Deus devotamente. Todavia, enquanto seu modo de vida for tão vil, não teremos nenhum tipo de medo, pois Deus em nada os ajudará<sup>622</sup>.

Aqui vemos como conceito de *exótico* de Strickland se reveste de características positivas que mesmo o Outro seja o Inimigo tradicional do cristianismo latino. O Sultão não só recebe o “cavaleiro-médico” Mandeville como hóspede em alta conta, como também demonstra familiaridade *moral* com os valores que o autor sinaliza como ideais cristãos. Quando o Outro moralizante se apresenta, existem diversas semelhanças do processo chamado de *extimidade* por Homi Bhabha<sup>623</sup>, ou seja, a intimidade do “Nós” se expressando por meio de Outro(s), que se tornam veículo de temores e desejos que são expressáveis apenas através da autoalienação<sup>624</sup>.

---

<sup>622</sup> MSS Cotton: “[fol. 58r] zee cristene men ne recche right noght how vntrewly to serue god; zee scholde zeuen ensample to the lewed peple for to do wel & zee zeuen hem ensample to don euyh. for the comownes vpon festyfull dayes whan þei scholden gon to chirche [fol. 58v] to serue god, þan gon þei to tauernes & ben þere in glotony aþ þe day & aþ nyght & eten & drynken as bestes þat haue no resoun & wite not whan þei haue ynow. And also the cristene men enforcen hem in aþ maneres þat þei mowen for to fighten & for to desceyuen þat on þat other, And þerewithaþ þei ben so proude þat þei knowen not how to ben clothed, now long, now schort, now streyt, now large, now swerded, now daggered & in aþ manere gyses. Þei scholden ben symple meke & trewe & full of almesdede as Ihesu was in whom þei trowe, but þei ben aþ the contrarie & euere enclyned to the euyh & to don euyh. And þei ben so coueytous þat for a lytyh syluer þei sellen here dougħtres, here sustres & here owne wyfes to putten hem to leccherie, And on withdrawetħ the wif of anoħer & non of hem holdetħ feyth to anoħer, but þei defoulen here lawe þat Ihesu crist betook hem to kepe for here saluacioun. And þus for here synnes han þei lost aþ this lond þat wee holden. For for hire synnes here god hatħ taken hem in to oure hondes, noght only be strengħe of oureself, but for here synnes. For wee knowen wel in verry soth þat whan zee seruen god god wil helpe 3ou, And whan he is with 3ou noman may ben a3enst 3ou. And þat knowe we wel be oure prophecyes, þat cristene men schuþ wynnyn a3en this lond out of oure hondes whan þei seruen god more deuoutly. But als longe as þei ben of foul & of vnclene lyvyng as þei ben now wee haue no drede of hem in no kynde, for here god wil not helpen hem in no wise”. No Ms. BnF 2810, fol. 176r-16v, disponível no endereço <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f355.item.zoom> em 23/03/2019.

<sup>623</sup> Que na verdade é um conceito lacaniano relativo ao interpessoal que o teórico se apropria para falar das dinâmicas de hibridização entre as culturas. BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. New York: Routledge, 1994, p. 296.

<sup>624</sup>“This ‘extimacy’, this dual positionality as ‘intimate stranger’, is a disturbing site that has much in common with the postmodern anti-identity term ‘queer’. Both indicate an abjected realm outside but entwined within, the ‘normal,’ the unambiguous, the culturally central (...) The monster exposes the *extimité*, the ‘extimacy’ or ‘intimate alterity’ of identity: its inescapable self-estrangement, the restless presence at its center of everything it abjects in order to materialize and maintain its borders”. COHEN, Jeffrey Jerome, **Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. xiii–xiv e 3



Assim como alguns e *lances* arriscados dos autores se expressam através da opinião alheia, como nos desvios para não incorrer em heresia ainda neste capítulo, a *extimidade* permite ao narrador “falar” aquilo que seria condenável se vindo de sua própria “voz”. Como vimos no capítulo anterior, o relato deve estar vinculado a uma pessoa que atesta que esteve nos locais e observou o que diz ter presenciado, mas este recurso possibilita apartar a responsabilidade das opiniões expressas ao torná-la do Outro.

Entretanto, nem toda representação deslocada do Outro é uma provocação iconológica ou uma forma de “contrabandear” posições controversas. Ocasionalmente, os corpos alheios simplesmente são expressos da maneira possível dentro das explicações disponíveis para a aparelhagem mental dos viajantes e ilustradores. Ocasionalmente, elas são surpreendentemente claras, como quando João de Marignolli afirma que nenhum dos povos monstruosos existem, tratando-se de erros de compreensão, como os ciápodes, que são nada mais que a observação equivocada do hábito dos indianos de andarem nus, segurando um pequeno toldo-sombrinha sobre suas cabeças, e não pessoas com um único e enorme pé<sup>625</sup>.

Outras vezes, a expressão da cor de pele é uma simples confusão do horizonte de *imagens* que autores e ilustradores conseguem expressar, que cruzam elementos das narrativas com as topologias, como esta iluminura de uma cópia alemã das *Viagens* de Mandeville.

---

<sup>625</sup> “Vidi eciam Bononie, quando ibi legebam, ovem, que peperit simile monstrum, scilicet agnum habentem duo capita, septem pedes; non tamen putandum est, esse aliquam speciem bestiarum, sed monstra nature sunt. Sic et deus vult in hominibus suam potenciam demonstrare, ut gracias sibi agamus, quia nos non condidit sic deformes, et timeamus eum. Ego tamen omnium provinciarum Yndorum curiosissimus peragator, sicut sepe plus habui animum curiosum quam virtuosum, volens omnia nosse, si possem, et qui plus dedi operam, ut puto, quam alius, qui legatur vel sciatur, ad investigandum mirabilia mundi et transivi per principiores mundi provincias, maxime, ubi tocius orbis mercatores conveniunt, scilicet in insula dicta Ormes; nunquam potui investigare pro vero tales gentes esse in mundo; ymo ipsi a me petebant, utrum essent. Nec est aliqua nacio talis, nisi ut dixi monstrum, nec illi, qui finguntur uno pede sibi umbram facere, sunt nacio una, sed quia omnes Yndi communiter nudi vadunt, portant in arundine parvum papilionem semper in manu, quem vocant cyatyr, sicut ego habeo Florencie, et extendunt contra solem et pluviam, quando volunt. Istud poete finxerunt pedem”. DOBNER, 1768, p. 112.



*Figura 9 - Eitíopes loiros em Mandeville, Stiftsarchiv St. Gallen (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI fol. 54r.*

Como a citação sobre a Etiópia na página 203 indica, o próprio “cavaleiro-médico” dá margem para isso quando fala que os meninos são loiros quando nascem; mas aqui temos um homem e uma mulher adultos. Muito provavelmente, todas as pessoas que cercavam o ilustrador desta obra não eram loiras; a iluminura indica querer retratar os etíopes “populares” como belos e cultos, provavelmente pela caracterização de Mandeville de que eram cristãos entre povos pagãos ou muçulmanos. Esta expressão dos desejos de uma sociedade usando outra como veículo é um dos principais tópicos de nossa próxima etapa. A sexualidade é um dos aspectos mais controlados de uma sociedade, sendo, portanto, um veículo natural para a comunicação da alteridade.

### **3.5 - Sexualidade**

A importância da sexualidade nas sociedades é demonstrada pela variedade e intensidade da regulação de suas práticas. Como todo elemento disciplinar, as regras que envolvem sexo e afetividade são em grande parte determinantes na formação das identidades coletivas e de medidas protetivas contra influências externas (BARTH, 2000,

p. 34-35). A constante referência ao assunto nos textos indica que há uma forte preocupação por parte dos autores que estes temas sejam incluídos em qualquer relato de viagem, pois eles interiorizam os preceitos, desejos e proibições das coletividades alheias e assinalam a participação e adesão dos compositores dos textos ao sistema de valores da sociedade para qual escrevem.

Mesmo sendo um dos principais tópicos de discursos disciplinares e moralizantes, a descrição dos comportamentos sexuais de comunidades distantes da realidade latina é frequentemente isenta das prescrições do catolicismo ocidental. O afastamento destas regras é ainda adensado por estes visitantes estarem inseridos em um contexto de dominação mongol, tornando o acesso às culturas orientais a muitos destes povos apenas através do idioma e histórias recontadas por um grupo dominante externo.

### **3.6.1 - Sexualidade e Orientalismo**

Em uma obra controversa, mas de grande impacto nas humanidades, Edward Said (1996) defende que o Ocidente possui uma série de visões predeterminadas do Oriente, uma cadeia de significados que chama de *Orientalismo*, termo que também é o título de seu livro. Segundo sua análise, os ocidentais identificam os povos asiáticos como um corpo feminino a ser sexualizado e conquistado (p. 189), considerando esta uma região de libertinagem perigosa (p. 174-175, 196), onde impera a languidez erótica (p. 194), despotismo (p. 46-47, 81), desejos lascivos ilimitados (p. 195, 197), mas também de sodomia (p. 72), devassidão (p. 76), toxicidade feminina (p. 174), prostituição (p. 194) – enfim, um continente de povos tentadores, imorais e corruptores.

O que eles com frequência procuravam – corretamente, acho – era um tipo diferente de sexualidade, talvez mais libertina e menos culpada; mas até mesmo essa busca, se repetida por um número suficiente de pessoas, podia tornar-se (e tornou-se) tão regular e uniforme quanto a própria cultura. Com o tempo, o "sexo oriental" passou a ser uma mercadoria tão comum quanto qualquer outra das que estão à disposição na cultura de massas, com o resultado de que os leitores e os escritores podiam obtê-la, se quisessem, sem terem necessariamente de ir para o Oriente (SAID, 1996, p. 99).

Mas seriam estas expectativas válidas para a Baixa Idade Média latina? Ao lermos o comentário do dominicano Jacopo d'Acqui sobre o livro de Marco Polo, aparentemente sim.

O livro *de Milio* [sic] diz que em alguns lugares do Leste e do Sul todas as mulheres e homens até os IV [nota na margem: XIV] anos andam por todos os lugares nus. E quando a mulher não mais é virgem, coloca um pequeno pano sobre sua barriga. E os homens vestem nada na maioria das vezes, e em algumas vezes poucos [vestem algo].

É dito que na Índia e além sob o sol nenhuma mulher casa-se se for virgem. Mas aquela que tiver [deitado com] mais homens consegue um casamento melhor, porque é dito que ela sabe proporcionar maior prazer. E qualquer um que deitar com ela a presenteia com alguma bugiganga para que tenha prova do fato. E se ela conceber de qualquer um dos anteriormente ditos, [a criança] é trazida a ele, que a toma como esposa e a leva para sua casa com outros que tiverem nascido [dela].

É dito que em outros locais todas as mulheres são tidas em comum como se fossem animais; e qualquer um que assim desejar toma uma [mulher], [podendo] mandá-la embora quando bem desejar. E se um filho ou filha é engendrado, ele fica com a mãe, ignorando quem é seu pai. E [pelo tempo] que alguém tomar uma [mulher] para si, ela faz todos os deveres [de esposa] para o homem e trabalha continuamente. Mas os homens mantêm-se ociosos e entretidos.

Em alguns lugares entre os bárbaros existe este costume: quando um homem toma uma esposa, eles vão até o sacerdote para que a mulher dê oferendas para seus deuses. E depois das oferendas, o sacerdote a guia para seus aposentos, e, assim que o sacerdote se faz sobre ela, a devolve ao marido. Desta forma, acreditam que foram abençoados. E existem muitos sacerdotes em muitos locais, todos ordenados como se fossem paróquias. Mas nenhuma [mulher] exceto virgens são trazidas aos sacerdotes.

Há lugares entre os bárbaros onde existe o seguinte costume. Um homem toma várias esposas, tantas quanto desejar; e cada uma reside separadamente das demais, ainda que todas fiquem no mesmo distrito. E elas são chamadas coletivamente de “esposas do suserano”. Cada uma executa as tarefas de sua residência da melhor maneira possível, e todas trabalham. E elas que mantêm seu marido com todas as coisas, da melhor forma. E aquela que melhor o suprir se torna a mais amada por ele. Alguns dias ele escolhe residir na casa de uma, em outros na casa de outra, e assim ele percorre por todas continuamente, comendo e dormindo lá. E se acaso ele se adoentar, ele permanece na casa em que estava quando adoeceu. E caso este marido morra, a [esposa] mais amada é enterrada viva com ele. Esta mesma considera [ser enterrada viva] um evento de grande felicidade, pois será sua única esposa no além. E eles possuem grandes sepulturas, e estas tumbas são ornamentadas de acordo com a pessoa que nelas jazem<sup>626</sup>.

Ainda que alguns elementos apontados por Said estejam presentes, cabe lembrar que esta passagem do *Imago Mundi* do dominicano toma como exemplo o método de seu

---

<sup>626</sup> Milão, Ambrosiana, MS. D 526, fol. 493r-494r apud tradução para o inglês de MOULE; PELLIOT, 1938, vol. 1, p. 493-494. Uma vez que a edição referida possui pouco mais de duas páginas com interpolação de seus editores, não reproduzirei a versão de Moule e Pelliot aqui, mas ela pode ser encontrada em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/493> em 23/03/2019.



confrade Francesco Pipino<sup>627</sup> ao gerenciar um grande número fontes para sua crônica universal. Já vimos como Pipino era conhecido por sua tradução do relato de Polo para o latim, versão que despontava uma série de exageros, condenações morais e enfoque na diferença entre as práticas culturais dos diversos povos do mundo que inexistiam no original, ressaltando a diversidade da Criação e a grandeza divina (cf. FERRARI, 2014b, p. 85 e 148). Tendo-se em mente o contraste objetivado e o “lugar” de onde o autor opera, a clivagem intencional de uma alteridade radical<sup>628</sup> fica evidente na composição da obra.

Esta operação de diferenciação e choque é especialmente comum em encadernações, compilações e traduções elaboradas em ambientes religiosos (idem, p. 125-150), mas está bem menos presente nos textos advindos das narrativas (através do registro de sua voz ou da escrita “de próprio punho”) dos viajantes, mesmo quando estes pertencem à estrutura da Igreja. Em grande parte, isto se justifica pelo fato de a grande maioria dos relatos de eclesiásticos terem sido escritos na forma de relatos como produtos de relatórios de inteligência. Podemos também incluir neste rol de reinterpretação moralizante as cartas pessoais que os frades trocavam entre si, como o excerto da carta que João de Montecorvino mandou para Bartolomeu de São Concórdio na página 209-210.

Certos elementos se repetem nos relatos, mas são apreendidos com ainda mais intensidade pelas produções literárias que os tomam como base. A partir da metodologia proposta por Kim Phillips (2014, p. 123-146), podemos identificar nos parágrafos de Jacopo cinco *topoi* que perpassam a atenção ocidental à sexualidade oriental: a nudez, o lar poligínico, a disposição sexual feminina, as “mulheres comunais” e o “corno ideal”. Verificando as manifestações destes temas nos livros de viagens, temos acesso às adaptações do real e à forma de diferenciação e expressão que estes europeus se valiam para expressar seus juízos, desejos, preferências e preconceitos nos comportamentos sexuais alheios.

---

<sup>627</sup> ZABBIA, Marino. “La «Cronica Imaginis Mundi» di Iacopo d’Acqui nella cultura storiografica del trecento”. In: **Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino**, vol. 113, fasc. 2, 2015, pp. 281-314, p. 285. Disponível em <http://hdl.handle.net/2318/1527707> em 23/03/20198.

<sup>628</sup> Entendo por “alteridade radical” a representação do Outro de forma binária entre pureza plena ou maldade monolítica com base nos padrões do observador ou escritor, de uma forma ou outra afastando a covalência (e, em grande medida, a humanidade) dos sujeitos observados.

### 3.6.2 – A nudez

Fazendo uma revisão teórico-bibliográfica sobre a nudez na literatura medieval latina, Kim Phillips (2014, p. 125-126) localiza dois principais vieses de interpretação. A primeira proposta verifica que despir-se ou estar despido na cultura cristã (especialmente nas hagiografias) representa abandonar e/ou romper com o mundo material, retornando à pobreza e pureza do Paraíso perdido, demonstrando humildade e falta de vaidade aos olhos da divindade. Entretanto, haveria também uma interpretação “social”<sup>629</sup> da nudez, que a liga à passividade, servilidade, baixeza, barbárie e miséria, sendo frequentemente vinculados às prostitutas, cativos, escravos, insanos e os mortos (MILES, 2006, p. 12).

Além destas possibilidades, a nudez ainda possuía diferentes significados de acordo com o gênero retratado, como Miles nota: “a história de Adão e Eva forneceu ao Ocidente cristão um palimpsesto no qual foram inscritas atitudes em relação a corpos, sexualidade e mulheres” (idem, p. 85). A autora também propõe que hierarquia dos papéis sexuais e a função social do corpo nu estão intimamente conectados na visão latina. Enquanto a nudez feminina evocava pecado, prostituição, morte e sexo; a masculina era atenuada e exaltada, significando mais facilmente valores positivos, como compromisso cristão, heroísmo, corpo atlético e potência erótica admirável (idem, p. 12, 82).

Nos relatos de viagem, a nudez constantemente é destacada. Em Marco Polo ela figura em diversas descrições.

[Nicoveran] (...) Não possuem rei ou leis, e vivem como bestas. E vos digo que andam todos nus, homens e mulheres, e não se cobrem com nada. E são preguiçosos<sup>630</sup>.

[Ceilão] (...) Nesta ilha são todos idólatras, e andam todos nus, apenas cobrindo sua natureza. Não possuem trigo, apenas sésamo e arroz (...). Eles têm diversas pedras preciosas (...) E o rei desta ilha possui um rubi que é mais belo e maior do mundo, (...) do tamanho de uma palma grande, e largo como o braço de um homem<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> Uso esta palavra entre aspas para reproduzir a terminologia da autora (PHILLIPS, K., 2014, p. 126), apesar de discordar da escolha do termo “social”. Identifico na cultura cristã a característica social proeminente da sociedade latina, sendo muito difícil separar claramente sociedade e cristianismo. Entendo que as expressões religiosas são as *media* correntes, uma forma de linguagem que propaga e modifica as ideias, demandas e significações sociais.

<sup>630</sup> “Ilz n’ont nul roy, ne nul seign eur; mais vivent comme beste. Et si vous di qu’ilz von’t tous nuz, et hommes et femmes, que ilz ne se cuevrent de nulle riens du monde. Et sont idles”. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 579.

<sup>631</sup> “Ilz sont ydolatrès et vont tous nuz fors qu’ilz cuevrent leur nature. Ilz n’ont nulz blés, mais ris et susem na (...) Or vous lairay à conter de ces choses, et vous diray la plus precieuse chose qui soit ou monde.

[Coilum] Os mercadores de Manzi, Arábia e Levante vêm para lá com seus navios e suas mercadorias e obtêm grandes lucros (...) Asseguro-lhe que o calor do sol é tão grande que dificilmente será suportado, se você colocar um ovo em um de seus rios, ele será fervido pelo simples calor do sol. (...) Eles são negros, [incluindo] mulheres e crianças, andam nus, com apenas belos panos cobrindo suas naturezas. Nenhuma luxúria têm como pecado. Eles se casam com seus primos-irmãos; além de tomarem as esposas de seus irmãos caso estes morram. Todos os da Índia têm este costume<sup>632</sup>.

Estas passagens revelam algumas características que o veneziano associa à nudez: a ausência de autoridades, de diretrizes religiosas e legais (dado que “leis” também se refere à fé neste contexto), idolatria, tez negra, luxúria e incesto. Notemos também que nenhum destes termos é absoluto; nos locais em que existem reis, os habitantes cobrem seu sexo, e Polo destaca a riqueza da terra e seus soberanos. Mas a associação entre nudez, sexo e pecado (incluindo pecados desassociados à sexualidade, como preguiça) é presente nas três descrições.

Desconectando a sexualidade da nudez, mas estranhando que as mulheres não se envergonhem, Mandeville igualmente atribui ao calor da Índia e da Etiópia o hábito de tomarem banhos nos rios e lagos juntos. Mas esta passagem é antecedida por outra, que desloca uma narrativa retirada do *Relatio* de Odorico<sup>633</sup> sobre a necessidade de os homens protegerem seu pênis e escroto do grande calor, para que estes não arrastem pelo chão.

E depois, lá se acha uma ilha que é chamada Crues. E para lá vão os mercadores de Veneza, Gênova e de outras regiões para comprar mercadorias. Mas há tanto

---

Car sachiez que en ceste isle treuve l'en les rubis, et en nulle autre contrée d du monde ne croissent, fors que en ceste isle. Et si y treuve Yen les saphirs aussi et les scopaces et les amastites et de maintes autres pierres précieuses. Et si a, le roy de ceste isle, un rubis le plus bel et le plus gros qui soit ou monde; et vous diray comment il est fait. Il est long bien une grant paume et bien gros tant comme est gros le bras d'un homme. Il est la plus resplendissans chose du monde à veoir; et n'a nulle tache. Il est vermeil comme feu". Idem, p. 586

<sup>632</sup> “Les marcheans du Manzi et du Levant et d'Arrabe y viennent atoutes leurs nefes et leurs marchandise; et il font m outl grans gaaains. (...) Et sont tuit noirs et femmes et enfans; et vont touz nus, fors qu'il cueuvrent leurs natures de moult beaux draps. Nulle luxure ne tiennent à pechié. Il se marient à leurs cousines germaines; et si prennent la femme de leur frere puis sa mort. Et touz ceux d'Inde ont ceste coustume". Idem, p. 645.

<sup>633</sup> A passagem no *Relatio* de Odorico se refere à Caldéia, que possui características de gênero que são exploradas no próximo capítulo. YULE, 1913, vol. 2, p. 283: “In ea tantus et ita immensus calor est quod pilia et testiculi homini exeunt coram et descendant usque ad dimidium tibiaram. Ideo que gens illius contratae si vivere volent sibi faciunt unam unctionem qua ilia unguunt. Nam aliter homines penitus morerentur, et dum sic sunt uncta in quibusdam sacculis ilia ponunt circumcirca se cingentes” // “Ali o calor é tanto e tão grande que o pênis e os testículos dos homens saem do corpo e descem até a metade das pernas. Por isso, se quiserem viver, as pessoas daquela região fazem um unguento, com o qual as ungem. De outra forma, certamente, todos morreriam. Depois que as unguiram, colocam-nas numa espécie de saco que prendem à sua cintura”. Além da imagem afixada no corpo do texto, há uma iluminura bem explícita sobre os métodos de untar os testículos no manuscrito BnF lat. 2180, fol. 183v, disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f370.item.zoom> em 23/03/2019.

calor naquelas terras, e em especial naquela ilha, que, pela aflição do grande calor, as bolas dos homens ficam pendendo abaixo de seus joelhos, gerando grande desconforto. Mas os homens daquele país sabem de uma maneira de amarrá-las e untam elas com unguentos feitos para segurá-las, senão não conseguiriam viver.

Neste país [Crues] e na Etiópia, assim como em muitos outros países, o povo entra todo nu em rios e águas, homens e mulheres juntos, desde o início do dia até o meio-dia. E eles estão todos na água, salve o rosto, pelo grande calor que existe. E as mulheres não têm vergonha dos homens, e ficam todos juntos lá, lado a lado, até o calor passar<sup>634</sup>.

O ilustrador do tomo Harley, MS 3954 aproveitou o ensejo de Mandeville, que, ao contrário de Odorico, une estas duas cenas pouco pudicas em uma só para colocar homens nus atando seus grandes escrotos e pênis tomando banho de rio ao lado de mulheres nuas – todos “devidamente” brancos e loiros.

---

<sup>634</sup> Cotton, fol. 68r: “And after men fynden þere an Ile þat is clept CRUES & þider comen marchantes of Venyse & Gene [fol. 68v] and of oþer marches for to byen marchandyses. But þere is so grette hete in þo marches & namely in þat Ile, þat for the grette distress of the hete mennes ballokkes hangen doun to here knees for the gret dissolucioun of the body. And men of þat contree þat knowen the manere lat bynde hem vp or ell myghþe þei not lyue & anoynt hem with oynementes made þefore to holde hem vp. In þat contree & in Ethiope & in many oþer contrees the folk lyggen all naked in ryueres & watres, men and wommen to gedre, fro vndurne of the day till it be passed the noon. And þei lyen all in the water saf the visage for the gret hete þat þere is. And the wommen hauen no schame of the men, but lyen all togidre, syde to syde, till the hete be past.”



*Figura 10 - Os homens de Crues precisam atar seus pênis e escrotos para não sentir desconforto, podendo até mesmo morrer, tamanho o calor. Mulheres e homens tomam banho juntos na Índia e na Etiópia para aliviar o calor, e não sentem nenhuma vergonha. Passagem presente em Mandeville e Odorico. Harley MS 3954, fol. 32r.*



*Figura 11 - O calor obriga os homens a untarem e amarrarem seu escroto, para que este não doa e arraste pelo chão. BnF col. fr 2180, fol. 183r (detalhe).*

Curiosamente, os discursos moralizantes também são matizados nos relatos dos frades mendicantes João de Montecorvino, Odorico de Pordenone, e Jordanus sobre Extremo Oriente.

[Odorico sobre Lamori] Ali, o calor é tão intenso que todos, tanto homens quanto mulheres, andam nus, não se cobrindo com nada. Eles zombaram [*truffabamur*] muito de mim, dizendo que Deus criara Adão nu e eu, contra Sua vontade, queria me vestir. Aqui as mulheres são tidas em comum, de maneira que ninguém pode dizer “esta é minha esposa, este é meu esposo” (...). Toda a terra também está em comum; e ninguém pode dizer com verdade, que parte da terra é minha. (...). Nesta mesma ilha, ao Sul, existe um reino chamado Sumatra, onde reside um povo singular, pois homens e mulheres marcam seus rostos com ferro quente. Este povo está sempre em guerra com outros, e vão à batalha nus, vencendo a maior parte dos conflitos<sup>635</sup>.

[O mesmo, sobre Nicoveran] Esta é uma grande ilha (...) onde homens e mulheres têm rostos de cão. Eles são idólatras, tendo um boi como seu falso deus. (...) Todo o povo daquele país, seja homem ou mulher, anda nu, não usam nada a não ser um lenço para cobrir sua vergonha. São fortes e robustos em batalha, saindo para a guerra nus, como sempre andam, usando apenas um escudo que os cobre da cabeça aos pés. E se acontece de capturar alguém na guerra que não rende dinheiro algum como resgate, eles o comem. Mas se eles conseguirem dinheiro com o cativo, o deixarão ir [se forem pagos]. E o rei deste país possui um colar com umas boas trezentas pérolas e um rubi do tamanho de um punho, que usa como usamos nosso rosário<sup>636</sup>.

[Jordanus, sobre o mesmo local] Nesta Índia, quando os homens vão para a guerra ou agem como guardas de seus senhores, eles ficam nus, munidos apenas de um pequeno escudo redondo frágil e insignificante, e armam-se apenas de uma espécie de espada reta e curta; a luta deles realmente parece uma brincadeira de crianças<sup>637</sup>.

---

<sup>635</sup> “In ea autem ita inmensus est calor quod omnes illi [tam] homines quam mulieres vadunt nudi, nullo se cooperientes. Hii de me multum truffabantur qui dicebant Deum Adam fecisse nudum, et ego me malo suo velle vestire volebam. Nam in ista contrata omnes mulieres sunt positæ (...). Tota terra posita est in communi, itaque nuUus cum veritate dicere potest hæc vel ilia pars terræ mea est (...). In hac eadem insula versus meridiem habetur aliud regnum nomine Sumolchra in quo est una generatio gentis singularis signantis se ferro calido parvo bene in duodecim locis in facie. Et hoc faciunt tam homines quam mulieres. Hii semper gerunt bellum cum hiis qui vadunt nudi. in communi. Itaque nemo est qui dicere posset veraciter hsec est uxor mea, hie est maritus meus”. *Relatio*, p. 299-300.

<sup>636</sup> Hæc insula magna est, circuiens bene per duo milia miliarium; in qua homines et mulieres fides caninas habent. Hii unum bovem adorant pro deo suo, propter quod unusquisque unum bovem de auro vel argento semper portat in fronte, in signum quod ille bos est deus eorum. Omnes istius contratae tam homines quam mulieres nudi vadunt, nihil de mundo portantes nisi unam toaleam qua suam verecundiam ipsi tegunt. Hii sunt magni corpore et valde fortes in bello, ad quod dum sic nudi pergunt solum unum scutum portant quod eos cooperit a capite usque ad pedes. Dum sic autem vadunt ad bellum et eos contingat capere aliquem in bello qui pecunia exigit non possit, statim comedunt ipsum. Si vero pecunia exigi possit eum habita pecunia abire permittunt. Rex istius contratae bene tres centas perlas portat ad collum multum magnas, propter quod pro diis suis quotidie trecentas orationes ipse facit”. *Relatio*, p. 304-305.

<sup>637</sup> “In ista India, homines cum ad bellum properant, atque cum dominis custodiam præbent, nudi incedunt, cum clypeo rotundo, fragili, et misero, spatham tenentes in manibus; et recte videtur bellum eorum puerorum ludus”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 45.



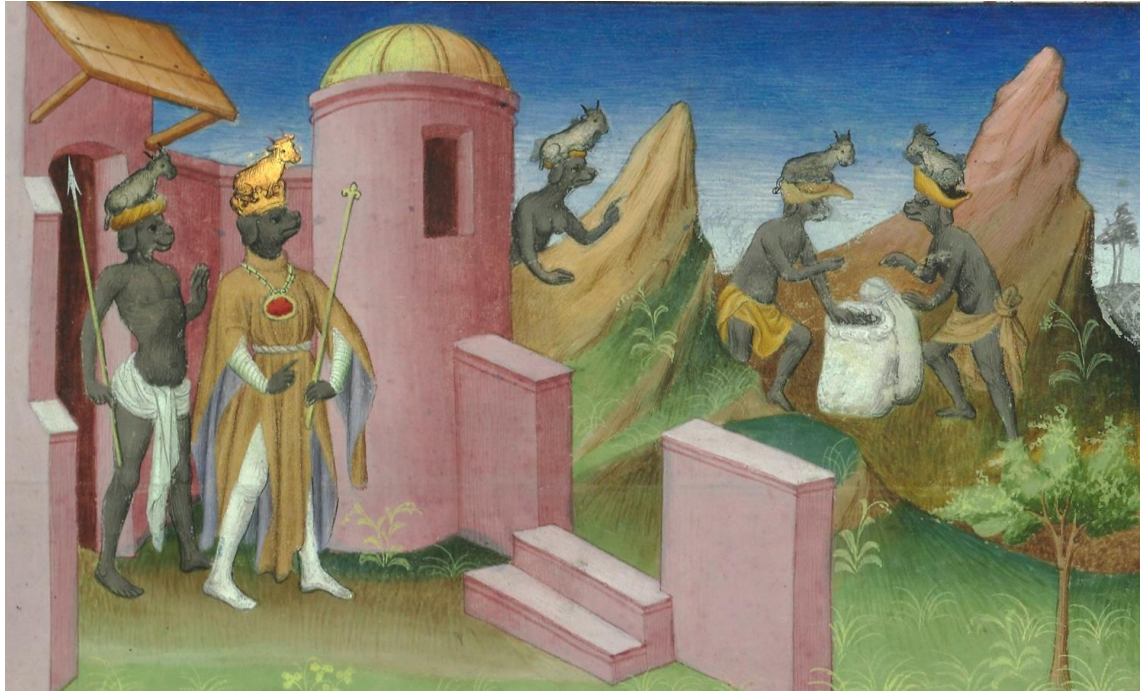


Figura 12 - Cinocéfalos "nus" de Nicoveran no Relatio de Odorico de Pordenone. Paris, BnF fr. 2180, fol 106r.

A primeira característica que se destaca nestas passagens é que a nudez está frequentemente associada ao grande calor da região, o que parcialmente justificando esta prática e, portanto, matizando conotações negativas. Entretanto, ao trazer estas narrativas para um universo representativo mais próximo de seu público, os narradores se valem de comparações e analogias em grande parte deslocadas, como os lamorianos escarnecendo Odorico por não ser como Adão e Eva (mesmo destacando que eles são “idólatras”), o uso do colar de pérolas como rosário, o desemprego que alfaiates e tecelões enfrentariam em um local em que todos andam sem roupas<sup>638</sup>, etc.

Nestas narrativas elaboradas por religiosos, o corpo despido não revela ligações diretas com outros pecados como em Polo, mas o contraste entre riqueza e nudez se mantém. A barbárie de povos ricos é um paradoxo especialmente cativante para o público medieval latino, que são ainda mais sublinhadas em topologias da Antiguidade e da cultura cristã-latina: cinocéfalos, antropofagia, culto aos bois e carência de pão e vinho (alimentos de grande importância alimentar e religiosa para a latinidade).

<sup>638</sup> Uma fórmula usada em Marignolli ao falar dos brâmanes (DOBNER, 1768, p. 105), provavelmente baseado em Marco Polo: “Sachiez que en toute ceste province de Maabarr n’a maistre tailleur ne cousturier de robes pour taillier, ne pour coustre robes; pour ce qu’il vont toujours touz nuz” // “Saibam que em toda esta província de Maabar não se encontra um único mestre alfaiate, nem uma costureira de vestidos, porque todos andam nus”. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 608.

Como vimos em João de Marignolli, estes habitantes também podem representar um trajeto no tempo, com sua nudez remetendo ao Paraíso antes da Queda. É a partir desta ligação que o *Chronicon* narra a criação de Adão e Eva, e o imaginado espacial dá lugar ao cronológico: o Outro de uma terra distante também pode ser habitante de *outro tempo*<sup>639</sup>. Odorico ressalta este valor indiretamente em seu *Relatio*, ao justificar (usando a “voz” alheia) que este é o estado natural da humanidade como criada por Deus. As terras (e parceiros sexuais) possuídas em comum remetem a este passado idílico, onde distinções não eram necessárias<sup>640</sup>.

Entretanto, a ausência do vestuário em algumas instâncias internas pode sinalizar formas de diferenciação sociopolítica. Era difícil aos observadores latinos determinar os marcadores externos de status em um povo “sem utilidade para alfaiates”; este estranhamento à nudez alheia ocorria em um momento que os livros de viagem circulavam em meios especialmente preocupados com as formas de vestir e se portar, como as elites mercantis, nobreza e clero (especialmente entre mendicantes e as altas esferas eclesiásticas)<sup>641</sup>. Cadamosto identifica essa distinção entre “todos os Negros”:

---

<sup>639</sup> Fugiria de nosso atual foco a discussão sobre alteridade e temporalidade, especialmente nos usos da crônica da Idade Média latina destes índices, que pretendo aprofundar em pesquisas futuras. Os interessados no tema podem buscar mais informações em RICOEUR, Paul. **Time and Narrative**, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1985, p. 61-98. RICOEUR, Paul. **Autrement: Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 19-26. HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 61-65 e 83-92. SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 60-94.

<sup>640</sup> Neste sentido, Margaret Miles (2006, p. 12-18) ressalta a diferença entre *naked* e *nude* na língua inglesa. Para a autora, o *naked* remete ao corpo como objeto de prazer e vergonha, assim como a impressão de estar desamparado e indefeso; por sua vez, o *nude* passa a imagem de uma impressão física confiante, apto a associações não-depreciativas, como a redescoberta e aceitação de si. Esta é uma distinção importante, mas de difícil aplicação em um texto de nossa língua. As palavras “nu” e “pelado” possuem algumas conotações semelhantes, mas, uma vez que “pelado” raramente é utilizada para além do escárnio, optei pelo uso apenas de “nu” e “nudez”, procurando diferenciar seus entendimentos de forma dissertativa.

<sup>641</sup> BRUNDAGE, James A. “Sumptuary laws and prostitution in late medieval Italy”. In: **Journal of Medieval History**, vol. 13, nº4, pp. 343-355. KILLERBY, Catherine Kovesi. **Sumptuary Law in Italy 1200-1500**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.102-201. Maria Giuseppina Muzzarelli lembra que mesmo que as leis suntuárias fossem uma forma da elite se diferenciar, em diversas instâncias elas operaram de forma a regular os excessos e evitar o desperdício. MUZZARELLI, Maria Giuseppina. “Reconciling the Privilege of a Few with the Common Good: Sumptuary Laws in Medieval and Early Modern Europe”. In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 39, nº 3, 2009, pp. 597-617. Um bom resumo da historiografia sobre o tema pode ser encontrado em HELLER, Sarah-Grace. “Limiting Yardage and Changes of Clothes Sumptuary Legislation in Thirteenth-Century France, Languedoc and Italy”. In: BURNS, E. Jane (ed.). **Medieval fabrications: dress, textiles, clothwork, and other cultural imaginings**. New York: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 121-136, p. 121-125. A questão da identidade cristã e a posse ou não de roupas é belamente retratada no romance “O Nome da Rosa”, de Umberto Eco.



apenas os chefes possuem vestimentas de algodão, montadas de diversas peças em um grande esforço por conta da falta de técnica.

Do traje, e costumes de todos os Negros: Quasi toda esta gente anda continuamente nua, e todo o seu vestuário consiste em hum couro de cabra, posto em fôrma de bragas, com que se cobrem; porém os Magnates, e aquelles que podem, vestem camisas de panno de algodão, porque naquelles paizes nascem algodoeiros, e as suas mulheres fião o algodão, e fazem pannos da largura de hum palmo, e não sabem fazellos mais largos, por não terem pentes para tecellos, e assim cosem quatro ou sinco daquelles pannos juntos (*Navegações*, p. 28)<sup>642</sup>

Seja na forma de uma rara roupa de algodão ou em rubis reluzentes, o chefe político não se apresenta despido em nenhum dos relatos investigados. Em uma cultura ritualizada e hierarquizada como a dos latinos, localidades onde a autoridade não se diferencia visualmente de seus súditos são paradoxos tratados pelos viajantes simplesmente como territórios sem monarcas ou ordenamento social reconhecido.

A nudez para a guerra é igualmente paradoxal para narradores advindos de um ambiente belicista, onde as principais forças de combate eram compostas de cavalaria e infantaria pesadas possuíam destaque. O mencionado atrelamento à virilidade e potência atlética masculina possuem indicativos positivos em Odorico, mas Jordanus considera ir para a batalha despido uma atitude infantil, chegando a desmoralizar os poucos armamentos dos orientais. No caso sul-atlasiano, Cadamosto aponta que não usam armaduras pelo extremo calor do local, mas não toma explicitamente esta atitude como um ponto positivo ou negativo<sup>643</sup>. Portanto, não há uma demonstração direta nos relatos deste pareamento entre heroísmo másculo e a nudez<sup>644</sup>.

---

<sup>642</sup> “Del vestire e costumi di lutti li Negri: Il vestire di questa gente é che quase tutti vanno nudi continuamente salvoché portnao un cujo di capra messo in forma d'una braga con che si cuopiono le loro vergogne: & ma li signori e quelli che ponno alcuna cosa si vestono camicie di cotonina perche in que paese nascono cotoni: & le sua femmenine li fialo & sanno panni larghi un palmo: & sanno farli piu larghi per no saper far li pettini da tesserli: & cosi cuciono quattro ovver cinque di quelli teli di cotone insieme, quando vogliono far alcun lavoro largo”. *Paesi*, cap. 16. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f45.item.zoom> em 23/03/2019.

<sup>643</sup> “Arme per suo vestire non portano per non averne solo hano e anche per il gran caldo non le potriano portare”. *Paesi*, cap. 18. Passagem <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f46.item.zoom> disponível em 23/03/2019.

<sup>644</sup> Tendo larga experiência como mercenário, o bolonhês Ludovico de Varthema (que é contextualizado na próxima página) considera uma loucura e um desperdício agir desta forma. Quando fazia parte de da guarda uma caravana persa (disfarçado de escravo mameluco) passando entre Damasco e Meca em 1504, teve sua passagem impedida por um bando de “árabes” (*arabi*) nus, a cavalo. Sem chegarem a um consenso quanto ao “pedágio” a ser pago, os membros da caravana atacaram os “árabes”, e os setenta guardas mamelucos

Entretanto, um outro tipo de característica eminentemente masculina desponta especialmente nas narrativas externas aos mendicantes: a nudez sagrada. Lembremos dos “filhos de Adão” no *Chronicon*: andam seminus, mas mantém uma vida santíssima<sup>645</sup>. Como mencionei anteriormente, a topologia sobre os brâmanes é muito presente nas imagens ocidentais da religiosidade oriental, e Marco Polo dedica uma longa descrição de seus hábitos no *Devisement*<sup>646</sup>. Kim Phillips (2014, p. 128) demonstra como Ludovico di Varthema encontra esta ligação entre a santidade e a nudez entre os *gujarati* de Cambay (Khambhat) no noroeste da Índia<sup>647</sup>.

Jean de Mandeville se baseia na carta de Preste João e no *Roman d’Alexandre* em sua própria descrição dos *bragine* (brâmanes), que considera ser toda a população de uma ilha, e não monges advindos de uma linhagem, como João de Marignolli. Mantendo o tom crítico à religiosidade latina presente no diálogo com o sultão que vimos

---

mataram os doze mil (!) cavalarianos nus, perdendo apenas um homem e uma mulher no processo (não está claro se ela era uma guerreira ou uma passageira). BACCHI DELLA LEGA, 1885, p. 21.

<sup>645</sup> “Dicunt incole, maxime religiosi qui stant ad pede montis sine fide sanctissimæ vitæ, quod illuc nunquam ascendit diluvium, ideo est permanens domum ill, sompniantes contra sacram scripturam, & dicta sanctorum; ipsi tamen habent pro se argumenta valde, & dicunt se non descendisse de Caym, nec de Seth, sed de aliis filiis Ade, qui genuit filios alios, & filias, quia tamen est contra sacram scrituram, pertranseo. Nunquam tamen comendut carnes, quia Adam nec alii comenderunt carnes usque post diluvium. Nudi vadunt a lumbis & sursum, & pro certo sunt bonis moris”. DOBNER, 1768, p. 97.

<sup>646</sup> PAUTHIER, 1865, tomo 2, cap. 172: “Cy dist de la province de Lar dont les Abramains sont”, pp. 631-640. A passagem é longa demais para ser reproduzida aqui, e seus elementos mais importantes para a atual análise já são discutidos por meio de outros textos. Ela pode ser acompanhada em <http://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/401> para a versão em inglês de Moule, e <https://archive.org/details/LeLivreDeMarcoPoloPauthierVol2/page/n293> para a versão em franco-italiano de Pauthier, ambos acessos em 23/03/2019

<sup>647</sup> Ludovico di Varthema (c. 1470-1517) foi um ex-mercenário que (sem declarar o motivo) deixou a Europa em no fim de 1502. Em suas viagens, o bolonhês passou pelo Egito, Meca (provavelmente o primeiro não-muçulmano a registrar uma viagem ao local, se fazendo passar por escravo de uma comitiva de peregrinação), costa do Índico na Pen. Arábica, Iêmen e Índia, onde deserta, passando para as trincheiras portuguesas. Sob ordens portuguesas, faz parte do corpo de marinheiros de Francisco de Almeida, capitão luso que fazia ataques à Madagascar como forma de dominar a ilha. Toma outro navio que circunda o Cabo da Boa Esperança, passa pelos Açores e retorna à Europa em 1507. Optei por não incluir sua narrativa no rol das fontes principais desta investigação por estar alguns anos além do recorte cronológico escolhido, mas faço uso de algumas de suas referências para demonstrar as mudanças do pensamento latino no fim da Idade Média e início da Moderna, apontando as mudanças das expectativas e representações entre nossas obras mais antigas para o colonialismo moderno. Seu *Itinerario di Ludovico de Varthema Bolognese nello Egipto, nella Suria, nella Arabia deserta et felice, nella Persia, nella India et nella Ethiopia. La fede, el vivere et costumi de tutte le prefate provincie*, publicado em 1510 (S.L), pode ser encontrado em sua edição original em <https://books.google.com.br/books?id=MO5ITPRen3oC> em 23/03/2019. Entretanto, este tomo faz parte dos primeiros livros impressos, um grupo de difícil identificação e referência, não contendo dados de impressão, edição, numeração de páginas e sequer capítulos claramente identificáveis. Uma transcrição deste tomo, que, até onde acompanhei por trinta páginas, é fiel à edição original foi elaborada em: Lodovico de Varthema; BACCHI DELLA LEGA, Alberto (ed.). **Itinerario de Lodovico de Varthema**. Bologna: Presso Gaetano Romagnoli, 1885. Disponível em <https://archive.org/details/itinerario00vartuoft/page/n11> em 23/03/2019. Para auxiliar na identificação das passagens, irei fazer referência a esta edição quando citar o relato do bolonhês.

anteriormente, o cavaleiro descreve sua terra paradisíaca não pelo clima ou alinhamento climático, mas pela fé de seu povo.

Essa ilha é chamada de Ilha de Bragman, e outros chamam-na de Terra da Fé. Está atravessada por um rio chamado Thebe. Em geral, todos os habitantes dessa ilha e das terras próximas são mais honrados e mais justos que em qualquer outra parte. Nessa ilha, não há ladrões nem assassinos nem prostitutas nem mendigos nem vigaristas, e nunca alguém foi morto ali. São muito castos, levam uma vida como a dos religiosos e jejuam todos os dias. E porque são tão probos, tão justos e tão cheios de boas virtudes, no seu país não há temporais, tormentas, danos, pestes, guerra, fome nem alguma outra tribulação, como temos sofrido nós em razão de nossos pecados. Assim, pois, parece claro que Deus os ama e se satisfaz de suas crenças em razão de suas boas obras. Creem em Deus, que criou todas as coisas, o qual adoram. Desprezam os bens terrenos e são tão honestos e tão temperados e sóbrios no comer e beber que sua vida é longa. A maioria deles não morre de enfermidade, apenas de velhice, quando as forças vitais os abandonam.

Aconteceu, em tempos do rei Alexandre, quando esse rei mandou espreitar os homens daquela ilha com o objetivo de conquistá-la, de estes enviarem mensageiros ao rei com cartas que diziam assim.

“O que pode satisfazer um homem para o qual o mundo inteiro é insuficiente? Entre nós não encontrarás motivo pelo que guerrear, pois não temos riquezas tampouco a ansiamos, e todos os bens de nosso país são comuns a todos. O alimento que sustenta nosso corpo é nossa riqueza e, em vez de tesouros de ouro e prata, fazemos nosso tesouro com a concórdia, a paz e o amor mútuos. E como atavio dos nossos corpos, usamos um simples trapo para cobrir nossa carcaça. Nossas mulheres não se arrumam para agradar, pois cometem grande desatino as que se empenham em arrumar-se para fazer o seu corpo parecer mais belo do que Deus o fez, pois não se deve desejar mais beleza do que aquela que Deus concedeu a cada um ao nascer. A terra abastece-nos de duas coisas: nosso sustento, que procede da terra em que vivemos, e nossa sepultura, depois da morte. Temos vivido em paz perpétua até aqui, da qual vós quereis nos privar. Também temos um rei, não para fazer justiça, dado que não se encontram malfeitores entre nós, mas para manter a nobreza e para nos ensinar a sermos obedientes. A justiça não é tão necessária entre nós, pois não fazemos a ninguém o que não queremos que outros nos façam. De modo que nem justiça nem vingança é feita entre nós, e vós não podereis tirar-nos senão a grande paz que sempre reinou entre nós”.

Quando o rei Alexandre leu essas cartas, pensou que cometeria um grave pecado se os perturbasse. Assim, fez-lhes saber que não deveriam temê-lo e que deveriam manter seus bons costumes e a paz, tal como haviam feito até aquele momento<sup>648</sup>.

---

<sup>648</sup> Veja a imagem 6 no apêndice para uma representação pictórica da cena no BnF Fr 2180. Cotton, fol. 123r: “And men clepen þat yle the yle of BRAGMAN, And somme men clepen it the lond of feyth. [fol. 123v] And þorgh þat lond renneth a gret ryuere þat is clept THEBE. And in generall all the men of þo yles & of all the marches þereabouten ben more trewe þan in ony othere contrees þereabouten & more righ̄tfull þan oþere in all thinges. In þat yle is no thef ne mordrere ne comoun womman ne pore beggere ne neuere was man slayn in þat contree. And þei ben so chast & leden so gode lif as þat þei weren religious men, And þei fasten all dayes. And because þei ben so trewe & so righ̄tfull & so full of all gode condiciouns þei weren neuere greued with tempestes ne with thonder ne with leyt ne with hayl ne with pestylence ne with werre ne with hunger ne with non oþer tribulacioun, as wee ben many tymes amonges vs for oure synnes. Wherefore it semeth wel þat god loueth hem & is plesed with hire creance for hire gode dedes. Þei beleven wel in god þat made all thinges & him þei worschpen. And þei preysen non erthely ricchess, And so þei ben all righ̄tfull And þei lyuen full ordynatly & so sobrely in mete & drynk, þat þei lyuen righ̄t longe. And the most part of hem dyen withouten sykness whan nature fayleth hem for elde. And it befell in kyng ALISANDRES tyme þat he purposed him to conquere þat yle & to maken hem to holden of him. And whan

Ainda que a nudez propriamente dita não se manifeste para além do “simples pano” com os quais os brâmanes se cobrem este excerto demonstra como criações derivadas dos relatos presenciais são utilizadas pelas viagens fictícias para inserirem seus *lances* através de seu conteúdo e da topologia: além da terra em comum e o um poder monárquico relativo, remetem aos aspectos positivos da Criação antes da expulsão do Paraíso Terrestre, como a paz, falta de vaidade e vergonha – esta última o marcador maior do Primeiro Pecado. Notemos também que a narrativa possui um desbalanço de gênero notável; as mulheres só surgem na narrativa ao caracterizar este lugar como honrado e justo ao não ter prostitutas e suas esposas não desejarem enfeitar seus corpos de forma a não tentar os homens para além de sua beleza natural<sup>649</sup>. Estas duas características – desbalanço de gênero relacionado à idealização utópica do governo – aparecem constantemente em Mandeville, como o próximo capítulo trata.

A única menção de nudez feminina de caráter religioso em uma obra derivada de uma viagem de um latino não surge descrevendo religiosas, ou com a admiração e comparação com os valores cristãos vistos entre os brâmanes, mas como uma demonstração de descontrole e idolatria (e mesmo sensualidade) nos ritos fúnebres indianos descritos por Niccolò de Conti<sup>650</sup>.

---

pei of the contre herden it þei senten Messangeres to him with lettres þat seyden thus: What may ben ynow to þat man to whom all the world is insuffisant? Pou schalt fynde no thing in vs þat may cause þe to werren azenst vs. For wee haue no ricchess ne none wee coueyten, And all the godes of oure contree ben in comoun. Oure mete þat wee susteyne with all oure bodyes is oure ricchess, And in [folio 124r] stede of tresour of gold & syluer wee maken oure tresoure of accord & pees & for to loue euery man oþer. And for to apparaylle with oure bodyes wee vsen a sely lityll clout for to wrappen in oure careynes. Oure wyfes ne ben not arrayed for to make no man plesance, but only counable array for to eschewe folye. Whan men peynen hem to arraye the body for to make it semen fayrere þan god made it, þei don gret synne, For man schold not devise ne Aske gretter beautee þan god hath ordeyned man to ben at his birtþe. The ertþe mynystreth to vs .ij. thinges: Oure liflode þat cometh of the ertþe þat wee lyue by & oure sepulture after oure detþ. Wee haue ben in perpetueþ pees tiþ now þat þou come to disherite vs. And also wee haue a kyng nougþt only for to do Iustice to euery man, for he schall fynde no forfete among vs, but for to kepe nobless & for to schewe þat wee ben obeyssant wee haue a kyng. For Iustice ne hath not among vs no place, for wee don to noman oþer wise þan wee desiren þat men don to vs, so þat rightwisness ne vengeance han nougþt to don amonges vs; so þat no thing þou may take fro vs but oure gode pes þat all weys hath dured among vs. And whan kyng ALISANDRE had rad þeise lettres he thoughte þat he scholde do gret synne for to trouble hem And þanne he sente hem surteez þat þei scholde not ben aferd of him & þat þei scholde kepen hire gode maneres & hire gode pees as þei hadden vsed before of custom & so he let hem allone”.

<sup>649</sup> Arrumar-se de forma a “enganar os homens” era uma acusação frequente contra as prostitutas, bem como um traço depreciativo que associava as mulheres à prostituição. Um uma análise com maior profundidade sobre estes aspectos pode ser encontrada na primeira parte do próximo capítulo.

<sup>650</sup> Conti foi um mercador veneziano que passou vinte e cinco anos entre os muçulmanos da Índia, passando por Malabar, China e Pérsia. O mercador se converteu ao islamismo para gozar de maior liberdade entre a

Quando ocorre um funeral (e ocorrem muitos destes), as mulheres ficam nuas até a altura do umbigo, batendo em seus seios e peitos, exclamando "Oh! Oh!". Uma recita uma canção fúnebre, saudando o morto, e outras respondem em determinados pontos, batendo em seus peitos no mesmo ritmo<sup>651</sup>.

As fontes indicam que o corpo humano (especialmente o feminino) é naturalmente sexual. Tal interpretação não pode ser unicamente atribuída ao cristianismo, pois a característica mais frequente atrelada à nudez é a barbárie. Estar desnudo não significa automaticamente uma ausência de governo ou religiosidade cristã, mas indica não-adesão a princípios ocidentais, realçados pelo pareamento com outros tabus da ética latina: incesto, idolatria, ausência de alimentos sagrados (pão e vinho – que também dependem de técnicas agrárias, portanto, da “civilidade”) e antropofagia.

Ela pode ainda atuar como um mecanismo de negação: a nudez não representa automaticamente uma característica negativa, mas uma métrica baseada no contraste entre natureza e sociedade. Os povos que andam nus em ambientes muito quentes e desprovidos de recursos tendem a não sofrer comentários negativos nos relatos, pois a pobreza material é comparável a ignorância dos pagãos. Entretanto, quando o corpo nu é exibido em terras de grande riqueza (natural ou monetária), ele se torna objeto de censura, pois representa o desperdício ativo de recursos – prática abominável em um Ocidente que convivia a fome, peste e pobreza do fim da Idade Média. Portanto, o foco sobre a nudez não recai unicamente sobre seu aspecto pecaminoso, mas sobre os modelos político-

---

sociedade indiana, mas, após perder seus filhos e a esposa (todos indianos), resolve retornar à Veneza. Menos de um ano depois de retornar (em 1445), Conti foi acusado de apostasia, e, para ser reintegrado à *societas christiana*, recebeu como pena contar sua história para o escriba do papa Eugênio IV, Poggio Bracciolini. O escriba incluiu o relato do mercador veneziano em seu *De varietate Fortunæ* (no livro IV). Por se tratar de um relato em terceira pessoa, escrito por outra parte, não possui presunção narrativa, e ser focado nas descrições tópicas, optei por excluir este excerto do corpo de textos com prioridade a ser analisado, ainda que ocasionalmente o cite para contextualizar alguma ideia ou fato que só se encontra neste volume. Poggii Bracciolini; RHODIGINO, Joanne Oliva (ed.). **Poggii Bracciolini Florentini Historiæ de varietate fortunæ libri quatuor**. Paris: Antonii Urbani Coustelier, 1723. O relato foi posteriormente publicado na famosa coletânea de Ramusio no século XVI (veja mais sobre esta obra adiante), e uma tradução para o inglês da versão latina original pode ser encontrado em MAJOR, Richard Henry. **India in the fifteenth century: being a collection of narratives of voyages to India**. London: Hakluyt Society, 1857. Disponível no endereço <https://archive.org/details/indiainfifteenth00majo/page/n155> em 23/03/2019.

<sup>651</sup> “Quæ mortos deflent (plurimæ enim sunt) circa funus adstant mulieres, umbilico tenus nudæ, mammasque & pectus percuntium, heu! he! lamentantes. Una cantu mortui laudes recitat, cui & cæteræ narratis locis, ac percusso pectore correspondente” In many cases the dead are mourned for by women, who stand round the body, naked to the waist, and beat their breasts, exclaiming, “Alas! alas!” One recites in a song the praises of the dead, to which the others answer at certain places, heating their breasts the while”. MAJOR, 1857, p. 25.

sociais da latinidade interiorizados pelos narradores e pela moralidade decorrente da negação de uma terra fértil e rica (entendida frequentemente como dádiva divina).

Finalmente, enquanto a nudez masculina é polissêmica, podendo significar sexualidade irrestrita, barbárie, potência viril, santidade, bravura na guerra e contenção, contendo componentes negativos e positivos; seu contraponto feminino é unicamente ligado à disponibilidade sexual, e, portanto, ao pecado. Estas narrativas são majoradas pela ética cristã de culpabilizar as mulheres pelos pecados, especialmente os carnavais (MILES, 2006). Mesmo quando a sensualidade reside nas formas de descrição do observador, como o caso de Conti, a nudez feminina atíça a lascívia da recepção ao mesmo tempo em que indica o absurdo (se não perigo) de mulheres estarem diretamente envolvidas em cerimônias religiosas. Entretanto, a necessidade de contenção sexual das mulheres pode ser mais bem apreciada ao nos focarmos nas diferenças de abordagem à promiscuidade de acordo com o gênero das relações poligâmicas<sup>652</sup>.

### 3.6.3 – O lar poligínico

Um dos traços que mais aparece nas descrições latinas da vida privada dos mongóis e dos africanos sul-atlânticos é a poliginia. Mercadores e religiosos apontam como os senhores deste povo possuíam casas com várias esposas, e, especialmente, como todas aceitavam esta convivência, como João de Pian Carpine detalha.

Entre os filhos das concubinas e das esposas não há diferença, o pai dá a cada um deles o que quiser, e, se [o pai] é um duque, e se o dito filho é filho de uma concubina, o filho é tão reconhecido quanto se fosse de uma esposa. Quando um tártaro tem muitas esposas, cada uma delas tem sua própria morada e família; ele bebe, come e dorme com uma num dia e com outra no outro. Contudo, uma é mais importante do que as outras, e com ela convive com mais frequência do que com as demais. E, mesmo sendo muitas, dificilmente há contendas entre elas<sup>653</sup>.

---

<sup>652</sup> Lembrando que poligamia é uma relação composta por vários parceiros, sem especificar os gêneros dos envolvidos. Mais específicos são os termos “poliginia”, que aponta uma relação de uma pessoa com várias mulheres, e “poliandra”, onde uma pessoa se relaciona com diversos homens. ZONABEND, Françoise. “Da família: Olhar etnológico sobre o parentesco e a família”. In: BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALLEN, Martine; ZONABEND, Françoise (org.). **História da Família, vol. I: Mundos Longínquos**. Lisboa: Terramar, 1996, pp. 13-66.

<sup>653</sup> “Inter filium concubinæ et uxoris nulla est differentia, sed dat pater unicuique eorum quod vult, et si est de genere ducum, ita est dux filius concubinæ sicut est filius uxoris legitimæ. Et cum usus Tartarus habet

Alguns viajantes condenaram esta prática (e a pouca contenção sexual mongol em geral), como Simon de Saint-Quentin (PHILLIPS, K., 2014, p. 134), e Ricoldo de Montecroce<sup>654</sup>. Entretanto, o primeiro é uma inserção na obra de Vicente de Beauvais, conhecido por inserir conteúdo moralista nas informações que reproduz, e o segundo é um manual de pregação para mendicantes, que constantemente admoesta os religiosos a se acautelarem dos pecados dos povos a serem visitados e suas tentações. Em sua maioria, os viajantes latinos tendiam a reagir à poliginia com neutralidade, se não com admiração aberta. Marco Polo expressa aprovação ao costume em Erguiul, comentando que esta seria uma forma de mesmo as mulheres de baixa estirpe conseguirem casar-se com um grande senhor e garantir um bom dote para sua família, desde que tenham grande beleza.

As mulheres não possuem nenhum pelo, somente uma faixa de cabelos no topo da cabeça, e são muito brancas e belas de todas as formas. [Os homens da região] se deleitam muito com a luxúria, deitando-se com várias mulheres, e elas igualmente, pois sua lei assim permite e não os atrapalha. E mesmo uma mulher de baixa linhagem, mas que seja bela, pode casar-se com os mais poderosos do país. E ainda garantem ao seus pais uma grande quantia de ouro, de acordo com o acordo feito [com o noivo para o casamento]<sup>655</sup>.

Se a riqueza e a liberdade religiosa são formas de conseguir diversas esposas, a ligação entre poliginia e poder fica ainda mais aparente na versão de Ramusio<sup>656</sup> da

---

multas uxores, unaquæque per suam stationem et suam familiam habet; et cum una bibit et comedit et dormit in una dia, et altera die cum alia: una tamen ex ipsis major inter alias est, et frequentius cum illa quam cum aliis commoratur; et cum tam multæ sint, inter tamen de facili non contendunt”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 641-642.

<sup>654</sup> LAURENT, Johann Christian Moritz. **Peregrinatores medii ævi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1864, p. 116. Passagem disponível em <https://archive.org/details/peregrinatoresm00brocgoog/page/n131> em 23/03/2019.

<sup>655</sup> “Les famés n’ont point de poil nulle, se non les cheveux de la teste; et sont moult belles et blanches de toutes façons. Il se délitent moult en luxure et prennent famés assez; car leur loy ne leur usage ne le leur deffent pas. Et s’il y a aucune famé qui soit de vil lignage, puis quelle soit belle, si l’espousent les plus grans du pais. Et encore donnent au pere et à la mere de la garce de l’or à grant planté, si comme il se seront acorde”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 205.

<sup>656</sup> Giovanni Battista Ramusio (1485-1557) foi um embaixador, viajante, cartógrafo e comerciante do Treviso (na época, uma possessão de Veneza). Atuou defendendo os interesses da *Serenissima* no Reino da França por muitos anos, onde desenvolveu interesse por relatos de viagens. Conhecedor de diversos idiomas e dispondo de contatos em várias cortes, teve acesso a arquivos e depoimentos que possibilitaram a escrita de seu *Navigazioni et Viaggi* (“Navegações e Viagens”) em três volumes entre 1550-1556, uma coletânea com diversos relatos, como Marco Polo, Magalhães, Niccolò Da Conti, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, Giosafat Barbaro, incluindo o *Della descrizione dell’Africa et delle cose notabili che ivi sono*, a primeira compilação de informações testemunhais voltadas à África que se tem notícia. Por conta de seus contatos e acesso, a obra de Ramusio nos dá acesso a versões e mesmo relatos completos que se perderam – ainda que o trevisano seja conhecido por alterar algumas partes dos textos que compilou. O *Navigazioni et Viaggi*



narrativa de Polo. Unindo diversos aspectos já vistos sobre o pensamento latino, esta passagem nos descreve o harém do Grande Khan e os arranjos com os pais das jovens selecionadas.

É verdade que, a cada três dias e três noites, seis dessas garotas são enviadas para esperar por seu senhor quando ele se retira para descansar e quando ele acorda, tanto em seu quarto quanto em sua cama, para todas suas necessidades, e o Grande Khan faz com elas o que lhe apetece. E, ao fim destes três dias e três noites, as levas de seis garotas são trocadas para iniciar um novo turno. É verdade que, enquanto uma fica na câmara do imperador, as outras ficam em um quarto adjacente, atendendo seus pedidos extraordinários, como bebida, comida e outras coisas, e as jovens que ficam na câmara do senhor fazem os pedidos para que as que ficam fora possam prepará-los, e assim elas o fazem imediatamente. E assim o senhor é atendido por ninguém, a não ser estas jovens. E as outras garotas que foram avaliadas com menos quilates [sic] ficam com as outras mulheres no palácio do imperador, e elas são ensinadas a costurar, fabricar luvas e outros trabalhos refinados. E quando um de seus cavaleiros está procurando uma esposa, o Grande Khan dá a ele uma destas garotas e um grande dote, e assim ele arranja maridos em boa posição para todas elas.

E podem dizer: “os homens destas províncias não se zangam que o Grande Khan toma suas filhas deles”? Certamente não. Pelo contrário, eles consideram isso um grande favor e honra, e ficam muito gratos terem belas filhas que ele se digna a aceitar, porque, dizem, “Se minha filha nasceu sob um bom planeta e com boa fortuna, o imperador será capaz de satisfazê-la melhor, e vai arranjar um bom casamento para ela, o que eu não conseguiria fazer satisfatoriamente”. E se a filha não se comporta, ou se tem má fortuna, então o pai diz “isso ocorreu porque o planeta dela não era bom<sup>657</sup>”.

---

também se destaca por ser a primeira edição impressa de uma coletânea relatos de viagens. Para mais informações sobre esta obra, veja BARNES, Gerome Randall. **Giovanni Battista Ramusio And The History Of Discoveries: An Analysis Of Ramusio's Commentary, Cartography, and Imagery in Delle Navigazioni et Viaggi**. Tese de doutorado defendida pela University of Texas, 2017. Disponível em <https://rc.library.uta.edu/uta-ir/handle/10106/562> em 23/03/2019.

<sup>657</sup> “It is true that every three days and three nights six of these girls are sent to wait on the lord when he goes to rest & when he gets up, both in the room and in the bed and for all that he needs; and the great Kaan does with them what he pleases. And at the end of these three days and of three nights come the second six girls in exchange for these, and those depart. And so it goes all the year that every three days and three nights they are changed from six to six girls until the number of those hundred is completed, then they begin again another turn. It is true that while one party remains in the chamber of the lord's, the others stay in another room near there so that if the lord has need of anything extraordinary, as drink and food and other things, the girls who are in the lord's chamber order those in the other room what they must prepare, and they prepare it immediately. And so the lord is not waited upon by other persons but by the girls. And the other girls who were valued at less carats stay with the other women of the lord in the palace, and they teach them to sew and to cut out gloves and to do other genteel work. And when any gentleman is looking for wives, the great Kaan gives him one of them with a very great dowry, and in this way he finds them all husbands of good position.

“And it could be said, Are not the men of the said province annoyed that the great Kaan takes away their daughters from them? Certainly not. Rather they think it a great favour and honour, and are very glad that they have pretty daughters which he deigns to accept, because they say, If my daughter is born under a good planet and with good fortune, the lord will be able to satisfy her better and will marry her into a good position, which thing I should not have been able to do with satisfaction. And if the daughter does not behave well or has bad fortune, then the father says, this has happened to her because her planet was not good”. MOULE; PELLIOT, 1938, vol. 1, p. 206.



Essa passagem demonstra diversos valores e desejos latinos envolvendo a situação das concubinas: a preocupação com a honra da filha por parte de seus pais e seu desejo por um “bom casamento”, a disponibilidade sexual com uma enorme rotatividade, a mencionada capacidade do líder escolher quem fará sexo (e, no caso, casar) com quem, o desejo de dividir a intimidade com mulheres ao mesmo tempo (e como efetivar esta participação conjunta) e o que gera a boa predisposição para um matrimônio auspicioso. Assim como outras obras analisadas, o ponto de vista parte quase que exclusivamente de uma visão masculina da situação; não sabemos sobre vontades das jovens nestes arranjos, apenas das intenções dos pais, khan e seus cavaleiros, em uma dinâmica que demonstra o poder e a riqueza de um homem que literalmente pode se dar ao luxo deste tipo de influência sobre os corpos e vidas alheias.

Situação semelhante pode ser encontrada em Odorico, quando comenta sobre os numerosos filhos do rei de Champa.

Este é um reino muito grande e muito rico, com fartura de todas as coisas e pessoas. O rei do país, dizia-se quando eu estava lá, tinha uns bons duzentos filhos; porque ele tem muitas esposas e outras mulheres que ele mantém. Este rei tem nove mil elefantes domesticados (...). E nesse país há uma coisa que é realmente maravilhosa. Tão grande é a variedade de peixes que visita aquele país e em tão grande número que, no momento de sua chegada, o mar parece consistir em nada mais que peixes. E quando eles chegam perto da praia eles saltam para a praia, e então o povo vem e simplesmente os coletam. (...) E quando você pergunta ao povo daquele país como isso pode ser possível, eles lhe dizem em resposta que os peixes vêm e agem dessa maneira para homenagear seu imperador<sup>658</sup>.

Dado que a o casamento mutuamente exclusivo era um dos valores mais importantes do cristianismo<sup>659</sup>, como poderia ser justificável que os narradores – especialmente um religioso, como neste caso – se referenciem à poligínia de maneira

---

<sup>658</sup> “Nam in ipsa est copia magna omnium victualium, et bonorum. Rex contractæ illius ut dicebatur quando ibi fui inter filios et filias ducentos bene habebat; cum multas habeat uxores aliasque mulieres quas ipse tenet. Hie rex xiiii milia elephantum domesticorum habet. (...) In ista eadem contrata unum mirabile quid reperitur. Nam unaquæque generatio piscium qui sunt in mari, ad hanc contratam in tanta venit quantitate quod dum sic veniunt nichil aliud videtur in mari nisi pisces. Hii autem cum prope ripam sint se projiciunt super illam. Cum sic autem sunt in ripa veniunt homines et tot de ipsis habent et accipiunt et quod ipsi volunt. Hii autem pisces duobus vel tribus diebus manent super ripam. Deinde venit alia generatio piscis faciens hoc idem sicut prima. Sic etiam de aliis singulisque usque ad ultimam ordinate procedunt, quod tantum semel faciunt in anno. Cum de isto quaeritur ab illis de ista contrata quare sic fiat, ipsi respondent et dicunt: Quod hoc faciunt isti pisces qui isto modo veniunt suum imperatorem revereri.” *Relatio*, cap. 23.

<sup>659</sup> Veja FOSSIER, Robert. “A ‘Era Feudal’ (século XI a XIII)”, e BRESCH, Henri. “A Europa das cidades e dos campos (séculos XIII a XV)”. In: BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALIN, Martine; ZONABEND, Françoise (dir.). **História da Família, vol. 2: Tempos Medievais: Ocidente, Oriente**. Lisboa: Terramar, 1997, pp. 89-138.

positiva? Odorico aponta um fator relevante ao narrar a maravilha dos peixes que se deixam colher logo após expor os inúmeros filhos e esposas do imperador, pois demonstra que “Deus dará” sustento não apenas ao grande número de filhos do rei, como também ao seu povo, como se os peixes favorecessem quem obedecer o mandamento divino de “crescer e se multiplicar”. Ao demonstrar a riqueza do monarca, e em seguida falar de suas esposas e prole, o franciscano parecia a prosperidade financeira e reprodutiva (se não sexual).

Polo indicou de maneira muito direta que as leis (direito e religião) dos orientais “não os atrapalham”, os permitindo satisfazer seus desejos plenamente. Este veneziano e Conti retomam este aspecto, ressaltando como homens que podem manter várias mulheres o fazem, sem inserir nenhuma condenação em seus relatos.

[Polo] Saiba que, neste reino [de Champa], nenhuma mulher pode se casar caso o rei não a veja antes. Se lhe apetecer, ele a toma como esposa; caso não, permite o casamento e lhe paga o dote. (...) E saiba que no ano de 1285, quando o senhor Marco Polo esteve lá, o rei tinha 326 filhos, entre homens e mulheres, e, dentre estes, mais de 150 podiam portar armas<sup>660</sup>.

[Conti] Nesta cidade [Bizenegalia], estima-se que haja noventa mil homens capazes de portar armas. Os habitantes desta região se casam com tantas esposas quiserem, e elas são queimadas com seus maridos mortos. Seu rei é mais poderoso que todos os outros reis. Ele tomou para si doze mil esposas, das quais quatro mil o seguem a pé aonde quer que vá, e são empregadas unicamente a serviço da cozinha<sup>661</sup>.

Polo destaca a autoridade sexual do senhor sobre seus subordinados; mas uma interpretação de tirania de sua parte é matizada pelo viajante pela iniciativa do governante de pagar o dote daquelas que não toma como esposa. Já Conti demonstra que as vantagens da poliginia não se resumem ao acesso sexual, pois o rei se vale também de suas múltiplas atendentes-esposas para lhe servir nas atividades atreladas ao gênero feminino,

---

<sup>660</sup> “Sachiez que en ce regne nulle femme ne se puet marier se li roys ne l’a veue devant; et se elle lui plaist, il la prent à femme; et se elle ne lui plaist, il lui donne du sien, tant que elle se puisse marier. Et sachiez que en l’an mil .ii. cens .iiii.xx. (deux cens qua tre vingt) ans de Crist, fut messire Marc Pol en ceste contrée; et à celluy temps avoit li roys .iii. cens .xxvi. enfans que masles, que femelles. Et em y avoit bien cent et .i. qui povoient porter armes”. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 552-555.

<sup>661</sup> “In ea censentur hominum, qui arma ferre possunt, millia nonaginta. Capiunt ejus oræ incolæ quot uxores libet, & hæ cum viris comburuntur. Rex eorum longe alios antecellit: hic ad duodecim millia uxorum capit, quarum quatuor millia pedibus Regem, quoeumque ierit, sequuntur, coquinæ ejus ministerio intenta”. Poggii Bracciolini; RHODIGINO, Joanne Oliva (ed.). **Poggii Bracciolini Florentini Historiæ de varietate fortunæ libri quatuor**. Paris: Antonii Urbani Coustelier, 1723, p. 128-129. Passagem disponível em [http://archive.org/details/bub\\_gb\\_FBySfwhNWK8C/page/n167](http://archive.org/details/bub_gb_FBySfwhNWK8C/page/n167) em 23/03/2019.

eminentemente os serviços de cozinha. Na África Sul-Atlasiana, Cadamosto narra de forma ainda mais acentuada uma determinação semelhante no Senegal.

He lícito a este Rei ter quantas mulheres quer, e assim também a todos os Senhores, e homens daquella terra, terem tantas quantas puderem sustentar; pelo que o Rei, tem sempre de trinta para cima; faz porem mais caso de humas do que de outras, conforme as pessoas de quem descendem, e a grandeza dos Senhores de quem são filhas. A maneira porque elle vive com suas mulheres he a seguinte: tem certas aldêas, ou lugares seus, em alguns dos quaes tem outo ou dez, e outras tantas n'outro lugar; e cada huma habita em sua casa de per si, e tem hum certo numero de escravas moças que a servem; e tambem de escravos<sup>662</sup>, os quaes cultivão os predios, e terrenos, quo lhes são consignados pelo Senhor, a fim de se poderem manter com os seus fructos. Tem igualmente certa quantidade de gado, como vaccas e cabras para seu uzo, o qual está a conta dos escravos, e assim semeão, colhem e vivem: e quando acontece que o Rei vai a alguma daquellas aldêas, não leva comsigo viveres, nem nenhuma outra cousa; porque onde elle chega, as suas mulheres que ahi so achão, são obrigadas a fazer as despezas para elle, e para todos os que leva na comitiva. Assim todas as manhãs ao nascer do Sol, cada huma tem preparauo tres, ou quatro diversas iguarias, quaes de carne, quaes de peixe, e outros manjares mouriscos, segundo o seu costume, e os mandão pelos seus escravos apresentar à dispensa do dito Senhor; de modo, que n'huma hora se achão juntas quarenta, ou sincoenta iguarias, e quando chega a hora de comer, acaba tudo prompto, sem ter tido cuidado algum n'isso; toma para si o que lhe apraz, e faz dar o resto aos outros, que vierão com elle; mas nunca dá de comer a esta sua gente em abundancia tal, que não andem sempre famintos. Por esta fórma viaja, e dorme já com huma, já com outra de suas mulheres, e tem grande numero de filhos, porque quando huma está pejada [grávida] não lhe toca mais: e por esta mesma maneira, vivem todos os outros Senhores deste paiz (p. 26-27)<sup>663</sup>.

Nesta passagem, Cadamosto se dedica mais a descrever a inversão do padrão latino do sustento do lar que as dinâmicas sexuais e afetivas de famílias poligínicas. Causa

---

<sup>662</sup> Notemos como a tradução portuguesa de Damião de Góis realizada 80 anos após a redação original de Cadamosto (1460-1540) já utiliza “escravo” em vez de “servo” (*serve* no original).

<sup>663</sup> “A questo Re e licito a tegnir quante moglier el vole cosi etiam a tuti isignori & homini de quel paese tante quante pos[sono] far lespeze: e cosi questo Re ne ha sempre da.xxx.in su & fa pero opinion piu de luna che de laltra secundo la persona da chi le sonno descese; etiam questo Re tien questa maniera de vivere con le predicte sua moglie & ha certi certi villazi e lochi soi & in alcuni de quelli el ne ten octo vero diece, e caduna sta da persi in casa & hanno caduna cotante sereve giovene che la serve: & hanno schiavl squali lavorono certe pssessione e terreni a loro consignade per lo suo Signore: & hanno certa quantia de bestiami come vacche & capre per suo uso le con questo modo le dicte sue mogliere sanno seminare & governare el bestiame & vivono de questo: & quando el dicto Re va ad alcuni de li dicti villazi el va acasa de alcune de queste sue mogliere: le quale sonno obligate de sopraserípte intrade afar le spese al Re: & a tutti quelli chel mena con lui:& ogni matina a levar del sole ciascaduna de queste sue mogliere hanno parechiato tre o vero quatro imbandison per cadauna de siverse vivande & carne: & de pesse & altre manzarie moresche secondo loro usanze & mandale per li soi schiavia a presentar alla casa de la dispensa del dicto Signor in modo che una hora el se trova in ponto quaranta & cinquanta imbandison: & quando el vien la hore chel signor vol mangiar el tol per lui quello li piace: el resto el fa dar ali soi che lonno venuti con lui: Ma mai el non da damangiare a questa sua gente in abontantia: che sempre hanno fame: & per questo modo el va da loco in loco & vive senza pensier de haver alcuna cura del suo mangiare: & alberga quando com[']una & quando con l[']altra de le dicte sua moglier & cresce i molto numero de fioli p[erché] ch[anno] come una e gravida la lassa stare e per questo medemo modo vive li altre Signori de questo paese”. *Paesi*, cap. XV. Trecho em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f43.item.zoom> em 23/03/2019.

mais estranheza ao veneziano que as mulheres tenham que prover o sustento de seus maridos e sua comitiva que o fato que os senhores da região terem diversas esposas. A disposição sexual masculina não é mal recepcionada, sendo inclusive fato de orgulho entre os latinos, como o navegador incute no trecho que descreve o reino de Budomel e negocia com seu senhor.

Budomel tinha nesta aldêa (salva a verdade) nove mulheres, e assim tem nos outros lugares mais ou menos, segundo lhe parece, ou lhe agrada; cada huma destas mulheres tem sinco ou seis moças negras, que a servem: e he licito ao Senhor dormir, tanto com as escravas, como com as mulheres, as quaes o não tomão em affronta, por ser este o costume; por esta razão varia quantas vezes lhe apraz. Estes Negros, e Negras são muito luxuriosos, porque huma das cousas principaes, que me pedio Budomel foi, que tendo ouvido, que os Christãos sabião muitas cousas, me rogava se por ventura saberia dar-lhe o modo de poder contentar a muitas mulheres; em paga do que me faria grandes mercês; por aqui se pode entender quanto prezão este vicio (p. 32)<sup>664</sup>.

Vemos aqui como a sociedade descrita, o reino de Budomel, passa a ser secundária frente à identificação de seus habitantes meramente por sua cor de pele. Ainda que relatos anteriores ao *Navegationi* (como o *Mirabilia*) fizessem uma associação semelhante, estas ocorriam em sua grande maioria apenas quando não se identificava o corpo geopolítico ou região em questão, e mesmo assim os aspectos físicos e comportamentais estavam separados por oito parágrafos. Cadamosto atua de forma diferente: conheceu o Senegal, notou diferenças culturais marcantes entre ele e Budomel (e entre eles e os povos mais ao Sul), mas ainda assim prefere chamá-los simplesmente de “Negros”, impondo uma característica negativa (luxúria) à negritude, não à cultura em questão.

Ainda que os viajantes expressem certa surpresa, a grande maioria das descrições dos casos de poliginia não proferem maiores condenações. Esta “naturalidade” na percepção destas práticas encontra respaldo na bíblica: o Antigo Testamento possui diversos exemplos de monarcas poderosos abençoados por Deus com grande

---

<sup>664</sup> “In questo loco Budomel havea ix mogliere: & cosi ne ha per li altri lochi piu & meno secundo el perere e piacere suo: & chaduna de le sua mogliere ha v in vi garzone negre: che li serve & e licito al signore a dormire cosi con le serve: come con le mogliere: & ale dicte sue mogliere non glie par ingiuria per esser cosi il costume: per questo el Signore muda spesso pasto: Et sonno quelli Nigri & negre molto luxuriosi per che non instantia me fece domandare el signore budomel digando che haveva intesso: che christiani spaeano far molte cose: & se per aventura io sapesse dar el modo: chel podesse ben luxuriare per poder contentare molte femine: chel me daria ogni grand cosa”. *Paesi*, cap. XII. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f51.item.zoom> em 23/03/2019.

prosperidade – o que incluía a capacidade de sustentar diversas esposas e concubinas<sup>665</sup>. Adicionalmente, não existe nenhuma referência bíblica direta sobre o casamento ser mutuamente exclusivo, apenas uma menção lateral à união em “uma só carne” no Gênesis e o uso de singular ao se referir a algumas esposas e maridos. Portanto, imperadores e governantes com muitas parceiras faziam parte do imaginário de riqueza e poder no Ocidente graças à narrativa mais repetida do cristianismo em seu livro fundacional.

Tais valores não eram amparados simplesmente na Bíblia, mas pelas tradições das sociedades que deram origem ao Ocidente latino, onde o poder bélico, econômico, político e sexual se confunde com as definições das masculinidades. Este atrelamento se manteve durante toda Idade Média, e continua muito vivo até hoje, como as colunas de fofoca política denunciam. Kim Phillips sintetiza este pensamento.

De Agostinho a Tomás de Aquino, os teólogos reconheceram o problema colocado pela poligínia israelita ao compor uma genealogia para o casamento cristão. A poligínia e o concubinato eram comuns entre tribos germânicas pré-cristãs, merovíngias e os primeiros carolíngios. Mesmo depois da conversão ao cristianismo, a realeza e os nobres francos muitas vezes mantinham concubinas. Os reis e nobres medievais jamais deixaram de ter suas amantes. Os advogados canonistas do século XII reafirmaram a proibição da poligamia enquanto tentavam refinar as distinções entre concubinato e fornicação. O problema veio totalmente à tona com a Reforma, quando vários reformadores proeminentes defenderam a monogamia, num momento em que até Lutero sugeriu a poligamia como uma hipótese racional para a solução dos problemas conjugais de Filipe de Hesse e Henrique VIII. Assim, a construção da monogamia é central para o casamento cristão, mas repousa sobre uma fundação fraca. Enquanto a maioria dos leitores de literatura de viagem provavelmente não teria levado em consideração os argumentos teológicos a favor e contra a monogamia, eles estavam familiarizados com práticas mais mundanas, como manter amantes, visitar prostitutas e o ocasional sexo extraconjugal<sup>666</sup>.

---

<sup>665</sup> O primeiro exemplo de poligínia na Bíblia foi Lameque em Gênesis 4:19: “E tomou Lameque para si duas mulheres”. Vários homens importantes na Bíblia eram poligínicos: Abraão, Jacó, Davi, Salomão e outros tinham diversas esposas. Em 2 Samuel 12:8, Deus, falando através do profeta Natã, disse que se as esposas e concubinas de Davi não fossem suficientes, ele teria providenciado ainda mais para Davi. Salomão, o maior exemplo de poder e riqueza do Pentateuco, tinha 700 esposas e 300 concubinas de acordo com 1 Reis 11:3.

<sup>666</sup> “Theologians from Augustine to Aquinas recognized the problem posed by the polygynous Israelites in composing a genealogy for Christian marriage. Polygyny and concubinage were common among pre-Christian Germanic tribes, Merovingians, and early Carolingians. Even after Christian conversion Frankish royalty and noblemen often kept concubines. Medieval kings and noblemen, indeed, never gave up their mistresses. Canon lawyers of the twelfth century reasserted the ban on polygamy while trying to refine distinctions between concubinage and fornication. The problem came into sharp focus with the Reformation when a number of prominent reformers made the case against monogamy, and even Luther suggested polygamy as a rational solution to the marital woes of Philip of Hesse and Henry VIII. Thus the principle of monogamy is central to Christian marriage yet rests on weak foundations. While most readers of travel literature were probably unlikely to have pondered the theological arguments for and against monogamy, they nonetheless would have been familiar with more mundane practices such as keeping mistresses, visiting prostitutes, and engaging in casual extramarital sex”. PHILLIPS, K., 2014, p. 144.

Essa tensão exposta por Phillips se revela nas fontes; as passagens frequentemente fazem referências a um único homem dispendo sexualmente de diversas mulheres. Esta idealização escrita de homens para homens (tema que aprofundo no próximo capítulo) aponta como a tradição monogâmica ocidental se origina muito mais do contratualismo greco-romano que das Escrituras, além de se focar mais em suas próprias práticas cotidianas que no moralismo de cunho teológico. A curiosidade dos viajantes recaía em aspectos práticos de uma organização social diferente: qual filho recebia a herança e os títulos, como era possível que esposas convivessem sem brigar, como fazer para sustentar tantos filhos e lares, qual a reação dos pais das cônjuges e concubinas sabendo que não teriam exclusividade, o que seria um “bom casamento” e como o dote funcionava nestes casos<sup>667</sup>.

Em uma sociedade cujas bases econômicas e políticas estavam fundamentadas nas ligações de parentela, eminentemente sobre a herança de propriedades e títulos nobiliárquicos<sup>668</sup>, a definição tópica de “casamento” recaía mais sobre os ordenamentos legais e como se davam as práticas do cotidiano que sobre seu suporte religioso ou de base sexual-afetiva. Este enfoque está expresso nas palavras de Polo, quando indica o paradoxo de que até uma mulher de baixa estirpe pode se casar com um grande senhor se for bela, e na exposição de João de Carpene, de que cada uma das esposas era senhora de uma das casas, o marido que circula entre elas, mantendo o direito da propriedade mesmo em uma relação poligínica. Muitas destas questões se tornam especialmente impactantes ao analisarmos os casos de liberdade sexual feminina nos relatos de viagens.

---

<sup>667</sup> “A teoria da filiação coloca a família conjugal elementar no centro dos sistemas de parentesco, pois é nesta unidade de base que verdadeiramente se encarnam as relações de consanguinidade e, conseqüentemente, de filiação. Nesta perspectiva, o casamento ou a aliança não são senão um «reordenamento da estrutura social». O que significa, por outras palavras, que a aliança é apenas o produto das relações entre famílias conjugais. A relação marido/mulher decorre do facto de terem filhos em comum e a que prevalece entre irmão e irmã explica-se analogamente: partilham os mesmos ascendentes. Deste modo, a aliança como que é apagada do sistema e a tónica recai, toda ela, sobre a filiação”. ZONABEND, 1996, p. 26.

<sup>668</sup> BERGER, Adolf; NICHOLAS, Barry; TREGGIARI, Susan M. “Marriage Law”. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther (eds.) **The Oxford Companion to Classical Civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 493-495, p. 494. Para a Idade Média latina, veja MOLINIER, Alain; “Pérenniser et concevoir”. In: DELUMEAU, Jean; ROCHE, Daniel. **Histoire des Pères et de la Paternité**. Paris: Larousse, 2000, pp. 89-114, especialmente p. 108-113. Sobre como os direitos romano e céltico-germânico influenciam neste enfoque sobre a linearidade e titularidade, veja nesta mesma obra MULLIEZ, Jacques. “La Désignation du père”. pp. 43-72, especialmente p. 44-60.

### 3.6.4 –A disposição sexual feminina

Como vimos até agora, os viajantes explicitam muitos de seus desejos e temores em seus relatos, e mesmo se valem deles para prender a atenção de seus leitores. Neste sentido, a sexualidade feminina possui um papel paradoxal na narrativa: é ao mesmo tempo algo desejado, mas considerado pecaminoso e imoral. Ao descrever os hábitos dos tibetanos, Marco Polo demonstra toda tentação que as jovens orientais exercem sobre os viajantes.

E as gentes destas cidades têm um costume que vou lhes contar. Nenhum homem deste país tomaria uma virgem como sua esposa, pois consideram que as donzelas não têm valor nenhum até que tenham sido usadas por um homem. Para tanto, quando um rapaz passa pelo lugar, estas moças virgens são colocadas em tendas por seus pais ou matronas para que as gentes estrangeiras se deitem com elas e as usem conforme sua vontade. Os homens as tomam e as usam à vontade, mas então as devolvem às velhas que as oferecera, pois não podem levá-las consigo após o ato. E quando o homem fez o que queria com ela, é costume que dê à moça um anel, uma pequena pedra, uma coisinha qualquer [*petite choisete*], ou uma pequena insígnia para que ela possa mostrar quando for se casar, para provar que teve com muitos homens. E desta forma é comum que cada moça tenha umas vinte destas lembranças para mostrar, pelo modo que vos disse. Desta forma, quanto mais destes artigos tiver, mais prova que foi desejada por muitos e é tida como a mais graciosa. Mas quando se casam, [os maridos] as tratam com muito candor, e consideram um grande delito se outro tocar nelas, pois se casaram com as melhores mulheres. Agora que vos contei sobre o casamento, é bom dizer aos jovens solteiros que visitem estas donzelas, pois podem ter quantas delas quiserem, sem nenhum custo<sup>669</sup>.

---

<sup>669</sup> “Et ont la gent de ces villes une telle coustume de marier comme je vous dirai. Nul homme de celle contrée pour riens du monde ne prendroit à femme une garce pucelle; et dient que elles ne vallent riens, se elles ne sont usées et coustumées de gésir avec les hommes. Et font en tel maniéré que quant les cheminans passent, si sont appareilliées, les vielles femmes, avec leurs filles ou leurs parentes, et vont avec ces garces pucelles et les mainnent ans genz estranges qui par là passent, et les donnent à ebasacun qui en veult prendre pour faire en leur volenté. Et les hommes en prennent, et en font ce qu’il veulent. Et puis les rendent à ces vielles qui leur ont menées car il ne les laissent pas aler avec la gent. Et en ceste maniéré treuvent, les cheminans, quant il vont par les voies, à vingt ou à trente tant que il veulent; c’est quant il passent par devant un casai ou un chastel, ou une autre habitation. Et quant il herbergent avec ceste gent en leur casaus, si en ont aussi tant comme il veulent, qui les viennent prier. Bien est voir que il convient que vous donnez à celle avec qui vous aurez geu, un anelet, ou aucune petite chosete, ou aucunes enseignes qu’elle puisse monstre quant elle se voudra marier, qu’elle a eu plusieurs hommes. Et ne le font pour autre chose. En telle maniéré convient, à chascune pucelle, pourchacier plus de vingt icex seignaus avant qu’elle se puisse marier, par la voie que je vous ai dit. Celles qui plus ont de seignaus, et qui plus auront monstre qu’elles auront esté le plus touchiées, si sont pour meilleurs tenues. Et plus volentiers l’espousent, pour ce qu’il client qu’elle est plus gracieuse. Mais quant elles sont mariées, si les tiennent trop chieres, et ont pour trop grant vilonnie se l’un touchast la femme à l’autre; et se gardent moult de ceste honte tretuit, depuis qu’il se seront mariés avec si faites femmes. Or vous ai conté de cest mariage, car bien fait à conter et à dire; car bien y devroient aler les jeunes bachelers pour avoir de ces pucelles à leur vouloir tant comme il demanderoient, et seroient priez sanz nul coust”. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 373-375. Demonstrando as interferências nas traduções, a versão latina do dominicano Francesco Pipino da passagem é antecedida de

Destacando as possibilidades de jovens se satisfazerem sexualmente, Polo atrai seus leitores ávidos por aventuras com a possibilidade de exploração de territórios e mulheres. O foco nos desejos masculinos continua; já a satisfação sexual feminina não está clara, pois a liberdade sexual das jovens é condicionada a uma fase específica da vida em que buscam um bom casamento – seja pela pressão de suas famílias ou por serem pessoas “regidas por suas paixões”. Quando lembramos que o livro de Polo foi redigido por Rusticello de Pisa, um autor de romances de cavalaria conhecido em seu tempo, a tendência de torná-las personagens destas obras de corte se torna mais evidente, realçando interpretações essencialistas de virgens, noivas, mães e santas (ou suas antíteses). Sendo uma obra ditada por um homem, escrita por outro e muito provavelmente lida majoritariamente entre eles no século de sua redação, a capacidade de auto representação feminina (especialmente do prazer), o acesso às suas demandas e a consciência masculina destas é igualmente ignorado (MILES, 2006, p. 169-185).

A aceitação da sexualidade feminina como algo comum aos costumes de um povo é também digna de nota para Polo na descrição dos “casamentos temporários” de Pein<sup>670</sup>, que ocorriam quando uma esposa assumia em sua casa outro homem ao seu marido se ausentar por mais de vinte dias. O veneziano afirmou que “os homens também poderiam fazer isso”, mas somente depois de uma descrição focada nas mulheres, como se a possibilidade de o marido ter outras parceiras fosse secundária. O narrador dá a entender que não se espera que nenhum dos componentes do casal permaneça muito tempo sem atividades sexuais, mas o que chama a atenção na narrativa é a anuência para com o impulso sexual das esposas, característica atribuída à virilidade no Ocidente<sup>671</sup>.

---

“Onde um costume absurdo e completamente detestável vindo da cegueira da idolatria” (“*Ubi est absurda et valde detestabilis quedam abusio proueniens ex ydolatrie cecitate*”); o frade também suprime a última frase do parágrafo, em que Polo convida os jovens a visitar o local. FLAJŠHANS, PRASEK, 1902, p. 102. Por sua vez, o manuscrito Toledo, Archivos de la catedral, Ms. 49, 20, Zelada, fol. 41r, também em latim, registra este como um “costume agradável” (“*gratie consuetudinem*”, sic), adicionando alguns detalhes sensuais à descrição.

<sup>670</sup> “Il vivent de marchandise et d’art; et ont une telle cousturae comme je vous dirai. Que quant une femme a son mari, et il se part pour aler en aucun voyage pour demourer, et il demeure plus de vingt jours: maintenant que le termes est passez la famé se marie; aussi fait l’homme, que il espouse où il veut”. *Deivement*, p. 146.

<sup>671</sup> Argumento que justificava a posição neutra (se não relativamente favorável) da Igreja quanto à prostituição, ao mesmo tempo em que reprimia a sexualidade feminina, pois o impulso “natural” do sexo seria prerrogativa unicamente masculina. ROSSIAUD, Jacques. **Amours Vénales: La prostitution em Occident, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle**. Paris: Flammarion, 2010, p. 56-65.



Uma variante especialmente comum da disponibilidade feminina é a da “hospitalidade sexual”, quando um marido oferece aos viajantes suas esposas para que tenham relações. Polo atribuiu este hábito à província de Camul (Cabul, atual capital do Afeganistão), um lugar muito fértil, onde a terra provém todas as necessidades de seu povo, o que permite que tenham mais tempo para o prazer.

Os homens deste lugar são muito dados aos prazeres, e não entendem de outra coisa que não seja cantar, dançar e satisfazer os desejos do corpo. E vos digo que se um forasteiro chega à casa de um deles para se hospedar, eles ficam muito felizes, e ordenam às suas mulheres se coloque inteiramente à disposição do hóspede. Então ele deixa a casa, não retornando até que o forasteiro tenha partido. E se pode desfrutar dos prazeres de suas mulheres como quiser, pois são mulheres belas. E disso não têm nenhuma vergonha, ao contrário, têm muita honra. Pois os homens desta província amam suas mulheres desta maneira que vos contei.

Nos dias que Mangu Khan reinava, ele era senhor desta província, e ordenou, sob grande pena, que não se fizesse mais isso. E quando este povo ficou sabendo disso, ficaram muito tristes. Eles se reuniram e fizeram uma grandessíssimo presente, e enviaram a este senhor para obter a graça de manter seu costume ancestral, lhe oferecendo tudo que tinham, ou seja, seus ídolos e tudo que extraíam da terra, pois sem este costume não poderiam viver. E quando o senhor viu o presente, e que eram coisas valiosas, disse: “Se querem manter esta vergonha, que seja”, e consentiu a vontade deles de manter seus maus costumes. E assim ainda o fazem todos os dias, até hoje.<sup>672</sup>

Nesta passagem, podemos subentender que as mulheres querem fazer sexo de fato com os visitantes. Entretanto, nesse e em outros retratos históricos e antropológicos de “hospitalidade sexual” paira o paradoxo das esposas serem *ordenadas* a fazerem sexo com os forasteiros, e seus companheiros ganham honra com isso – um elemento discutido no próximo capítulo.

A posição do narrador quanto ao costume é igualmente incongruente, pois expressa reprovação através da voz do khan – um artifício que Polo utiliza

---

<sup>672</sup> “Il sont hommes de grant soulaz, car il n’entendent à autre chose que à sonner instrumenz, et chanter, et baler et à prendre grant deliz à leur corps. Et vous di que se un forestier vient à sa maison pour herbergier, il en est trop liez, et commande à sa famé que elle face tout le plaisir au forestier. Et puis se part et s’en vait; et ne retourne jusques à tant que le forestier s’en soit partiz. Si que l’en puet soulacier avec sa fame tant comme l’en veult; car elles sont belles famés. Et il le tiennent à grant honneur et n’en ont nulle honte. Car tuit cil de ceste province sont si aimi de leur moliers comme vous avez ouy.

“Or avint que au temps de Mangu Kaan c qui regnoit, el esloit seigneur de ceste province, sot ce fait; si leur manda, commandant sur grant paine que il ne le feissent plus. Et quant il orent ce commandement, si en furent moult dolent. Si s’assemblerent ensemble et firent un moult grant present, et l’envoierent au seigneur et li prièrent que par grâce il leur laissast faire leur usage f que luit leur ancestre avoient fail; el que pour ceste usance s leur donnoient, les ydoles, touz les biens de la terre que il avoient; et que autrement ne sauraient vivre, ne ne pourraient. Et quant le seigneur vit ce, que il le vouloient, si dist: a Puis que « vous voulez vostre honte, et vous l’aiez » Si leur consenti à faire à leur volenté de leur mal usage. Si que touz jours l’ont maintenu et maintiennent encore”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 157-159.

constantemente, especialmente quando se vale da moralidade cristã para explicar determinadas ações –, chama este um “mau costume” e assinala a suposta vergonha que o marido deveria sentir ao ser traído, um aspecto que será explorado adiante. Mas a passagem também expressa os desejos sexuais masculinos ao comentar que os forasteiros realizam seus desejos com estas belas mulheres.

Paradoxos presentes em passagens como esta não devem ser entendidos como a simples observação e relato de fatos presenciados, mas como o amálgama do visto, ouvido e o registro de diferentes tradições folclóricas e literárias que se encontram em uma mesma direção topológica, que são canalizados de forma a atender os *lances* dos autores se valendo da sexualidade. Como aponta Friedman<sup>673</sup>, havia uma figura narrativa recorrente entre anglo-saxões de povos selvagens *wife-givers* (“oferecedores de esposas”), que encontra um fundo comum com a cultura oriental. Há uma grande possibilidade que o veneziano tenha entrado em contato com uma obra chamada “Costumes dos Povos Bárbaros”, um texto composto em mandarim por Li Jing no século XI, mas que teve tradução para o farsi e o turco (idiomas que a maioria dos viajantes dominava em vez das línguas chinesas, pois comunicavam-se quase exclusivamente com os invasores mongóis dominantes). Notemos as semelhanças da obra chinesa com as descrições de Polo.

Meninas solteiras e viúvas podem ir e vir como quiserem sem restrições; os jovens, conhecidos como “esplêndidos” [*miaozi*], vagueiam à noite, tocando suas flautas de várias canas [flauta de pã] ou cantando baladas, cujas harmonias expressam suas afeições. Quando seu afeto é mútuo, eles então saem aos pares para fazer sexo, e só depois eles se casam. As vigas do telhado em seus quartos são curvas, como as encontradas em templos e palácios. Comida é preferida crua; por exemplo, as carnes de porco, gado, frango e peixe são todas picadas, misturadas com pasta de alho e depois comidos<sup>674</sup> (...).

No casamento eles não fazem distinções entre parentes próximos. Não há muita importância atribuída à virgindade, e eles são tão perdulários quanto os cães e os porcos. As mulheres jovens usam toucas vermelhas e soltam o cabelo. Se uma mulher morre antes de se casar, todos os homens que tiveram relações com ela devem segurar uma bandeira para vê-la, e se os cartazes contarem cem, ela é considerada a mais bonita. Seus pais choram e se lamentam: “Como

---

<sup>673</sup> FRIEDMAN, John Block. **The Monstrous Races in Medieval Art and Thought**. Syracuse: Syracuse University Press, 2000, p. 21-22, 145.

<sup>674</sup> “Unmarried girls and widows can come and go as they please without restraint; the young men, who are known as “splendid ones” [*miaozi*], roam about at night, either playing their multi-reed pipes or singing ballads, the harmonies of which express their affections. When their affection is mutual, they then go off in pairs to have sex, and only afterwards do they get married”. *Apud* ARMIJO-HUSSEIN, Jacqueline M. (trad.). “The Customs of Various Barbarians’ by Li Jing (1251-?)”. In: CHENG Yu-Yin; MANN, Susan (eds.). **Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History**. Berkley: University of California Press, 2001, p. 83.

poderíamos saber que uma mulher com tantos amantes poderia ter morrido tão jovem!”<sup>675</sup>.

Na obra chinesa, encontramos elementos que ressoam com as os preceitos morais ocidentais: a relação entre ociosidade, danças, músicas e incontinência sexual, entre barbarismo e comidas cruas (especialmente carnes), censura ao incesto, crítica às uniões unicamente motivadas pela afeição, controle do corpo feminino por meio da censura estética, valorização da virgindade e crítica às roupas chamativas e cabelos soltos. Mais marcante é a proximidade dos hábitos “bárbaros” em atribuir maior valor às mulheres que provam ter tido relações sexuais com muitos homens antes do casamento.

A tendência dos viajantes (e dos narradores em geral) em exagerar ao descrever locais que não visitaram é quase universal (FERRARI, 2015). Mas, ao ter contato com a obra de Li Jing (ou ao menos com outras literaturas semelhantes e/ou relatos orais das topologias associadas), a ressonância de desejos e temores dos dois extremos da Eurásia dão um fundo de certeza para a confirmação das histórias ouvidas (ou lidas), sendo reproduzidas no seu livro como autopsia (“ver por si mesmo”). Neste caso, tanto o parâmetro Oriental quanto Ocidental favorecia a inscrição de modelos comportamentais gerais nos corpos femininos, ainda que (ou justamente porque) estes fossem tomados como objetos sexualizados, não como mulheres detentoras de sua sexualidade. Nas formulações literárias latinas (e chinesas, como vimos) deveria brotar apenas a virtude, nunca a tentação – pois já são naturalmente tentadoras aos homens, o centro dos discursos proferidos pelos homens.

Quando, em minha dissertação, procurei ressaltar a importância de termos acesso a diversas cópias de um mesmo documento para conseguirmos compreender seus usos em diferentes locais e contextos, verifiquei que a sexualidade é um dos tópicos mais alterados pelos copistas. Uma vez que até hoje a sexualidade alheia é um dos aspectos das relações de alteridade que mais chamam a atenção, ela se torna um terreno fértil (ainda que controverso) para elaborações próprias de autores, copistas, notários e (posteriormente) editores sobre prazer, moral, virtude e comportamento.

---

<sup>675</sup> “In marriage, they make no distinction between close relatives. They give not much importance to virginity, and they are as wasteful as dogs and pigs. Young women use red caps and wear their hair loose. If a girl dies before marrying, all men who have had intercourse with her must hold a small flag, and if a hundred or more of those is counted, she is considered the prettiest girl in the country. Her parents weep and moan, crying: ‘How could we know that a woman with so many lovers could have died so young!’”. Idem, p. 101

Um exemplo tornará estas interferências posteriores mais claras. Marco Polo descreve os costumes matrimoniais dos mongóis demonstra como as diversas versões do *Devisement* se tornaram portadoras de desejos contraditórios entre copistas e tradutores. Não cabe aqui fazer uma investigação aprofundada destas diferenças de abordagem em cada recensão deste documento, o objetivo é demonstrar como uma mesma narrativa de viagem projeta desejos muitas vezes opostos de uma mesma sociedade. O texto regular é referente ao manuscrito franco-italiano mais antigo que se tem conhecimento, e em itálico estão grafadas as adições posteriores, com suas recensões indicadas em colchetes ao fim dos excertos escribais<sup>676</sup>.

Eles mantêm seus costumes de tal maneira que, por nada no mundo, um tocaria a esposa do outro, pois *se acontecer de um homem se deixar levar* [V, P], o acusariam de um crime vil e baixo ao extremo. *E a lealdade dos maridos para com as esposas é uma coisa maravilhosa, e é uma coisa muito nobre a virtude daquelas mulheres* [V, B], *que se são dez ou vinte, [e, ainda assim, há] uma paz e inestimável unidade entre elas, e nunca se ouviu que tenham falado uma palavra má sobre as outras, e todas são atentas e ansiosas (como se ouve falar) sobre as lides do comércio, isto é, a venda e compra, e as demais coisas pertencentes às suas ocupações, [como] a vida da casa e os cuidados da família e dos filhos, que são comuns entre eles* [R]. *Pois, em meu julgamento, aquelas mulheres são as que mais merecem ser elogiadas por todos no mundo por sua grande virtude; e elas são tanto mais merecedoras de elogios, muito bem merecidos, por sua virtude e castidade, porque os homens podem têr quantas esposas quiserem, para grande espanto das mulheres cristãs (quero dizer, destas nossas partes). Pois, quando um homem tem apenas uma esposa, o casamento requer [do marido] uma fé e castidade muito singular, ou [então] haverá uma grande confusão no grande sacramento que é o casamento, e me envergonho quando olho para a infidelidade que ocorre entre das mulheres cristãs, [e chamo de] felizes aquelas entre as cem esposas mantidas por um único marido, pois sua virtude é resguardada para seu próprio louvor e se tornam mais dignas, envergonhando grandemente todas as outras mulheres do mundo* [VB]. Esta senhoras são as mulheres mais castas do mundo e [V, VB] são boas e muito leais aos seus senhores, *nenhuma mulher seria falsa para com o marido* [VA, V], *e elas são mulheres muito trabalhadoras e se esforçam muito* [V] para fazer os *deveres necessários* [V] do lar muito bem. Os casamentos são feitos dessa maneira. Cada um pode tomar, *de acordo com seu costume* [P], *tantas esposas quanto queira, até cem se tiver poder de mantê-las; e os homens dão os dotes às esposas e [VB] à mãe de sua esposa para obtê-las* [VB], e a esposa nada dá ao homem *por dote quando se casa* [VA, L]. Mas vós também deveis saber que eles sempre têm sua primeira esposa em maior estima, e ela é tratada melhor *que as outras* [TA, R], *e o mesmo ocorre com os filhos que nascem dela* [L]. *E eles têm mais filhos* [L] do que *todas as outras pessoas no mundo* [VB] porque têm muitas esposas como eu lhes disse, *e é uma maravilha quantas crianças um homem é capaz de ter, quer dizer, aqueles quem tem o poder para manter muitas esposas* [VB]. Eles tomam suas

---

<sup>676</sup> Para mais detalhes sobre as recensões de Polo e seu meio, veja MOULE, PELLIIOT, 1938, vol. 1, p. 40-62 e O'DOHERTY, 2006, p. 79-97. Marianne O'Doherty foi a principal influência metodológica sobre a distribuição das cópias do *Relatio* em minha dissertação. Mesmo que discorde de algumas conclusões da pesquisadora, a monumental pesquisa que ela desenvolveu, ligando tradição manuscrita e inserção de conteúdos nas reutilizações de relatos de viagens, é exemplar para todos interessados em trabalhar com este tipo de documento.

primas para esposas [VA] e, além disso, se [L] o pai morre, seu filho mais velho toma para si como esposa a então viúva de seu pai, se ela não for sua mãe, e todas as mulheres que são deixadas pelo pai, exceto sua mãe e irmãs [R]. Ele também toma a esposa de seu próprio irmão se ele morrer. E [V] quando eles tomam uma esposa eles fazem casamentos muito grandes e promovem um grande encontro de pessoas [FB]<sup>677</sup>.

É possível perceber diversos propósitos nas diferentes versões: algumas procuram deixar a redação mais clara, outras inserem muitos conteúdos, outros ainda elaboram juízos de valor que não estão explicitados no documento mais antigo. Os excertos da recensão VB (Veneza, Civico Museo Correr, ms. Donà dalle Rose 224, c. 1450)<sup>678</sup> nos oferecem uma chave de compreensão das outras passagens que retratam a sexualidade

---

<sup>677</sup> “They keep themselves so that for nothing in the world would the one touch the wife of the other, for if it happen that a man were taken [V, P] they hold it for an evil thing and vile exceedingly. And the loyalty of the husbands towards the wives is a wonderful thing, and a very noble thing the virtue of those women [V, B], who if they are ten, or twenty, a peace and inestimable unity is among them, nor is it ever heard that they say an evil word, but all are intent and anxious (as has been said) over the trade, that is the selling and buying, and things belonging to their occupations, the life of the house and the care of the family and of the children, who are common between them [R]. For in my judgement they are those women who most in the world deserve to be commended by all for their very great virtue; and they are all the more worthy of very well earned praise for virtue & chastity because the men are allowed to be able to take as many wives as they please, to the very great confusion of the Christian women (I mean in these our parts). For when one man has only one wife, in which marriages there ought to be a most singular faith and chastity, or [else] confusion of so great a sacrament of marriage, I am ashamed when I look at the unfaithfulness of the Christian women, [and call] those happy who being a hundred wives to one husband keep [their virtue to their own most worthy praise, to the very great shame of all the other women in the world [VB]. The ladies are the most chaste women in the world and [V, VB] are good and very loyal to their lords, nor would a woman be found false to her husband [VA, V], and they are very hard-working women and take great pains [V] to do the necessary [V] duties of the household very well. The marriages are done in this way. For each can take according to their custom [P] as many wives as he likes, up to a hundred if he has the power to be able to maintain them; and the men give the dowries to the wives and [VB] to the mother of their wife to obtain them [VB], nor does the wife give anything to the man for dowry when she is married [VA, L]. But you may know too that they always hold the first of their wives for more genuine and for better than the others [TA, R], and likewise the children who are born of her [L]. And they have more sons [L] than all [L] the other people in the world [VB] have because they have so many wives as I have told you, & it is a marvel how many children one man has, I mean those who have the power to keep many wives [VB]. They take their cousins for wife [VA] and, what is more, if [L] the father dies his eldest son takes to wife the wife of his father, if she is not his mother, and all the women who are left by the father except his mother and sisters [R]. He takes also the wife of his own brother if he dies. And [V] when they take a wife they make very great weddings and great gathering of people [FB]”. Adaptado de MOULE, PELLISOT, 1938, vol. 1, p. 169-170. Esta mesma passagem: no manuscrito franco-italiano (recensão F) é significativamente menor, e mostra o quanto o texto foi alterado: “Et font les mariages en ceste manière: car chascun puet prendre jusques à cent fames se il a le pour de maintenir les. Et leur donne douaire aus fames à l'encontre au pere ou à la mere de la fame. Mes il tiennent pour plus meilleur et plus leal la premiere fame. Il ont plus filz que les autres genz, pour ce que il ont tantes fames comme je vous ai dit. Il prennent bien leur cousine; et se le pere muert, il prenne bien la fame son pere por tant qu'elle n'ait esté sa mere. Et ce fait le greigneur filz des autres; mes les autres non. Et prent bien encore la fame son frere quant il muert. Et quant il se marient, si font moult grant noces”. PAUTHIER, 1865, tomo 1, p. 189.

<sup>678</sup> Utilizada principalmente por seu conteúdo histórico-diplomático. Um estudo codicológico aprofundado do manuscrito pode ser encontrado na parte inicial da edição crítica de GENNARI, Pamela. «Milione», **redazione VB. Edizione critica commentata**. Tese de doutorado em Filologia Românica pela Università Ca' Foscari, Venezia, 2009, p. I-LXXIII. Disponível em <http://dspace.unive.it/handle/10579/937> em 23/03/2019.

feminina. Segundo esta versão, o casamento poligínico é mais casto, pois “poupa” a virtude das mulheres, que não precisam enfrentar os apetites sexuais dos maridos com exclusividade. Nada é falado da luxúria masculina, ela é um ato “natural” que deve ser contornado com a submissão das esposas, que, no caso mongol, são ainda mais virtuosas, por conviverem em harmonia.

Esta caracterização revela como os desejos sexuais femininos são encarados pelos narradores: não são observações de fatos sociais e desejos pessoais, mas mediações fortemente influenciadas por modelos externos à opinião das mulheres. Muitas vezes os relatos “deixam escapar” como o Outro vê a *própria* cultura, como quando Budomel pede técnicas sexuais para *satisfazer* muitas mulheres ao mesmo tempo, ou seja, externalizando uma suposta preocupação com o prazer alheio. Mas o cerne narrativo composto por Cadamosto recai sobre a luxúria dos “Negros”, não sobre o gozo das parceiras. Isso é evidenciado pela ausência no relato de uma resposta por parte de Alvise; as características que queria ressaltar já foram lançadas: a libertinagem vinculada ao tom de pele e o autoelogio na fama dos cristãos de serem conhecedores de muitas coisas, inclusive como ser um bom amante.

Entretanto, ainda que estes modelos de feminilidade (que serão explorados no próximo capítulo) entrem em contradição na vigilância dos comportamentos sexuais femininos, eles também se tornam paradoxais ao serem contrapostos com o próprio desejo “natural” masculino, que (idealmente) depende de parceiras dispostas a fazer sexo com eles. A mulher do Outro se torna assim uma portadora de quadros caricaturados presentes na própria latinidade: são esvaziadas de vontade própria, assumem personagens que são paradoxalmente condenáveis e sexualmente aptas ao seu “uso” – como a promíscua que conta com a passividade (e mesmo incentivo) do marido, como visto em Camul<sup>679</sup>. A real preocupação não recai sobre os alvos de sua objetificação, mas das consequências sociais de seus atos, que, como vimos, se focam nos aspectos jurídicos, políticos e econômicos de uma sociedade regida pela poliginia, onde o poder dos magnatas pode ser medido pelo número de esposas.

Mas justamente nestes contrastes e contradições das estratégias que a liberdade sexual feminina podia operar suas táticas. Enquanto a linguagem dos latinos tentava enquadrá-las em suas regras, e mesmo quando a própria sociedade as limitava, elas tinham

---

<sup>679</sup> Esta situação é aprofundada em breve.

margem de negociação e mesmo escolha de seus parceiros sexuais. Mesmo aquilo que é visto como “harmonia” entre as diversas esposas pode ser entendido como uma rede de solidariedades não disposta a preservar sua “virtude”, mas como uma realidade familiar onde eram a maioria, mesmo em um modelo patriarcal. Esta situação se torna ainda mais relevante no caso do Budomel, onde as esposas também eram responsáveis pela produção de alimentos e tinham certa independência fundiária e sua própria força de trabalho. Como comentei anteriormente, as formas de controle dos corpos estavam muito longe de um padrão foucaultiano de “biopoder”, e a proximidade pessoal por meio de vínculos sexual-afetivos fornecia uma gama de (re)ações muito mais ampla que em uma sociedade regida pelo poder estatal moderno.

Se a poliginia é naturalizada e a sexualidade das mulheres é reprimida, como os viajantes lidam com a possibilidade de poliandria? A primeira passagem mencionada de Odorico de Pordenone no início deste subcapítulo, onde descreve “mulheres tidas em comum, de maneira que ninguém pode dizer ‘esta é minha esposa, este é meu esposo’”, oferece mais que um quadro a ser depreciado, mas um arranjo sócio-sexual que transcende a inversão de desejos masculinos. As sociedades onde figuravam as “mulheres comunais” traziam de forma contundente o desenlace dos desejos femininos do controle masculino, como veremos a seguir.

### **3.6.5 –As mulheres comunais e a poliandria**

Dentre os *topoi* localizados no *Imago* de Jacopo d’Acqui, os “locais onde todas as mulheres são tidas em comum como se fossem animais” são os menos comuns, mas os que mais encontram condenações. A referida descrição de Odorico de Lamori (ver p. 267) foi a provável base desta passagem do livro do dominicano.

Em um primeiro momento, Odorico passa a impressão de naturalidade dos hábitos lascivos das pessoas da região, justificando sua nudez com o calor; entretanto, a narrativa paulatinamente muda de tom ao relatar que “todas as mulheres são possuídas em comum” de maneira que ninguém pode dizer que “este é meu marido, esta é minha esposa”, cabendo à mulher estabelecer quem será o pai do filho que possa ter (*idem*). Uma aproximação entre a humanidade e natureza se segue, quando atesta que “toda terra é de

bem comum”, aproximando-se de uma ideia positiva para os espirituais franciscanos, movimento que encontrava simpatia no ambiente em que este livro de viagem foi elaborado e difundido (FERRARI, 2014b, p. 72-79). Finalmente, o frade oferece argumentos para negar toda possibilidade de apreensão positiva dos lamorianos na seguinte passagem.

Esta gente é pestilenta e nefasta [*pestifera et nequam*]; esta gente come carne humana como comemos gado, mesmo tendo boas terras. Ainda assim, a terra em si é excelente, e possui diversos víveres, como variadas carnes [de caça], milho e arroz; e eles possuem muito ouro também, e aromáticos [especiarias], e cânfora, e muitas outras coisas nascem no lugar. Nesta ilha, comerciantes de lugares distantes veem e vendem crianças para estes infiéis, que os compram e os matam para comê-los. E muitas outras coisas boas e más que não escrevo<sup>680</sup>

A figura do “bárbaro” arquetípico toma conta da narrativa a partir do momento que a “posse comunal” das mulheres é anunciada, como a antropofagia a despeito da fertilidade da terra, idolatria, crueldade para com crianças e descontrolo sexual<sup>681</sup>. Esta *imagem* encerra quaisquer tentativas anacrônicas de estabelecer um “proto-bom selvagem”; a natureza pode ser bela e plena por ser uma criação divina, mas o homem é naturalmente pecaminoso<sup>682</sup>.

Mandeville, mantendo sua tendência a ampliar as impressões de Odorico sem citá-lo (inclusive reproduzindo a passagem do “zombaram de mim por andar vestido”), usa o paralelo entre a nudez de Adão e Eva com o mandamento divino de “crescei e multiplicai-

---

<sup>680</sup> Veja a imagem 8 do apêndice para uma representação visual da cena. “Ista gens pestifera est et nequam ista gens comedit homines sicut nos boves, nam carnem humanam ita comedunt illic sicut hic carnes manzinae comeduntur, hæc tamen de se bona terra est. Nam magnam copiam carniū bladi et risi [habent], magna que copia habetur illic de auro, de lignis aloë, [de] ganfara, de multisque aliis quæ ibi nascuntur. Ad hanc insulam accedunt mercatores de longinquo portantes secum homines vendentesque illos infidelibus ipsis, quos cum emerent eos interficiunt et comedunt, et sic de multis aliis et bonis et malis quæ non scribuntur”. *Relatio*, cap. 20.

<sup>681</sup> JONES, W. R. “The Image of the Barbarian in Medieval Europe”. In: **Comparative Studies in Society and History**, vol.13, nº 4, 1971, pp. 376-407.

<sup>682</sup> Esta ideia de propriedades em comum como um traço negativo, que desestimula a produtividade da terra, é ressaltada por Cadamosto ao descrever a árvore de onde retiram um licor em Budomel: “As arvores, que estirão este licor são communs a todos, porque as não tem como nós temos os frudos dos pomares, ou vinhas, em propriedade particular; mas tudo o que tem he commum, e livre a cada hum o tirallo, e aproveitar-se delle: tem fructos de diversas qualidades semelhantes aos nossos, e ainda que não sejam cultivados como aquelles, são bons; e elles os comem sendo de floresta, isto he, silvestres, e não fechados em pomares; penso porem que se os tratassem como nós fazemos, e cultivassem, crearião fructos bons e perfeitos, porque a qualidade do ar e do terreno he boa, sendo todo o paiz de campina capaz para produzir. *Navegações de Luis de Cadamosto*, p. 36.



vos” para justificar esta incontinência sexual<sup>683</sup>, demonstrando como as Escrituras podem ser utilizadas para justificar comportamentos estranhos aos ocidentais na mesma medida que os condenam.

Se há uma tendência a apontar o pecado e o estranhamento através da moral cristã, mais marcante é a tendência pragmática dos viajantes ao abordarem o resultado destas uniões polisssexuais<sup>684</sup>. Lembrando a referida preocupação da sociedade latina com as propriedades e títulos legados, Odorico afasta-se de seu tom acusador ao explicar como filhos e posses são atribuídos.

Quando uma mulher engendra um menino ou uma menina, ela dá a criança a um daqueles com quem teve consórcio, e chama-o de pai. Toda a terra também está em comum; e ninguém pode dizer com verdade que parte da terra é minha ou sua. Mas eles têm casas próprias e não em comum<sup>685</sup>.

Portanto, mesmo que em um primeiro momento se apresente um caos sexual e fundiário, há possibilidade de clara identificação de linhagens e propriedades, ainda que de forma diversa da latina. Como Varvaro ressalta ao analisar a utilização desta passagem no *Libro di varie storie* de Alberto Pucci, o que se destaca na narrativa é o *contrasto dele donna*: demonstrar que “todas as mulheres são de todos é dizer que é impossível para uma delas ficar feliz com um homem apenas”<sup>686</sup>. Ainda que os dois sexos desfrutem da mesma

---

<sup>683</sup> Cotton, fol. 74v: “FRO þat contree go men be the see OCCEAN & be many dyuerse yles & be many contrees þat were to longe for to tell of. And a .liij. iorneyes fro this lond þat I haue spoken of þere is another lond þat is full gret þat men clepen LAMARY. In þat lond is full gret hete & the custom þere is such þat men & wommen gon all naked. And þei scornen whan thei seen ony strange folk goynge clothed And þei seyn þat god made ADAM & EUE all naked And þat noman scholde schame him to schewen him such as god made him, For no thing is foul þat is of kyndely nature. And þei seyn þat þei þat ben clothed ben folk of another world or þei ben folk þat trowen not in god. And þei seyn þat þei beleuen in god þat formed the world & þat made ADAM & EUE & all oþer þinges. & þei wedden þere no wyfes, for all the wommen þere ben comoun & þei forsake noman And þei seyn þei synnen ȝif þei refusen ony man, And so god commanded to ADAM & EUE & to all þat comen of him, whan he seyde: “CRESCITE ET MULTIPLICAMINI ET REplete TERRAM”. And þerfore may noman in þat contree seyn: this is my wyf, ne no womman may seye: this is myn husbonde. And whan þei han children þei may ȝeuen hem to what man þei wole þat hath companyed with hem. And also all the lond is comoun, for all þat a man holdeth o ȝeer another man hath it anoþer ȝeer, And euery man taketh what part þat him lyketh. And also all the godes of the lond ben comoun, cornes & all oþer þinges, for noþing þere is kept in clos ne noþing þere is vndur lok & euery man þere taketh what he wole withouten ony contradiccioun & als riche is o man þere as is another”.

<sup>684</sup> Uso o termo “polisssexual” aqui não para denotar a atração sexual por diversos gêneros, mas para a possibilidade de ter uma ampla gama de parceira(o)s heterossexuais (pois a fonte se limita apenas a estas práticas) em um mesmo meio sem restrições.

<sup>685</sup> “Cum autem mulier filium vel filiam parit, ipsum vel ipsam dat uni illorum cui vult, cum quibus ipsa jam jacuit eumque vocat patrem suum”. *Relatio*, cap. 20.

<sup>686</sup> VARVARO, Alberto. “II Libro di varie storiedi Antonio Pucci”. In: **Filologia romanza**, n° 4, 1957, pp. 49-87, p. 52.

condição, a *imagem* de “rapinagem sexual” feminina se destaca em oposição daquilo que se exige das latinas. A situação institucional-legal destes episódios não é menos discrepante ou importante, mas é retratada na narrativa como bem menos transgressora.

Este enfoque no aspecto genealógico-legal se repete quando os viajantes retratam casos de poliandria. Niccolò de Conti descreve a sociedade poliândrica de Collicuthiam (Calicute) em que as mulheres ocupavam uma posição sexualmente “dominante”, tendo à disposição vários maridos, e eram sustentadas financeiramente por eles. Há também uma preocupação prática na “ocupação” sexual de uma mesma mulher por diversos sujeitos: para que um tenha relações com ela sem causar conflitos de interesses, basta que avise os demais com um sinal na porta. Assim como no caso das mulheres comunais, é a mãe que dita a paternidade de cada criança, e, para evitar conflitos por conta da herança, esta não vai do pai para o filho, mas para seus sobrinhos<sup>687</sup> (MAJOR, 1857, p. 20).

Como Phillips conclui (2014, p. 132, 145-146), se a poliginia muitas vezes era ignorada pelos viajantes, a poliandria sempre era destacada. A ideia de uma mulher manter vários homens era anátema para a ética sexual cristã medieval, que insistia em direitos sexuais masculinos exclusivos sobre mulheres individuais. Neste mesmo sentido, a *meretrix* e “mulher comum” não denotavam apenas a “prostituta” em seu sentido moderno, de uma mulher que aceita dinheiro ou bens em troca de sexo, mas toda aquela que tem acesso sexual a mais de um homem<sup>688</sup>.

A visão cristã convencional explica o pareamento entre as “mulheres comunais” aos comportamentos bestiais, como retratado na repulsa de Odorico (um de seus poucos julgamentos de valor) e associações ao barbarismo em geral. Mas um conteúdo

---

<sup>687</sup> “Mulieres hac sola in regione, prout libitum est, plures maritos sibi sumunt, ut denos pluresque pro libidine habeant. Hi inter se partiuntur quid quisque confera ad uxoris victum. Ad feminam qui ingreditur (domum enim seorsum habet) signum in ostio relinquit, quod conspiciatur alter superveniens abit. Filii arbitrio uxoris condonantur viris; qui non succedat hæreditare patribus, sed nepotes”. RHODIGINO, 1723, p. 138.

<sup>688</sup> “It is important that in the process of translation we do not assume a priori that women who were called ‘meretrix,’ ‘common woman,’ ‘putain,’ ‘femme de mauvaise vie,’ ‘strumpet,’ and so forth were the same thing as what we today call a prostitute. Some writers recognized that the terms in question were used in a variety of ways. Thomas of Chobham, the early thirteenth-century theologian, for example, cited different meanings of meretrix, including a woman who has sex outside of marriage, a woman who has sex with many men, a woman who denies herself to none, a woman whose sin is public, and a woman who sells herself. Simply to translate the term as ‘prostitute’ omits much of the medieval way of looking at things. Yet if we analyze all our modern categories out of existence, we are left without a language to talk about the past. Since this book is written neither in Latin nor in Middle English, I find it more helpful to translate terms than simply to adopt the term used in any given source and leave it up to the reader to figure out what it mean”. KARRAS, Ruth Mazzo. **Common Women Prostitution and Sexuality in Medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 11.

comparativamente maior foi produzido para justificar e explicar os sistemas civis envolvendo estas práticas, como a preocupação com direitos de herança, propriedade, alternância dos encontros sexuais, sustento do lar e de como determinar quais filhos seriam legítimos.

Ainda assim, em uma sociedade centrada quase que unicamente nas representações elaboradas por homens, estes episódios pouco tratam de uma sensibilidade masculina: como estes maridos suportavam a não-exclusividade de suas parceiras? Esta figura emblemática e topológica, que Kim Phillips chama de “corno ideal”, é comum nas fontes. Apesar de perpassar diversos *topoi* já explorados, ela possui suas próprias características.

### 3.6.5 – O “corno ideal”

Motivo de incredulidade por parte de narradores, o “corno ideal” aparece nos relatos de viagens normalmente acompanhado de um esforço de racionalização dos viajantes, que perguntam “como pode um marido aturar tal comportamento?”. Ao procurar as causas desta “passividade” dos esposos, os viajantes atizam a curiosidade natural de conhecer as diferentes práticas sexuais dos outros, mas também defendem sua própria virilidade ao questionar este sistema. Esta digressão ocorre mesmo no caso de narradores pertencentes às ordens religiosas, pois a infidelidade feminina é motivo de desgosto por motivos teológicos e como forma de afirmação de gênero, como se falassem “eles aceitam esta situação, mas eu não aceitaria... os motivos que apresentam são estes”.

Na parte final de seu livro, reservada para os elementos mais maravilhosos de sua narrativa, Mandeville descreve os “defloradores profissionais” conhecidos como *clepe cadebriz*.

Há outra ilha lá, cheia de gente bela, boa e grande, e cheia de gente, onde o costume é tal, que na primeira noite em que se casam, fazem outro homem deitar com sua esposa para ter sua virgindade: e para isso eles pagam muito bem e ficam muito agradecidos. E há certos homens em todas as cidades que não servem para nada além disso; e eles, são chamados de *clepe cadeberiz*, isto é, “os tolos de vã esperança”. [Eles têm esse nome] porque os habitantes deste país consideram um perigo tão grande e tão mortal tirar a virgindade de uma mulher, que eles acreditam que os que primeiro têm com uma virgem colocam sua vida em risco. E se o marido encontrar a sua mulher ainda virgem na noite seguinte, depois de ter deitado com um destes homens anteriormente referidos,

seja por terem bebido demais ou outra causa, o marido deve buscar justificativas do porque não cumpriu seu dever, de um modo ríspido, como se, para sua lei, ele tivesse tentado matá-lo. Mas, depois da primeira noite em que um destes homens se deitam com a esposa, eles os mantêm em tamanha vigilância que não são podem mais nem falar um com o outro Perguntei-lhes o motivo de terem tal costume, e eles me disseram que nos velhos tempos muitos homens haviam morrido tentando deflorar mulheres, pois guardavam serpentes em seu jardim [útero], e, portanto, eles mantinham esse costume, para fazer com que outros homens fossem obrigados a deitar com suas esposas primeiro, por medo da morte. Que estes testassem a passagem primeiro para que os maridos poderem colocar-se em aventura posteriormente<sup>689</sup>.

Aqui temos um dos elementos mais recorrentes à tópica do “corno ideal”: o marido que concede a virgindade de sua esposa para outros homens. A “primeira noite” é uma topologia rica, herdeira de múltiplas tradições, afirmações de gênero, institucionalizações e mitos historiográficos que não cabem ser detalhados aqui<sup>690</sup>. No momento, basta que tenhamos noção da importância social do “defloramento”, tanto como ato de virilidade quanto de poder. Ceder esta primazia para outro homem era impensável, somente uma ameaça muito grande impediria um noivo de desfrutar deste momento – como uma freudiana serpente na vagina<sup>691</sup>.

Ao relatar que as pessoas de uma comunidade quebrem o princípio da exclusividade masculina sobre os corpos femininos (cuja virgindade é o ápice tanto da pureza, e por isso mesmo, do desejo erótico), os viajantes não estão simplesmente fazendo

---

<sup>689</sup> Cotton, fol. 120v: “Anoþer yle is þere full fair & gode & gret & full of peple Where the custom is such, þat the firste nyght þat þei ben maryed þei maken anoþer man to lye be hire wifes for to haue hire maydenhode, & þerfore þei taken gret huyre & gret thank. And þer ben certeyn men in euery town þat seruen of non oþer thing And þei clepen hem CADEBERIZ, þat is to seyne: the foles of wanhope. For þei of the contree holden it so gret a thing & so perilous for to haue the maydenhode of a womman, þat hem semeth þat þei þat hauen first [folio 121r] the maydenhode putteth him in auenture of his lif. And 3if the husbonde fynde his wif mayden that oþer next nyght after þat sche scholde haue ben leyn by of the man þat is assigned þerfore, peraunter for dronkeness or for sum other cause, the husbonde schall pleyne vpon him þat he hath not don his deveer in such crueþ wise as þough the officere wolde haue slayn him. But after the firste nyght þat þei ben leyn by þei kepen hem so streytely þat þei ben not so hardy to speke with no man. And I asked hem the cause whi þat þei helden such custom & þei seyden me þat of olde tyme men hadden ben dede for deflouryng of maydenes þat hadden serpentes in hire bodyes þat stongen men vpon hire 3erdes, þat þei dyeden anon. And þerfore þei helden þat custom to make oþer men ordeynd þerfore, to lye be hire wyfes for drede of detþ & to assaye the passage be anoþer rather þan for to putte hem in þat aventure”. Para uma redação diferente, mas com o mesmo conteúdo, veja Paris, BnF, Ms Fr 2810, fol. 216v. Disponível no endereço <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f436.item.zoom> em 23/03/2019.

<sup>690</sup> Para um estudo aprofundado do tema, veja: BOUREAU, Alain. **The Lord's First Night: The Myth of the Droit de Cuissage**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

<sup>691</sup> PENZER, Norman Mosley. **Poison damsels and other essays in folklore and anthropology**. London: Privately Printed, 1952. Disponível em <https://archive.org/details/in.gov.ignca.12250> em 23/03/2019.

uma crítica às suas práticas afetivo-sexuais<sup>692</sup> Ceder a primeira noite de uma virgem pode fazer parte de um conjunto de elementos a serem depreciados pelos narradores, de forma a matizar eventuais empatias para com os narrados. Isto pode ser acompanhado claramente quando Cadamosto descreve os habitantes de Tenerife (Canárias).

Não tem nenhuma Religião, mas huns adorão o Sol, e outros a Lua; e tem novas fantasias de Idolatria. As mulheres não são communs, mas he licito a cada hum tomar quantas quer; e não tomarião mulher virgem sem que primeiro dormisse huma noute com o seu Senhor, o que reputão grande honra<sup>693</sup>.

A retórica desenvolvida pelo veneziano encontra amparo até mesmo dentro da própria latinidade. Como Boureau destaca (1998, p. 155-190), o *topos* da tomada da primeira noite por um clérigo foi muito usado em *fabliaux* e manifestações políticas ou jurídicas medievais como forma de crítica à Igreja, onde sacerdotes corruptos, pecaminosos e/ou despóticos figuravam tomando este primado para si. De forma semelhante, a supracitada referência de Jacopo d'Acqui atua de forma semelhante, como uma crítica voltada a estes supostos adoradores de falsos deuses que se valiam da credence de seu rebanho para usufruir da virgindade feminina.

Mas por que Cadamosto teria interesse em depreciar os canarinos? A continuação da passagem acima nos indica seus motivos e o *lance* que o veneziano executa.

Se me perguntarem como tudo isto se sabe, responderei, que os habitantes das quatro Ilhas dos Christãos, tem por costume hir com algumas fustas<sup>694</sup> assaltar aquellas Ilhas durante a noite, para aprisionar estes Canarios Idolatras, e ás vezes tomão machos e femeas, e os mandão para Hespanha a vender como escravos: outras vezes tambem acontece, que alguns das fustas ficão prisioneiros, e os Canarios não os fazem morrer, antes os empregão em matar

---

<sup>692</sup> “Despite the teachings of churchmen that sexual behavior outside of marriage was sinful for both men and women, medieval society in general held to the double standard by which men’s sexual transgressions were expected and disregarded or regarded far less seriously than those of women. While women’s sexual behavior was monitored and critiqued, men’s raised objections most often when it impinged on the rights of other men to the exclusive sexual services of their wives, or the virginity of their daughters. A man who had a mistress or patronized prostitutes might be seen as less than honorable, and might be urged to do penance for it, but did not come in for the same type of opprobrium as a transgressive woman. In both eastern and western Christian traditions a man who had sex with another man’s wife, a nun, or a virgin was seen as having taken something of value that belonged to another, but a man who had sex with an unmarried woman who was not a virgin committed a much lesser sin”. KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others**. Routledge: New York, 2017, p. 168.

<sup>693</sup> “Non hanno sede ne cognosa seno idlo: ma adorano alcuni lo sole & alcuni la luna: & di altri pia neti: & hanno nove fantasue de udolatria. le femine sue non sono commune: ma achaduno e licito trovarne quante el vole: & non toriano femine vergine se prima non dormisse con el signor suo una nocte: & questo li reputano grande honore”. *Paesi*, cap. VIII. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f26.item> acesso em 23/03/2019.

<sup>694</sup> Embarcação semelhante à galé, mas de dimensões menores.

cabras, esfolalalas, e preparar a carne, o que tem por officio villissimo, e desprezível; e os obrigação a trabalhar tanto até que ganhem o seu resgate<sup>695</sup>.

Construindo uma *imagem* de baixeza religiosa, moral e mesmo sexual dos povos das Canárias, Cadamosto os desumaniza para além da “redenção”. Na narrativa, o “officio villissimo e desprezível” que são obrigados a realizar condiz com a condição de sua alma, e promove a mesma autonomia simbólica presente na bula *Dum diversas*.

Africanos são escravizados para lidar com uma atividade degradante demais para ser pensável para europeus e eurodescendentes: abate, esfolação (remoção da pele e couro), corte e preparo (defumação, salgamento) de animais – um padrão que se repete nos séculos posteriores. Ainda que o abate fosse parte do processo culinário na Idade Média latina<sup>696</sup>, a carne não se resumia ao seu mercado ou consumo local, mas à exportação (o que demandava a cura do produto, uma atividade insalubre às pessoas envolvidas). Este era um produto de luxo, voltado às elites<sup>697</sup>, mantendo o foco dos mercadores em no comércio de exploração de bens de consumo raros para consumidores que queriam ser percebidos

---

<sup>695</sup> “Se tu dicisti dove satu q[ue]st[e] cose el se rispo[n]de che li habitanti de le quatro supradicte isolede christiani: si ha[n]no per costume cu[m] alcune loro fuste venire a q[ue]st[e] isole d[e] nocte ad adasaltar q[ue]sti canarii idolatri: & ale volte ne prendeno maschi & femine: & li ma[n]dandano poi in Spagna: avendere p[er] schiavi: & intrave[m] ale fiade: che et imassi presci alcuni de q[ue]lli dele fuste: iq[ua]lli dicti Canarii no[n] fa[n]no morire: ma deli p[er] officio amazar capre & scortegarle & fare carne: & que sto li te[n]gano per vilissimo officio a esser bechari: & p[er] spresiarli lo fa[n]no far per fin a tanto che se possi schoder p[er] q[ua]lche modo”. *Paesi*, cap. VIII. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f26.item> acesso em 23/03/2019.

<sup>696</sup> “Activities such as the milling or grinding of grains and the slaughtering and butchering of meat are excluded from the daily practice of cooking in contemporary Western societies, whereas they once were part of it (and still are in numerous traditional peasant societies). The complexity of culinary operations is not bound to the professional level of court cooks or urban upper bourgeoisie, to whom the cookbooks of the fourteenth and fifteenth centuries were addressed. On the contrary, it was precisely for the preparation of the most ordinary subsistence foods that the most complex manual techniques were devised, those that demanded more time and ability (...). This was work accomplished daily by the women of the house (who make an occasional appearance between the lines of documents) in the city as in the country—the protagonists of kitchen work and the depositaries of the techniques that define it. This is not to overlook men in certain situations, such as monasteries, who took the place of women, developing their own skills and a specific culinary tradition”. MONTANARI, Massimo. **Medieval Tastes: Food, Cooking, and the Table**. New York: Columbia University Press, 2012, p. 47-48.

<sup>697</sup> “The growth of the population, from the ninth century onward, forced many peasants to abandon the forest for cultivated spaces. A field of grain produces more food than an area of woodland. Even the nobility moved in this direction, encouraging peasants to extend the farmlands. The profits that resulted, from fees and tithes collected on the harvests, were higher and more spendable in food markets. In the end, noblemen reserved for themselves the right to hunt, which became essential to the definition and representation of the nobility. Little by little the consumption of meat became socially diversified, above all, in terms of quantity. Peasants always ate less of it, and meat increasingly became a symbol of the lifestyle of nobility. This lasted for some time, almost turning into a social obligation, so that gout, related to the excessive consumption of meat, became the class hazard of European aristocracy”. Idem, p. 62-63.

igualmente como únicos. Não por acaso “exploração” significa sondagem, reconhecimento e “descobrimento”, mas também aproveitamento abusivo.

Mas a principal “utilidade” encontrada para os canarinos não era o trabalho compulsório local, mas a venda deles próprios como mercadoria na Espanha. Os habitantes da ilha são tomados pelos europeus aqui como um bem natural explorável, não como pessoas; mesmo quando João de Pian Carpini compra meninos escravizados para doutriná-los no franciscanismo, ele pretende atingir outros humanos com uma causa que acredita ser a melhor para eles próprios. Entretanto, aqui os africanos não são doutrinados (o que já é uma grande violência), mas diretamente punidos por laicos. Fica clara a relação entre pecado, determinismo e especialmente *lucro* que este ciclo de atribuição de culpa gera.

Outro viajante deste período também mantém a alienação dos valores locais em prol de uma tipologia voltada à sexualidade. Ludovico di Varthema fez um cruzamento curioso entre o *topos* da primeira noite e outro já visitado: o que ocorre quando é um dos “homens santos” nus que tira a virgindade de uma esposa do rei?

É uma coisa conveniente e, ao mesmo tempo, deleitosa saber quem são esses brâmanes. Eles são as principais pessoas da fé deles, como os padres estão para nós. Quando o rei toma uma esposa, ele seleciona o mais digno e o mais honrado dentre esses brâmanes e o faz dormir a primeira noite com sua esposa, a fim de que ele possa deflorá-la. Não imagine que o brâmane vai de bom grado fazer este trabalho – pelo contrário, o rei é obrigado a pagar quatrocentos ou quinhentos ducados para isso. E somente o rei de Calicut e nenhuma outra pessoa adota essa prática<sup>698</sup>.

Seja demonstrando a dupla corrupção destes homens, ao aceitarem suborno e se entregarem às tentações da carne, ou ao interpretarmos este ato como a relutância destas figuras santas (como prefere PHILLIPS, 2014, p. 133), há um aparente paradoxo entre a piedade e as práticas sexuais destes religiosos para os Ocidentais. Dado que Varthema escreveu seu relato em 1510, é perceptível um discurso de desconstrução da religiosidade indiana em toda sua obra, inclusive negando topologias da Antiguidade sobre a santidade

---

<sup>698</sup> “Conveniente cosa è, et anchora delectabile, intendere chi sono questi Bramini. Sapiate che sono li principali della fede, come ad noi li sacerdoti. Et quando el Re piglia mogliere, cercha lo più degno et lo più honorato che si sia de questi Bramini, et fallo dormire la prima notte con la moglie sua, acciò che la suirgene. Non ere diate ch'el Bramino uada uolentieri a far tal opera, anzi bisogna ch'el Re li paghi iiii. o V. cento ducati, et questo usa el Re solo in Calicut, et non altra persona.”. BACCHI DELLA LEGA, 1885, p. 132-133.

dos brâmanes<sup>699</sup>. Ao denunciar a corrupção do bramanismo e dos sistemas dinásticos indianos, Ludovico aproxima-se mais à topologia do Orientalismo proposto por Said.

Entretanto, se a relativa flexibilidade dos mecanismos de alteridade medieval começou a se desgastar nestes primeiros anos do século XVI, o mesmo não pode ser dito da atenção aos meandros político-dinásticos que os viajantes dos séculos anteriores manifestaram.

Uma vez que o rei morra, nenhum dos seus filhos homens, nem seu irmão, nem os filhos de seus irmãos se tornam o próximo rei; o novo rei será o filho de uma de suas irmãs. E, caso não haja nenhuma irmã ou prole, o filho da parente mulher mais próxima do rei o sucede. Este costume prevalece entre eles pois são os brâmanes que tomam a virgindade da rainha; e, igualmente, quando o rei sai para cavalgar [viaja], um destes brâmanes, mesmo que tenha vinte anos, mantêm-se em casa com a rainha. E o rei ainda agradece muito se o brâmane faz uso da rainha. E por causa disso, eles dizem que a irmã e ele [o rei] são nascidos de um mesmo corpo, pois através dela se tem mais certeza de quem o filho é; e, portanto, a herança recai sobre os filhos de sua irmã<sup>700</sup>.

Esta passagem de Varthema vai ao encontro da hipótese inicial desta pesquisa, apontando como as relações sócioinstitucionais do fim da Idade Média e início da Moderna fez com que narradores de viagens deixassem de fazer a mediação entre o mundo observado e o ambiente que recontam suas jornadas para aderirem a tipologias cada vez mais predeterminadas. É neste sentido que Ludovico atua: em vez de procurar as diferenças peculiares e semelhanças nas virtudes na atuação religiosa dos brâmanes (como quase todos seus antecessores fazem ao divulgá-los como *novitates* e *megalìa*), mescla muitas de suas práticas em um fundo comum de “infieis”, título dividido com judeus e muçulmanos nos capítulos seguintes de sua obra, chegando inclusive a confundir alguns de seus rituais com os islâmicos, equívoco que não é cometido por nenhum dos viajantes dos primeiros decênios da *pax mongolica*. Esta planificação deu margem para que o bolonhês fizesse um pareamento negativo entre uma expressão de fé (corrupta e carnal) com um governo que não tem certeza de sua própria linha sucessória ao explicar

---

<sup>699</sup> Veja, por exemplo, BACCHI DELLA LEGA, 1885, p. 131, 133-134 e 140.

<sup>700</sup> “Morto el Re, et hauendo figlioli maschi, o uero fratelli, o uero nepoti da canto del fratello, non rimangono Re li figlioli, né'l fratello, né li nepoti, ma resta herede, zoè Re, el figliolo de una sua sorella. Et non ce essendo figlioli de dieta sorella, resta Re el più coniuecto al Re; et questo procede che li Bramini hanno la uirginità della Regina; et similmente quando caualca el Re, li dicti Bramini, se ben fusse de XX. anni el Bramino, resta in casa con la Regina: et el Re haueria per sumiia gratia che quelli Bramini usassero con la Regina. Et per questo respecto dicono che la sorella et lui è certo che sono nati tutti de un corpo, et é più certo de quella, che delli figlioli suoi; et per questo la heredità viene lli figlioli della sorella”. Idem, p. 136-137.



as consequências de um rei “corno ideal”, que figura mais como um “tolo” que um personagem *sui-generis* cujo comportamento é explicado.

Esta postura, que se distancia da aceitação da multiplicidade da sexualidade oriental dos primeiros relatos, é comum em toda narrativa de Ludovico. Em uma outra situação de “corno ideal”, o bolonhês reproduz toda uma cena hipotética (chegando a descrever um diálogo inteiro na língua dos orientais), mas realiza pouco esforço interpretativo.

Os senhores e comerciantes pagãos [*gentili*] têm esse mau costume entre eles. Às vezes, quando dois mercadores são grandes amigos, e cada qual tendo uma esposa; um comerciante vai dizer ao outro o seguinte: “*Langal monaton peregrino ondo?*” Isto é, “fulano de tal, somos amigos de longa data?” O outro responderá: “*iiognan perga manaton ondo?*”; ou seja, “Sim, por muito tempo eu tenho sido seu amigo”. O outro diz: “*Nipatanga ciolli?*”; “Você fala a verdade de que é meu amigo?”. O outro responderá dizendo “o”; isto é, “sim”. Diz o outro: “*Tamarani?*”, isto é, “Jura por Deus?”. O outro responde: “*Tamarani!*”, isto é, “Juro por Deus!”. Diz-se: “*penna tonda gnan perma cortu*”, isto é, “Vamos trocar esposas! Dá-me a tua esposa que lhe darei a minha”. As outras respostas: “*paritagocciolli?*”, isto é, “você fala do seu coração?”. O outro diz: “*Tamarani!*”, isto é, “Sim, juro por Deus!”. Seu companheiro responde e diz: “*Biti bamw*”, isto é, “Venha até a minha casa”. E quando eles chegam até a casa do primeiro, ele chama sua esposa e diz a ela: “*Penna, ingaha idoccon dopoi*”, isto é, “Esposa, vem cá, vai com esse homem, pois ele é seu marido”. A esposa responde: “*A 'indi? Tamarani?*” isto é, “Por quê? Tu falas a verdade, jurando por Deus?”. O marido responde: “*Ho gran patangociolli*”, isto é, “Falo a verdade”. Diz a esposa: “*Perga manno*”, isto é, “agrada-me”; e “*gnan poi*”; isto é, “eu vou”. E então ela vai embora com seu novo companheiro para a casa dele. O amigo então diz a sua própria esposa para ir com a outro, e dessa maneira eles trocam suas esposas; mas os filhos de cada um permanecem com eles. E entre as outras classes dos mesmos pagãos mencionados, uma mulher tem cinco, seis, sete maridos, e até mesmo oito ao mesmo tempo. Um homem dorme com ela uma noite e outra noite. E quando a mulher tem filhos, ela diz que é o filho deste marido ou daquele marido, e assim os filhos vão de acordo com a palavra da mulher<sup>701</sup> (idem: 59).

---

<sup>701</sup> “Li gentilhomini et mercadanti Gentili hanno fra loro tal consuetudine. Seranno alchuna uolta dui mercadanti li quali seranno molti amici, et ciaschuno hauerà moglie; et l'uno mercadante dirà a l'altro in questo modo: *langal perganal menaton ondo*; zoè: tal, semo stati longo tempo amici. L' altro responderà: *hognan perga manaton ondo*; zoè: sì, che io son stato gran tempo tuo amico. Dice l'altro: *Nipatanga ciolli*; zoè: dici tu la uerità che sei mio amico? Responderà l' altro, et dice: *Ho*; zoè: sì. Dice l'altro: *Tamarani*; zoè: per Dio? L' altro responde: *Tamarani*; zoè: per Dio. Dice l' uno: *in penna tonda gnan penna cortu*; zoè: cambiamo donne, dami la tua donna, et io ti darò la mia. Responde l' altro: *nipantagocciolli*; zoè: dici tu da senno? Dice quell'altro: *Tamarani*; zoè: sì per Dio. Responde el compagno et dice: *Biti hanno*; zoè: uieni a casa mia. Et puoi che è arriuato a casa, chiama la donna sua, et diceli; Penna ingaba idoccon dopoi; zoè: donna, uien qua, uà con questo, che costui è tuo marito. Risponde la donna: *E indi*; zoè: perchè? Di' tu el uero, per Dio? *Tamarani*; Responde el marito: *Ho gran pantagociolli*; zoè: dico el uero. Dice la donna: *Perga manno*; zoè: me piace. *Gnan poi*; zoè: io uo. Et così se ne uà con el suo compagno a la casa sua. Lo amico suo dice poi alla sua moglie che uada con quell' altro. Et a questo modo scambiano le moglie, et li figlioli rimangono a ciaschuno li soi. Fra le altre sorte de Gentili prenominati una donna tene v., vi., et vii. mariti, et viii. anchora; et uno ce dorme una nocte, et l' altro l' altra nocte; et quando la donna fa figlioli, lei dice che è figliolo ad questo, o ad quello, et così loro stanno al dicto della donna”. Idem, p. 137-138.

A primeira coisa que chama a atenção nesta passagem é a mimetização do idioma alheio, um artifício muito utilizado como forma de oferecer veracidade ao relato, demonstrando que o viajante realmente esteve lá e entendeu o que se passava (FERRARI, 2014b, p. 118-120). Ao reforçar que presenciou este evento de fato, Ludovico está jogando com o *horizonte de expectativa*<sup>702</sup> (JAUSS, 1994, p. 27-30) do público, mostrando algo inaceitável (casais que abrem mão de sua exclusividade sexual mútua), mas esperado em um retrato do Oriente. Uma vez mais, cria um quadro de costumes reprováveis para um povo sem nome, descrito apenas neste episódio e qualificado unicamente como “pagão”.

Seja descrito de forma neutra ou condenatória, o “corno” possui importância narrativa. Ele mantém o *topos* (e o desejo) da disponibilidade sexual no Oriente, pois lá há homens que oferecem suas esposas, solucionando parcialmente o paradoxo do desejo de conter a sexualidade feminina e querer usufruir dela. Se nos primeiros relatos o “corno ideal” era relacionado ao campesinato local (ou, mais exatamente, sem distinção sociopolítica), sendo repreendido por seus superiores (como o Grande Khan faz no *Devisement*), ao fim da Idade Média são os senhores e reis que assumem este papel, que passa a ser visto de forma explicitamente depreciativa apenas a partir do início da Era Moderna. Os escritores medievais tendem a não emitir juízos diretos quando presenciaram a cultura alheia, ainda que quando tratem de locais não visitados (como Jordanus faz com os africanos) e obras que se valem destes relatos (como o Jacopo d’Acqui) inseriram comentários moralistas, e mesmo aconselham (ainda que indiretamente) tomar proveito delas.

Entretanto, a preocupação com a herança e linhagem se mantém de forma repetitiva em todas as categorias de análise, e em todo o período elencado para a pesquisa.

---

<sup>702</sup> O conceito de “horizonte de expectativa” foi elaborado por Hans Robert Jauss, que investigou a forma com que um leitor se aproxima de um dado texto com um conjunto de expectativas, nascidas de suas experiências prévias com gêneros literários, obras e tópicos semelhantes a da leitura a ser realizada, atribuindo-lhe características antes mesmo que esta ação tome curso. Este julgamento do novo material é ao mesmo tempo modificados por novas expectativas elaboradas pelo percurso da leitura desta nova obra. Este termo também nos é caro pela análise que Jauss opera simultaneamente entre as perspectivas de espaços físicos e gêneros literários, sendo, portanto, especialmente relevante aos estudos de relatos de viagem. Por exemplo, se planejarmos uma viagem ao leste europeu, temos um horizonte de expectativa de encontrarmos cidades históricas bem mantidas. O trajeto empreendido e sua vivência irá mudar ou não nosso conceito de “leste europeu”. JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994, p. 27-30.

O que varia é a forma e os alvos da emasculação atribuída a estes homens: se Ludovico ridiculariza o rei de Calicute pela ruptura do monopólio sexual masculino (e decorrente a incerteza da legitimidade de seus filhos), Mandeville foca no problema de manter filhos gerados por outros maridos – o que condiz com a época de carestia em que vivia. O “cavaleiro-médico” elabora seu relato de forma a mostrar seu entendimento da masculinidade centrado no papel do homem como “guardião/provedor”<sup>703</sup>.

Nesta terra, eles tomam suas filhas e irmãs por esposas, e fazem o mesmo com outras parentes. E se houver dez ou doze homens, ou ainda mais, morando em uma mesma casa, a esposa será comum a todos que habitam aquela casa; e assim [ela] se deita com um deles numa noite, e com outro em outra noite. E se ela parir uma criança, ela pode dar para qualquer homem que ela desfrutou da companhia, e assim nenhum homem sabe se a criança é filho dele ou de outro. E se qualquer pessoa dizer a ele que está alimentando o filho de outro, ele dirá que o filho é de todos eles<sup>704</sup>.

Mas, se a perda do monopólio sexual e suas decorrências escandalizava o leitor medieval, há um último elemento depreciativo da sexualidade alheia que deve ser abordado: o homoerotismo, seja ele masculino ou feminino. Na verdade, sua *ausência* merece ser tratada – ao contrário de diversas imagens do Oriente e da África como um local de “sodomia” e outras formas sexuais proscritas para a Europa moderna, nenhuma de nossas fontes aborda esta questão. Poderíamos especular que esta ausência demarcaria um *nefandum*, ou seja, um tópico “que não pode ser dito”, mas dificilmente acredito que seja o caso, uma vez que Mandeville descreve um caso de necrofilia<sup>705</sup>, e atribui a queda de Sodoma e Gomorra à “sodomia”<sup>706</sup>.

---

<sup>703</sup> Este papel é aprofundado no próximo capítulo.

<sup>704</sup> Cotton fol 121v.: “In þat contree þei [folio 122a] taken hire dougħtres & hire sustres to here wyfes & hire oþere kynneswommen, And zif þere ben .x. men or .xij. men or mo dwellynge in an hows, the wif of euerych of hem schaff ben comoun to hem alle þat duellen in þat hows, So þat euery man may liggen with whom he wole of hem on o nygħt & with another Anotħer nygħt. And zif sche haue ony child sche may zeue it to what man þat sche list þat hatħ companyed with hire, so þat noman knowetħ þere Wheþer the child be his or anoþeres. And zif ony man seye to hem þat þei norisschen oþer mennes children, þei answeren þat so don oþer men hires”.

<sup>705</sup> Com uma ilustração bem explícita no BnF fr. 2180, fol. 147r: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f299.item.zoom> Disponível em 23/03/2019.

<sup>706</sup> “E naquele mar afundaram cinco cidades pela ira de Deus; isto é, Sodoma, Gomorra, Aldama, Zeboim e Zoar, pelo pecado abominável da sodomia que reinava neles”. Cotton fol. 46r: “And in to þat see sonken the .v. cytees be wrattħe of god þat is to seyne Sodom Gomorre Aldama Seboym & Segor for the abhomyne synne of sodomye þat regned in hem”. No BnF fr. 2180 (fol. 166r) está registrado “pour le peché de sodome quant elle regnoit”, deixando dúvida se o pecado da sodomia reinava entre eles, ou se foram afundados durante o reinado de Sodoma sobre as demais cidades. Folio referido em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f335.item.zoom> em 23/03/2019.

A partir das contradições entre o observado e as expectativas quanto ao Oriente e África trazidas de seu ambiente de origem, os viajantes frequentemente não tinham maneiras de comunicar as sociedades que presenciaram de maneira adequada, fazendo com que recorressem a descrições com poucos juízos de valor para poderem transmitir sua experiência de forma inteligível ao seu público. Para isso, se valiam de sinalizadores comuns entre a cultura “de que se conta” e a “para qual se conta”, dando importância aos elementos básicos das sociedades humanas: alimentação, organização política, ritos funerários e sexualidade.

A abordagem reservada a esses sinalizadores em comum varia conforme os objetivos dos viajantes. Os relatos que expressam diretamente a função diplomática de seus protagonistas (PHILLIPS, 2014, p. 143) descrevem mais detalhadamente práticas sexuais ou culturais menos chocantes, como casamentos entre primos mais distantes, punições por adultério, cerimônias de casamento e beleza dos corpos (Guilherme de Rubrouck, João de Pian Carpine, João de Montecorvino). Já as narrativas voltadas para um público mais amplo, seja por um autor que não esteve de fato no território distante (Mandeville ou o autor do *Libro del Conocimiento*) ou por aqueles que desejam “dar a saber” seus feitos, buscando fama e patronato (Polo, Cadamosto e Vathermo) ou a promoção de determinada ideia (a promoção da santidade de Odorico pelos franciscanos) revelam os comportamentos mais contrastantes, quando não fantasiosos. Este último tipo de obra procura mais ativamente responder a demandas da latinidade, especialmente saber sobre a multiplicidade de diferentes povos e seus hábitos.

Os textos elaborados para um público amplo possuem uma “situação narrativa”<sup>707</sup> que demanda oferecer mais prazer para sua recepção, obrigando a tornar os fatos relatados mais “flexíveis”, remontando situações reais de forma idealizada ou simplesmente recontando boas histórias que ouviram sobre determinado tema. Ainda que tenhamos menos confiabilidade “etnográfica” nestes escritos, passamos a ter acesso a ideias sobre a sexualidade que normalmente não teríamos em outras obras, pois os desejos e temores de seus autores (que muitas vezes se manifestam de forma conjunta, como as mulheres disponíveis, mas com serpentes de Mandeville) estão projetados em um outro que o exime

---

<sup>707</sup> A “situação narrativa” é a maneira com que o texto envolve seus dois protagonistas: o narrador e seu destinatário (real ou virtual). Em uma redação que reproduz uma viagem real, o marco principal é o desenvolvimento desta dinâmica de compreensão entre comunicação e recepção através de um sistema representativo, enquanto a ficção não requer tal sistema, concentrando-se no prazer da leitura (GUÉRET-LAFERTÉ, 1994: 113-114).

de culpa. Mesmo quando os anseios dos viajantes se expressam diretamente (como a empolgação de Polo para com as mulheres tibetanas), podem ser eximidos de culpa por serem tentados por um mundo sexualizado – uma tendência que irá se manifestar plenamente nos séculos posteriores, como Said propôs.

Adicionalmente, as críticas, idealizações e aproximações com/sobre os comportamentos sexuais orientais por parte dos viajantes não seguiam inteiramente o padrão de conduta estipulado pelo cristianismo latino, porque as práticas culturais não são constituídas por normas institucionalizadas reconhecidas como tal pelos observadores, mas por valores em comum (BARTH, 2000, p. 31, 35). Isso explica a aproximação que Polo sentiu com uma obra chinesa do século XI (ou com o pensamento em que estava inserida), pois os princípios ético-morais compartilhados implicam em um sentimento de reconhecimento que garantiu a veracidade da história que reproduz. A sociedade sino-mongólica era multiétnica, assim como a latina, o que implicava que essas consonâncias fossem amplificadas nas narrativas.

As sanções que produzem a adesão aos valores específicos de cada grupo não são exercidas apenas por aqueles que compartilham da mesma identidade. Também nesse aspecto o paralelo com outros status imperativos é útil: do mesmo modo que ambos os sexos ridicularizam o homem que é efeminado, e todas as classes punem o proletário com ares de riqueza, também é provável que os membros de todos os grupos étnicos em uma sociedade poliétnica ajam de modo a manter as dicotomias e diferenças (BARTH, 2000, p. 38).

Essa adesão a valores que formam a coesão grupal não necessariamente se reflete na adesão identitária do observador à coletividade observada, mas gera simpatia e aproximação. Jeffrey Jerome Cohen (1999, p. XII, XV e 180) faz uso ao já referido conceito de *extimidade* para explicar esta representação de sociedades muito distantes. A projeção de valores próprios no Outro não se restringe aos orientais, podendo ser acompanhada na defesa da monogamia como padrão cristão em conjunto com passagens que revelam o desejo pela poligamia nas biografias de Maomé elaboradas por Geraldo de Gales, Alain de Lille, Jacques de Vitry, e Vincente de Beauvais (COHEN, 2001).

Os latinos nunca deixaram de admirar a disponibilidade sexual (para os homens) e a poligamia – as proibições cristãs contra estas práticas não as eliminaram, apenas as ocultaram. A contínua produção teológica e moralista condenando estes tópicos revelam a dificuldade de manter ao menos a aparência de contenção em uma sociedade com diversos modelos de masculinidade e família (muitas vezes paradoxais).

A sexualidade do Outro foi utilizada como meio de expressão de diversos desejos pelos redatores e narradores dos relatos de viagem. Estes anseios constantemente entravam em contradição com as regras vigentes, mas também se valiam destas mesmas normas para revelar no Outro aquilo que se quer para si. Assim, os reis e senhores dos locais distantes podem ter várias esposas, pois os homens seriam moralmente superiores às mulheres, podendo podiam “guiar” diversas delas, como o adendo do copista à obra de Polo faz ao defender que a poliginia ajuda a preservar a castidade feminina, o que seria benéfico para elas.

Nas narrativas, as implicações práticas destes arranjos eram contornadas ao demonstrarem que somente aqueles que possuíam muitos bens e poder podiam contrair este tipo de matrimônio; e ainda que as mulheres possuíam vários maridos, eram os esposos que as sustentavam. Quando as regras e condenações cristãs se manifestam nos relatos, são inscritas quase que exclusivamente nos corpos e comportamentos femininos, ainda que sejam princípios gerais.

Para além da sexualidade, a determinações de papéis diferentes entre homens e mulheres era uma constante em todas as sociedades – de formas diferentes. As diferenças de como cada cultura trata o masculino e o feminino é o tema do próximo capítulo.

## Capítulo 4 – Gênero

No planejamento desta tese, procurei evitar tratar dos aspectos de gênero<sup>708</sup> para focar sobre eles neste capítulo. Como os leitores podem perceber, não tive sucesso nisso. Esta dificuldade não é exclusivamente minha, mas uma realidade da própria definição dos estudos de gênero e dos problemas que levantam ao serem objeto e metodologia de pesquisa. É visível que, acompanhando grande parte das divisões elaboradas por análises acadêmicas, é impossível “isolar” completamente elementos dos estudos sobre relações sociais.

Como Joan Scott estabelece (1995, p. 74), atentar que o gênero “exige uma análise não apenas da relação entre a experiência masculina e a experiência feminina no passado, mas também da conexão entre a história passada e a prática histórica presentes” é compreender que os papéis sexuais possuem sua historicidade própria, tendo suas identidades e relações entre si que diferem de nossa contemporaneidade. Segundo a autora defende, não existem definições “puras” dos papéis de gênero em uma sociedade para a prática historiográfica, pois suas manifestações são sempre relacionais<sup>709</sup>. Entretanto, como toda prática relacional que atua tanto no público quanto no privado, frequentemente é difícil identificar os mesmos termos para posturas que envolvem sentimentos, comportamentos, punções, e construções sobre o “lugar” social dos indivíduos.

Ainda que os estudos de gênero estejam crescendo e se tornando cada vez mais públicos (muitas vezes por motivos equivocados ou simplesmente falsos e oportunistas), esse campo permeia investigações de áreas diversas, que, por sua vez, analisam uma infinidade de grupos, espacialidades e temporalidades, cada qual com suas especificidades. Isso faz com que ele passe por uma relativa fragmentação teórico-metodológica, o que é positivo no sentido de buscar soluções para pesquisas específicas, mas dificulta a elaboração de uma linguagem comum. Minha própria interpretação se

---

<sup>708</sup> Como comentado na introdução, o gênero aqui é entendido pelas interações que perpassam as atuações dos indivíduos na sociedade baseadas em determinadas expectativas ou regras ligadas ao sexo biológico da pessoa, e transcendem sua sexualidade, sem conexão direta com noções homônimas, como gênero literário, alimentício, gramatical etc.

<sup>709</sup> Uma vez que a tese toda se baseia em interações relacionais, especialmente na alteridade, tomo como base teórica essa abordagem de gênero a partir de seu caráter relacional como ponto balizador de minhas interpretações. Isso não significa uma negação à teoria queer ou recusa do caráter inerente da identidade afetivo-sexual, mas uma articulação teórica com base no problema de pesquisa proposto.

difere de muitas pelo aporte teórico-metodológico que tenho optado desde o início desta análise; pois encaro o fenômeno social “gênero” como uma constante negociação entre *estratégias* e *táticas*, ambas compreendidas em seus sentidos certereutianos.

Entendo que existem *estratégias*<sup>710</sup> que definem o “lugar social” das pessoas a partir de seu sexo biológico individual e práticas afetivo-sexuais<sup>711</sup>. Por um lado, a articulação deste “lugar” age por meio de associações preconcebidas, constituindo uma *autonomização simbólica* que reduz (e confunde) funções, valores, qualidades e defeitos, atração sexual e configuração de relacionamentos dos indivíduos. “As mulheres são ruins em matemática”, “os gays<sup>712</sup> são fracos”, “homem não chora”. A prevalência desta autonomização simbólica (logo, uma “alienação” no sentido de Castoriadis) em uma dada sociedade, de forma ampla, geralmente envolve a teorização e institucionalização destes juízos em diferentes graus. O exército não permite mulheres combatentes, os gays não podem doar sangue, homens têm mais dificuldade em conseguir a guarda de seus filhos após a separação.

Essas *estratégias* no gênero definem as identidades primárias que a sociedade de forma ampla irá atribuir aos indivíduos com base em suas atividades afetivo-sexuais. Na latinidade, havia duas identidades-base amplamente aceitas, que eram tomadas a partir do sexo biológico das pessoas: homem e mulher, ou masculino e feminino. Os discursos sobre os papéis de gênero que compõem as estratégias latinas partem deste binarismo.

Compreendo as dinâmicas sociais do gênero de três formas que se entrecruzam. A primeira é o que chamamos hoje de heteronormatividade, ou seja, o pressuposto de que a sociedade como um todo deve ser heterossexual e heteroafetiva, instituindo punições (legais e/ou comunais) para os não-aderentes; como Karma Lochrie sintetiza, ela é a heterossexualidade que se tornou um pressuposto de virtude moral e social<sup>713</sup>. Entretanto,

---

<sup>710</sup> Portanto, elementos pensados de antemão, implementados através de (ou com o apoio de) uma via institucional e impostos de forma vertical.

<sup>711</sup> Entendo por práticas afetivo-sexuais a atração sexual (correspondida ou não) e o desejo de desenvolver relacionamentos amorosos de médio-longo prazo entre os dois sexos biológicos, de forma não-exclusiva e de livre combinação. Por exemplo, é possível ser bissexual, mas homoafetivo. As censuras morais tendem a recair sobre a sexualidade, mas usando a afetividade e a manutenção do patriarcado/família (veja abaixo) como justificativa.

<sup>712</sup> Categoria que por si já é um aglutinado de valores e práticas sociais que ultrapassam em muito a simples homoafetividade/sexualidade.

<sup>713</sup> “‘Heterosexuality’ expands on a specific desire for the opposite sex and sexual intercourse to include moral and social virtue. ‘Heteronormativity,’ in brief, is heterosexuality that has become presumptive, that is, heterosexuality that is both descriptive and prescriptive, that defines everything from who we think we are as a nation, to what it means to be human, to our ideals, our principles, our hopes and aspirations. It is



é importante ressaltar que homo, hetero e bissexualidade eram conceitos inexistentes para a Idade Média latina<sup>714</sup>, meu uso de “heteronormatividade” nesta tese implica apenas a prevalência do modelo de sexualidade e afetividade de pessoas de diferentes sexos biológicos sobre todas as demais formas de relacionamento e intimidade. No contexto proposto, esta normatividade também dependia em grande parte do casamento<sup>715</sup>, instância em que era lícito manter relações sexuais<sup>716</sup>.

A segunda são as “identidades de gênero” permissíveis pelas *estratégias*, marcadores dos papéis e práticas esperadas pelos indivíduos a partir da “supra” divisão binária homens/mulheres, que alteram determinadas características dos pressupostos para os sexos. Essas “justificativas” para se desviarem do binarismo por uma causa ou outra irão ser construídas a partir das demandas sociais e institucionais de uma cultura. Por exemplo, existem homens que se excluem (presumivelmente) da vida sexual; um camponês casado por sua vez tinha o dever de ser sexualmente ativo (com parcimônia) para engendrar muitos filhos, podendo sua esposa inclusive pedir a anulação do casamento caso ele não desejasse fazer sexo com ela.

O fato deles se manterem “homens” mesmo tendo duas vivências sexuais tão diferentes é aceito e mesmo estimulado pelo grupo e pelas instituições, não incorrendo em censura ou punição. Isso é permissível porque mantêm o binarismo e a heteronormatividade que serve como fundo comum a estas identidades, mesmo que um deles se isente de sua parcela sexual pressuposta ao seu sexo biológico<sup>717</sup>.

---

also a heterosexuality that excludes others from these same meanings and communities”. LOCHRIE, Karma. **Heterosyncrasies: Female Sexuality When Normal Wasn't**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, p. xii.

<sup>714</sup> “If medieval people did not think of “homosexuals” as a category, they did not think of “heterosexuals” as one either. It may be the case that most medieval men had sex only with women and most medieval women had sex only with men, but it would be wrong to attribute to them a consciousness of a heterosexual orientation unless we find evidence for it. In fact, for the most part we do not. Medieval people did not draw the line between gay and straight, but between reproductive and non-reproductive sex. Same-sex activity was not reproductive, but much opposite-sex activity was not reproductive either, and was not excused by the fact that it was “heterosexual”. KARRAS, 2005, p. 9.

<sup>715</sup> “Not all church thinkers taught that sexual intercourse was always sinful. Indeed, the church condemned some teachers as heretical for saying that it was. Rather, mainstream western Christian doctrine taught that sex for purposes other than pleasure – to have children, to prevent one’s spouse from falling into sin – was acceptable. However, chastity was always preferable. Some medieval writers believed that any sexual act, no matter how conjugal and procreative, could not be accomplished without concupiscence and “itching of the flesh,” and even those canonists and theologians who argued against this position were deeply suspicious of intercourse”. Idem, p 39.

<sup>716</sup> Ainda que houvesse a possibilidade de acomodação destes preceitos, especialmente por homens.

<sup>717</sup> No decorrer deste capítulo, elenco e problematizo diversas destas identidades.

Analisando as identidades de gênero na sociedade latina, Judith M. Bennett e Ruth Mazo Karras demonstram como estas não eram simples mediações da sexualidade, mas uma métrica para avaliação das identidades alheias.

O gênero moldou as opções de vida de mulheres e homens medievais; também moldou como as pessoas medievais pensavam sobre o mundo delas. Termos ligados ao gênero descreveram instituições – os cristãos, por exemplo, viam a Igreja como uma noiva de Cristo – e modificavam sua visão da Natureza (muitas vezes imaginada como uma espécie de deusa) e até mesmo utilizavam estes termos para difamar minorias. Os cristãos viam os homens muçulmanos como sodomíticos e os judeus como efeminados. Metáforas de gênero – Deus como pai; Misericórdia como mulher; Jesus (ou no misticismo judaico, Deus) como mãe – estavam por toda parte na Europa medieval<sup>718</sup>.

Como as autoras destacam, as articulações de gênero entre os latinos não se refletiam apenas no interior de sua sociedade, elas mediavam, diferiam e graduavam grande parte da vida relacional, incluindo as de alteridade e as simbólico-abstratas. Esta mediação das identidades por meio do gênero não se limitava às reações da latinidade frente outras religiões abraâmicas e suas sociedades, instâncias primárias de alteridade da latinidade. Como vimos no capítulo anterior, muitos costumes, estruturas de poder e aspectos cotidianos da vida asiática e africana eram apreendidos a partir de comparações das atribuições masculinas e femininas locais com os conceitos dos narradores.

A terceira forma perpassa (e é perpassada) pelas outras duas, sendo conhecido nos estudos da área por “masculinidade hegemônica”. Resumidamente, ela se define como uma estrutura centrada na dominação de poucos homens sobre outros homens e as mulheres. Imbricado nesta estrutura, existe o “patriarcado”<sup>719</sup>, o entendimento que todas as dinâmicas sociais devem ser elaboradas tendo-se em mente a família, e a autoridade

---

<sup>718</sup> “Gender shaped the life options of medieval women and men; it also shaped how medieval people thought about their world. Gendered language described institutions— Christians saw their church, for example, as a bride of Christ—shaped views of nature, often imagined as a sort of goddess, and even worked to malign minorities; Christians saw Muslim men as sodomitical and Jewish men as effeminate. Gendered metaphors – God as a father; Mercy as a female; Jesus (or in Jewish mysticism, God) as a mother—were everywhere in medieval Europe.”. BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo. “Women, Gender, And Medieval Historians”. In: BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo (eds.). **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 1-17, p. 1-2.

<sup>719</sup> Ainda que o termo esteja desgastado por seu uso e abuso, ainda não existe palavra que expresse melhor a preponderância do “homem da casa” como fator estruturante que patriarcado. Também é importante lembrar que, apesar do nome e da referência ao “homem”, o patriarcado pode continuar atuando em situações em que a figura identificada como masculina se ausenta, como o caso de matronas e viúvas que coordenam seus filhos, parentela ou outras mulheres (geralmente mais jovens) sob sua tutela. Assim como ocorre contemporaneamente entre os cargos de gerência em grandes empresas, não era incomum que estas mulheres adotassem performances que o senso comum identificaria como “masculinas”, tanto para fazer as mediações com os demais núcleos patriarcais quanto internamente, emulando outras identidades de gênero para passar “respeitabilidade” – *consumindo* atributos normalmente associados aos homens.

do “homem da casa” ou “varão” sobre ela. Especialmente entre os latinos da Idade Média, diversas estruturas de poder são derivadas do patriarcado, como a corte real, a administração dos espaços domésticos e grande parte da vida econômica e produtiva.

A masculinidade hegemônica marca sua presença na latinidade medieval em todos seus aspectos, pois é o ponto fulcral de onde partem as disposições sociais que se definem a partir da clivagem de alteridade do binarismo masculino/feminino. Como Connwell define.

A masculinidade hegemônica pode ser entendida como a configuração das práticas de gênero que compreendem as respostas socialmente aceitas para responder o problema da legitimidade do patriarcado, o que garante (ou que presumivelmente o faz) a posição dos homens como dominantes e as mulheres como subordinadas. (...) Ainda assim, esta hegemonia só consegue se estabelecer se houver correspondência entre o ideal cultural [de masculinidade] e poder institucional coletivo, se não individual<sup>720</sup>.

Desta maneira, quando me refiro a masculino/feminino e homens/mulheres, parto das disposições dos discursos compostos pela *estratégia* de definição do gênero e seus papéis na forma que estão expressos nas fontes. Não significa que subscrevo a estas categorias ou as naturalize; sua utilização é uma forma de verificar as determinações dos “lugares” das pessoas com base em suas identidades, e como forma de buscar como atuam as negociações das alteridades *internas* (entre diferentes identidades de gênero da própria latinidade) com as externas (como homens latinos olhando mulheres africanas, ou religiosos narrando outros religiosos).

É importante ressaltar que todos estes conceitos e divisões são categorias para a crítica historiográfica externas às fontes, que uso como instrumento de análise da recepção do Outro pela latinidade. Por meio desse, atento aos *lances* e desvios de sentido das identidades de gênero dos latinos e dos africanos e orientais. Portanto, parte desta investigação envolveu discernir como estes elementos se aglutinam e separam para

---

<sup>720</sup> “Hegemonic masculinity can be denned as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women. (...) Nevertheless, hegemony is likely to be established only if there is some correspondence between cultural ideal and institutional power, collective if not individual. So the top levels of business, the military and government provide a fairly convincing corporate display of masculinity, still very little shaken by feminist women or dissenting men. It is the successful claim to authority, more than direct violence, that is the mark of hegemony (though violence often underpins or supports authority).”. CONNELL, 2005, p. 77.

nossos autores, mas mantendo atenção para as expressões possíveis dentro de seus sistemas de representação<sup>721</sup>.

O gênero também pode se apresentar como *tática*. Nesta forma, sua influência é sentida através de práticas<sup>722</sup> de difícil apreensão analítica, e que variam de acordo com as demandas do momento. Entretanto, isto não significa que careçam de padrões aptos a serem estudados. Como em toda *tática*, essas manifestações ocorrem com a combinação das *estratégias* desenvolvidas para dizer o que é “próprio” a uma dada situação para determinada pessoa, que é portadora de suas experiências e expectativas. Estes mecanismos atuam levando em conta as representações que o indivíduo ou grupo desejam modificar, se valendo (usando, distorcendo, invertendo etc.) das regras impostas através das (ou pelas) *estratégias* para seu benefício.

A *tática* é baseada em se aproveitar de uma *estratégia* em benefício próprio, e se baseia em *performances*, ou seja, atos que irão interagir com as predisposições do meio para "contrabandear" a liberdade de ação ao agente, de forma a atingir o fim que deseja. Estas *performances* vão modificando o *horizonte de expectativa* da sociedade em que atuam, podendo alterar o limite do “aceitável” e mesmo do “esperável”, e permitem a expressão das vontades sócio-afetivo-sexuais de seus operadores para além dos padrões impostos pelas *estratégias*.

O fato de a realidade do gênero ser criada mediante *performances* sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter *performativo* do gênero e as possibilidades *performativas* de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória<sup>723</sup>.

---

<sup>721</sup> “These complex interrelations among sex, gender, and sexuality complicate my earlier definition of the monstrous – a definition that relies on the primacy of physicality, with behavior and performance acting as auxiliary components. However, Ruth Mazo Karras argues that is important to recognize that in the Middle Ages the distinction among the three was not just blurred, it did not exist. If someone deviated from the expected models of sexual behavior, people did not assume that the variation was a matter of biology or gender identity or sexual desire; the three worked together ... For them, sexuality was not separate from sex and gender”. OSWALD, Dana M. **Monsters, Gender, and Sexuality in Medieval English Literature**. Rochester: D. S. Brewer, 2010, p. 63.

<sup>722</sup> Ou seja, através da ação e da experiência, tendo impacto posterior sobre a memória e reflexos nas próximas práticas.

<sup>723</sup> BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 201, grifos da autora.

Butler também lembra que as *estratégias* que se colocam sobre o gênero não ficam passivas ante o desmonte da naturalização de seu centro binário. Não raramente seus proponentes se veem obrigados a usar de *táticas* para mediar as contradições das identidades que defendem (ou alegam defender) para a manutenção de sua forma institucional e/ou simbólica<sup>724</sup>.

Entretanto, na latinidade medieval não encontramos diversas instâncias de *autonomização simbólica* que encontramos na contemporaneidade, que serviram de base para a elaboração das teorias de gênero. Como comentei anteriormente, os latinos não dispunham de modelos claros, hegemônicos ou não-contraditórios o suficiente para impor esta alienação (no termo de Castoriadis) para todos os setores e locais de sua sociedade. Diversas identidades de gênero assim entravam em conflito, o que frequentemente colocavam a prova o binarismo ou o que significava ser “homem” ou “mulher” – além de se imbricar com outras identidades. Simon Gaut sintetiza essa questão.

Um corolário de uma abordagem construcionista do gênero é que termos como “homem”, “mulher”, “masculino”, “feminino”, “varonil” e “mulheril” não têm significados estáveis diacronicamente ou sincronicamente; como Joan Scott sugere, eles são “ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes”, exigindo interpretação. Embora muitas culturas frequentemente procurem colocar termos de gênero em oposições binárias rígidas, este binarismo “masculino” e “feminino” é, como outras oposições binárias, suscetível à desconstrução. Em primeiro lugar, e mais obviamente, qualquer oposição simples entre masculino e feminino não é simétrica, mas assimétrica, já que um polo na oposição dentro do patriarcado é privilegiado e recebe mais valor. Em segundo lugar, uma cultura pode sustentar simultaneamente dois ou mais modelos de masculinidade ou feminilidade, como testemunha a alternância entre os símbolos de Eva e Maria ao longo da Idade Média, ou, nos textos vernaculares medievais, os modelos concorrentes de masculinidade representados pela *chevalerie* e pela *clergie*. Em terceiro lugar, algumas construções de gênero são produzidas por meio da exclusão e não da oposição; por exemplo, em alguns textos, o “oposto” do homem ideal não é uma mulher, mas outro tipo de homem. Para as feministas, o gênero não é melhor entendido como binário, mas como múltiplo. Aceitar o binarismo de gênero é aceitar o discurso opressor da cultura e devemos procurar entender esse discurso, em vez de perpetuá-lo. Como diz Joan Scott, “precisamos de uma recusa da qualidade fixa e permanente da oposição binária, uma histórica historicização e desconstrução dos termos da diferença sexual”<sup>725</sup>.

---

<sup>724</sup> BUTLER, Judith. **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004, p. 46.

<sup>725</sup> “One corollary of a constructionist approach to gender is that terms like 'man', 'woman', 'masculine', 'feminine', 'male' and 'female' do not have stable meanings either diachronically or synchronically; as Joan Scott suggests they are 'at once empty and overflowing categories', requiring interpretation. Although many cultures often seek to place gendered terms within rigid binary oppositions, a binary axis like 'masculine' and 'feminine' is, like other binary oppositions, susceptible to deconstruction. Firstly, and most obviously, any simple opposition between masculine and feminine is not symmetrical, but asymmetrical since one

Entendo que a dinâmica a que Gaunt se refere pode parecer complexa, mas podemos simplificá-la da seguinte maneira: as formas de diferenciação social de gênero são formalmente divididas entre masculinas/homens e femininas/mulheres. Mas esta divisão é perpassada pelos papéis que cada indivíduo exerce na sociedade (senhor, clérigo, artesão etc.), criando identidades de gênero (“modelos”). Estas identidades capacitam seus aderentes a ignorar ou até contradizer alguns aspectos do binômio masculino/feminino – por exemplo, um clérigo idealmente não se gabaria de ter feito sexo com todas as mulheres da aldeia, enquanto um camponês não seria repreendido por seus amigos íntimos ao ter feito isso, ao contrário, seria louvado<sup>726</sup>.

Mas existem circunstâncias que mesmo as identidades não comportam as vontades e/ou necessidades individuais, e que elas desejam modificar ou se evadir. Uma mulher que queira aprender a ler e escrever fora de um ambiente religioso pode justificar seu aprendizado como uma forma de ajudar o marido em suas atividades<sup>727</sup>, um homem casado pode fingir ir à missa em uma igreja mais distante para encontrar seu amante. Entendo essas “burlas” pontuais tanto ao binarismo quanto às identidades “lícitas” como performances, onde seus atores procuram manter a vigilância da sociedade afastada, ou mesmo lutam para incorporar determinada performance à uma identidade reconhecida.

Estas identidades “lícitas” determinadas pela elaboração e manutenção das *estratégias* sobre comportamentos vinculados ao gênero. No período aqui abordado, ela corresponde principalmente aos códigos de conduta, honra, moral e etiqueta. Estas normas são propagadas por sermões, cancionero, arte e por diversas manifestações

---

pole in the opposition within patriarchy is privileged and given more value. Secondly, a culture can sustain two or more models of the masculine or the feminine concurrently, witness the dominant symbols of Eve and Mary throughout the Middle Ages, or in medieval vernacular texts the competing models of masculinity represented by *chevalerie* and *clergie*. Thirdly, some constructions of gender are produced through exclusion rather than opposition; for example in some texts the 'opposite' of the ideal man is not a woman, but another type of man. For the feminist, gender is best not understood as binary, but as multiple. To accept gender binarism is to accept the oppressive discourse of culture and we should be seeking to understand that discourse, rather than to perpetuate it. As Joan Scott says 'we need a refusal of the fixed and permanent quality of the binary opposition, a genuine historicization and deconstruction of the terms of sexual difference". GAUNT, Simon. **Gender and Genre in Medieval French Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 12.

<sup>726</sup> “Medieval bodies, behaviors, and desires do exceed these categories, yet the binary is established as natural, or as a kind of norm, in order to prescribe and proscribe behavior”. OSWALD, 2010, p. 10.

<sup>727</sup> HOWELL, Martha. “Gender in the Transition to Merchant Capitalism”. In: BENNETT, KARRAS, 2013, pp. 561-576, p. 571.

literárias, incluindo os relatos de viagens. Eles estabelecem um rol de atividades consideradas permissíveis para determinadas pessoas em suas funções com base em seu sexo. Neste capítulo veremos diversos *lances* elaborados por seus redatores que reforçam o que chamo de comportamentos “próprios”.

As regras de comportamentos “próprios” aqui podem ser entendidas de três formas: são adequados, identificam por delimitar, e denotam posse. Esses sentidos não se apartam completamente, e diversas ideias, ações e escritos operam em mais de um nível, quando um não requer outro. Em seu primeiro entendimento, a “propriedade” das condutas se manifesta na vigilância das performances da vida cotidiana com base em normas e valores que podem ser claramente definidos e institucionalizados (“casar virgem”, “obedecer ao marido”), como as mencionadas *estratégias*. Entretanto, uma dada comunidade pode fazer esta vigilância de forma silenciosa, se expressando através de constrangimentos que não implicam punição por se quebrar regras claras, mas que ainda implicam em olhares de reprovação, ostracismo e má-fama, atuando assim como *táticas* de coesão grupal<sup>728</sup>.

O segundo sentido de comportamento “próprio” é decorrente do primeiro. Ao definir, por exemplo, o que é uma “mulher latina”, tudo que escapa a este modelo torna-se estranho/estrangeiro, ou é simplesmente encarado como uma degeneração do ideal coletivo “mulher”. A “propriedade” das condutas então é encarada como um sinalizador de identidade que diz “isto é nosso, é assim que nós fazemos”, aumentando a coesão do grupo. As definições de gênero aqui encontram seu maior desgaste, pois, ao serem efetivadas através da performance (ou *consumidas*), encaram as diversas contradições que os paradigmas de masculinidade e feminilidade carregam em si. Por exemplo, as mulheres da cidade devem estar sempre belas para seus maridos, mas não devem se enfeitar, e devem manter sua beleza apesar de serem responsáveis por todas as tarefas do lar. Trataremos mais destas contradições adiante.

O terceiro entendimento para “próprio” define que a elaboração das prescrições é de competência de determinados homens (e raramente por mulheres, como abadessas), que são reconhecidos como detentores de conhecimentos ou posições que os tornam aptos a estabelecer a “normalidade” segundo seus preceitos. Neste sentido, as regras são sua

---

<sup>728</sup> Para diversos exemplos da vigilância como *tática* durante a Idade Média latina, veja HANAWALT, Barbara A. **‘Of Good and Ill Repute’: Gender and Social Control in Medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

*propriedade* – que partes terceiras podem invadir, deformar, até mesmo usurpar, mas ainda assim são *suas* até o limite que a instituição que os suporta continuar a chancelar seus preceitos. Uma vez mais, estes ideólogos e suas instituições não tinham controle total sobre a sociedade sujeita a estas prescrições, sua aplicação e os fenômenos decorrentes desta, especialmente no período aqui focado. Como comentei, na Idade Média não existe um poder absoluto com condições de implementar regras atoda latinidade; mesmo a Igreja tinha que negociar com os soberanos e tradições locais, além de ser ela própria palco de debates ferrenhos sobre estes regramentos, como os conflitos entre a legislação laica e canônica assim demonstram. Entretanto, isto não impede que fossem redigidos com presunção de universalidade e autoridade.

Os séculos finais da Idade Média comportam uma mudança no padrão das diversas formas da “propriedade” dos comportamentos. As preocupações da sociedade latina a partir dos séculos XI-XIII sobre que é “próprio” (como comer, se portar, falar etc.) afetam especialmente a *imagem* dos comportamentos femininos. Até então não (tão) circunscritas a determinadas atividades e capacidades, nesta época surgem diversas normativas de controle das mulheres e seus papéis na sociedade se tornam mais rígidos, começam a surgir discursos contra comportamentos<sup>729</sup>. Frequentemente, virtude, polidez e adequação eram sinônimas em uma realidade de pouca categorização sobre os espaços e rituais específicos da polidez, sendo inseridas em obras mais gerais. A literatura especializada sobre o tema irá se propagar rapidamente entre burgueses e nobres no decorrer dos sécs. XIV-XVI (e além)<sup>730</sup>, um cenário que levará Elias a acreditar que existe

---

<sup>729</sup> MCLAUGLIN, Megan. “The Woman Warrior: Gender, Warfare and Society in Medieval Europe”. In: **Women's Studies**, nº 17, pp. 193-209. Disponível na página pessoal da autora em [https://www.academia.edu/498534/The\\_woman\\_warrior\\_gender\\_warfare\\_and\\_society\\_in\\_medieval\\_Europe](https://www.academia.edu/498534/The_woman_warrior_gender_warfare_and_society_in_medieval_Europe) em 23/03/2019. Não realizo aqui um questionamento sobre as conclusões da autora sobre a participação das mulheres na guerra em posições de estrategistas e coordenadores, que já renderam algumas polêmicas, como em HAY, David. “Canon Laws Regarding Female Military Commanders up to the time of Gratian: Some Texts and Their Historical Contexts”. In: Meyerson, Mark D.; THIERRY, Daniel; FALK, Oren (eds.). **A Great Effusion of Blood? Interpreting Medieval Violence**. Toronto: University of Toronto Press, 2004, pp. 287-315. Me ateno as fontes e conclusões que a pesquisadora toma ao apontar os esforços para moldar a imagem feminina, desejando torná-la subserviente e pouco afeita à violência.

<sup>730</sup> MITCHELL, Sharon C. **Moral Posturing: Body language, rhetoric, and the performance of identity in late medieval French and English conduct manuals**. Tese de doutorado defendida pela Ohio State University em 2007. Disponível em [http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc\\_num=osu1172854315](http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=osu1172854315) em 23/03/2019.



um esforço coordenado e efetivo (ou seja, uma correspondência entre regras e realidade) de disciplinarização<sup>731</sup>.

Um dado relevante surge ao pensarmos no público-alvo desta literatura: ao menos a partir do século XIV, os leitores destas obras educacionais-morais e dos relatos de viagens frequentemente é o mesmo<sup>732</sup>. O fato destas mesmas bibliotecas conterem tratados políticos e poesia narrativa “épica” (como romances alexandrinos, ou mesmo aquelas mais voltadas a reflexão teológica, como a *Comédia* de Dante)<sup>733</sup> aponta para uma busca por “mundos ideais” (ou idealmente belos, bons ou perversos) por parte de seus leitores. Adicionalmente, estes dois primeiros temas literários potencialmente podem atingir laicos e cleros em suas pretensões moralistas.

---

<sup>731</sup> ELIAS, Norbert. **O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 72-83, 202-130. Idem, **A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 81, 244-247. Uma crítica ao pensamento de Elias sobre a Idade Média, o comparando com a produção da antropologia (que também não é poupada) sobre estes temas é feita no excelente exame de CLASSEN, Albrecht. “The Cultural Significance of Sexuality in the Middle Ages, the Renaissance, and Beyond. A Secret Continuous Undercurrent or a Dominant Phenomenon of the Premodern World? Or: The Irrepressibility of Sex Yesterday and Today”. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). **Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times: New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 1-143.

<sup>732</sup> Isto é perceptível entre obras de viagem designadas para um grande público, especialmente no reino da França e norte da Península Itálica (FERRARI, 2014b, p. 131-142), pelo que verifiquei no caso de Odorico de Pordenone. Nas ilhas britânicas, frequentemente os textos de viagens eram encadernados com obras de cunho edificante (idem, p. 143-147); entretanto, tratava-se de cópias de uso “interno” por parte dos franciscanos. O texto de Mandeville teve muito mais adesão que todos demais relatos de viagens entre a nobreza inglesa abastada, como os manuscritos citados no último capítulo demonstram, sendo normalmente encadernados com outras obras de viagens ou com textos do tipo “maravilhas do mundo”. Entretanto, numericamente os manuscritos ingleses que contêm ao menos trechos de Mandeville possuem um ou outro elemento educativo-moralista ou teológico: BL Harley MS 82, Harley MS 3954, e mesmo Add MS 24189 (que mistura imagens astrológicas com Mandeville, passagens bíblicas e ilustrações do rei da França sendo sagrado imperador YAGER, Suzanne M. “World Translated: Marco Polo's *Le Devisement dou monde*, *The Book of Sir John Mandeville*, and Their Medieval Audiences”. In: AKBARI, Suzanne Conklin; IANNUCCI, Amilcare. **Marco Polo and the Encounter of East and West**. Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 156-182.

<sup>733</sup> Ao analisar as bibliotecas que continham cópias do *Livre de Trois Vertus*, de Christine de Pisan, Laura Dufresne observa que: “Indeed poetry, political treatises, and ‘secular travel narratives that hover between fact and fiction,’ such as Sir John Mandeville's *Travels*, are similarly adorned with pictures. Christopher de Hamel writes that over six hundred fourteenth century manuscripts of Dante Alighieri's *Divine Comedy* survive, and that even more are to be found in the fifteenth century, attracting such noteworthy artists as Botticelli himself. Vernacular manuscripts such as Christine's, written in French, are often copiously illustrated. By the late fourteenth century, many beautifully illustrated vernacular works were associated with women patrons including Queen Jeanne d'Evreux and Bonne of Luxembourg. The earliest prayer books written in the vernacular were owned by nuns. Noblewomen were educated primarily in the vernacular with enough Latin as deemed necessary by their fathers or husbands”. DUFRESNE, Laura Rinaldi. **The fifteenth-century illustrations of Christine de Pizan's 'The book of the city of ladies; and 'The treasure of the city of ladies': analyzing the relation of the pictures to the text**. Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2012, p. 8.

Como os elementos a seguir demonstram, os livros de viagens frequentemente eram aporte para a execução de *lances* sobre temas morais e comportamentais, seja destacando algo no Outro que seu escritor deseja fortalecer ou usando o horror de “hábitos bárbaros” como forma de reforçar uma determinada identidade ao afirmar o que ela *não* é. Em uma época em que categorias abstratas se impunham sobre a realidade por meio de códigos institucionais, comportamentais, jurídicos e religiosos, as identidades de gênero se tornaram um dos principais temas a serem determinados por estas normativas.

Ao “alterificar” os bons e maus exemplos de povos externos à latinidade, os relatos se tornavam um campo fértil para que interferências escritais (copistas, amanuenses, escribas, editores e patronos) se multiplicassem, denunciando desvios através da caricatura do Outro, e encontrando prazeres agora proibidos, mas que as terras distantes ainda fornecem. Nessa época, em que as delimitações na sociedade se tornavam cada vez mais importantes (e estereotipadas), os papéis e identidades de gênero também se tornavam mais “rígidos”. O habitante destas paragens passava a ter sua masculinidade e feminilidade depreciada, idealizada, diminuída e mesmo santificada – enfim, esvaziada de sentido próprio – para que o europeu se sentisse mais “senhor de seu sexo”.

#### 4.1 – Masculinidades

Como a bibliografia referida até aqui demonstra, os estudos sobre os relatos de viagens da Idade Média latina têm crescido muito nos últimos anos – ou renascido, se considerarmos os historiadores românticos dos sécs. XIX-XX. De maneira paralela, os problemas instigados pelo gênero como metodologia e objeto têm rendido diversas reflexões importantes e levantado perguntas mesmo para aqueles que não trabalham tendo ele como foco<sup>734</sup>.

---

<sup>734</sup> Para um levantamento importante (ainda que atualmente defasado) sobre o intercruzamento entre gênero e Idade Média no Brasil, veja FORTES, Carolina Coelho. “É Possível Uma História Medieval de Gênero? Considerações a Respeito da Aplicação do Conceito Gênero em História Medieval”. **Fazendo gênero e rompendo fronteiras: gênero, idade média e interdisciplinaridade**, atas. Florianópolis, 2006; Disponível em [www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/C/Carolina\\_Coelho\\_Fortes\\_50.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/C/Carolina_Coelho_Fortes_50.pdf) em 29/03/2019. Veja também SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. “Reflexões sobre o paradigma pós-moderno e os estudos históricos de gênero”. **Brathair**, vol. 8, nº 2, 2008, pp. 75-84. Disponível em <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/download/504/421> em 23/03/2019. SILVA, Andréia

Entretanto, o entrecruzamento dos dois termos parece não ter se atido à proposta fundamental de Scott.

Na sua utilização recente mais simples, “gênero” é sinônimo de “mulheres”. Os livros e artigos de todos os tipos que tinham como tema a história das mulheres substituíram, nos últimos anos, nos seus títulos o termo “mulheres” por “gênero”. (...) Nessas circunstâncias, o uso do termo “gênero” visa sugerir a erudição e a seriedade de um trabalho, pois “gênero” tem uma conotação mais objetiva e neutra do que “mulheres”. “Gênero” parece se ajustar à terminologia científica das ciências sociais, dissociando-se, assim, da política (supostamente ruidosa) do feminismo.

Mas esse é apenas um aspecto. O termo “gênero”, além de um substituto para o termo mulheres, é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que implica o estudo do outro. Essa utilização enfatiza o fato de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado nesse e por esse mundo masculino. Esse uso rejeita a validade interpretativa da ideia de esferas separadas e sustenta que estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tenha muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. Além disso, o termo “gênero” também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos (SCOTT, 1995, p. 75).

De todos os estudos realizados sobre relatos de viagens e gênero latinidade medieval, não localizei nenhuma investigação que levasse em conta as masculinidades. Ainda que o resgate das mulheres e identidades femininas seja essencial depois de séculos de silêncios e minorações, o estudo das masculinidades é essencial para o entendimento das dinâmicas sócio-históricas – e para a própria teoria e ação política feminista efetiva<sup>735</sup>, como Jane Flax demonstra.

Na medida em que o discurso feminista define sua problemática como “mulher”, também ironicamente privilegia o homem como não-problemático, ou isento de determinação por relações de gênero (...) Que os homens parecem

---

Cristina Lopes Frazão da. “Os estudos medievais no Brasil e o diálogo interdisciplinar”. *Medievalis*, nº 1, vol. 2, 2013, pp. 1-15. Disponível em <http://medievalis.nielim.com/ojs/index.php/medievalis/article/view/24/23> em 23/03/2019.

<sup>735</sup> Falando da baixa adesão e engajamento de mulheres e especialmente homens pela igualdade de gêneros, Raewyn Connell observa que “em cada declaração sobre a desvantagem das mulheres há uma comparação implícita com homens como grupo privilegiado. Nas discussões sobre violência contra mulheres, os homens aparecem ora implicitamente ora explicitamente como agressores. Nas discussões relacionadas a HIV/Aids, os homens comumente são vistos como o problema, como os agentes de infecção. Quando os homens estão presentes somente como uma categoria de fundo em um discurso de política sobre mulheres, é difícil levantar questões sobre os interesses, problemas ou a diversidade de homens e meninas. Isso poderia ser feito tanto assumindo uma postura reacionária de afirmação dos ‘direitos dos homens’ quanto se posicionando totalmente fora de um arcabouço de gênero. *A estrutura das políticas de igualdade de gênero, portanto, criou uma oportunidade para políticas antifeministas. Oponentes do feminismo perceberam que questões sobre homens e meninas são um terreno fértil (...)*. Em nome de da defesa de homens e meninas, amargamente acusam o feminismo de ser injusto. Essas ideias não estimularam movimentos sociais, com a exceção de um movimento de pequeno porte (embora ativo e, por vezes, violento) de “direitos dos pais” em relação ao divórcio. Os argumentos, no entanto, mostraram-se muito atraentes para a grande mídia neoconservadora, que lhes deu igual circulação internacional”. CONNELL, 2016, p. 95.

ser e (em muitos casos) são os guardiões, ou pelo menos os curadores em um todo social, não devem nos cegar na medida em que eles, também, são governados pelas regras de gênero<sup>736</sup>.

O debate sobre masculinidades é igualmente importante para os estudos pós-coloniais, pois além de objetificar as mulheres, um dos primeiros processos que as potências coloniais operaram em suas *estratégias* foi depreciar, remover, hipersexualizar ou inverter as masculinidades dos povos colonizados<sup>737</sup> – o que também era parte integrante do processo de racialização<sup>738</sup>.

Adicionalmente, o masculino também pode ser subalterno<sup>739</sup>. Ainda que a masculinidade hegemônica determine a subordinação das mulheres, ela também tem como mote a dominação dos homens que não fazem parte do núcleo normativo dos lugares e ações “próprias”, além de todos os que colocam as estruturas do patriarcado em perigo. Isso inclui (mas não se limita) os marginais: rufiões, “estrangeiros” (importantes

---

<sup>736</sup> “To the extent that feminist discourse defines its problematic as ‘woman’, it, too, ironically privileges the man as unproblematic or exempted from determination by gender relations (...) That men appear to be and (in many cases) are the wardens, or at least the trustees in a social whole, should not blind us to the extent to which they, too, are governed by the rules of gender”. FLAX, Jane. “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory”. In: **Signs**, vol. 12, nº 4: “Within and Without: Women, Gender, and Theory”, 1987, pp. 621-643, p. 629.

<sup>737</sup> “Practices shocking to Western sensibilities, such as polygyny, widow sacrifice, burqas, or infibulation, can function as pretexts for First World intercessions. Spivak describes these as instances of ‘White men saving brown women from brown men’ (1988: 297). These myths of postcolonial masculinities can be construed as yet another form of subaltern consciousness that does not speak and represent itself and so becomes represented through Western eyes and through Western discourse for Western purposes. Postcolonial masculinities thus run a similar risk of being essentialized and appropriated as the constitutive periphery of a central First World masculinity in much the way that Mohanty argues that ‘Third World Difference’ has served as an imaginary backdrop for First World feminism (1991: 54). This essentializing and homogenizing of postcolonial masculinity serves to obscure the actual diversity and plurality of lived postcolonial masculinities around the globe”. FLOOD, Michael; GARDINER, Judith Kegan; PEASE, Bob; PRINGLE, Keith (eds.). STANOVSKY, Derek. “Postcolonial Masculinities”. **International Encyclopedia of Men and Masculinities**. New York: Routledge, 2007, pp. 493-493, p. 495. Texto disponível em sua versão pré-impressão em [https://libres.uncg.edu/ir/asu/f/Stanovsky\\_Derek\\_2007\\_Postcolonial\\_mascul.pdf](https://libres.uncg.edu/ir/asu/f/Stanovsky_Derek_2007_Postcolonial_mascul.pdf) em 23/03/2019. Veja também OUZGANE, Lahoucine; COLEMAN, Daniel. “Postcolonial masculinities: introduction”. **Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies**, vol. 2, nº1, 1998: pp. 1-10.

<sup>738</sup> STEIN, Melissa N. **Measuring Manhood: Race and the Science of Masculinity, 1830-1934**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015, p. 69-251. KALRA, Virinder S. “Between emasculation and hypermasculinity: Theorizing British South Asian masculinities”. **South Asian Popular Culture**, vol. 7, nº 2, 2009, pp. 113-125.

<sup>739</sup> KIMMEL, Michael S. “A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalterna”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 4, nº 9, 1998, pp. 103-117.

em nosso caso, ainda que de aplicação quase reversa), determinadas profissões (como os seteiros/besteiros<sup>740</sup>), homoafetivos<sup>741</sup>, pagãos e “bárbaros” (que podiam se equivaler).

Em uma sociedade como a latina, as instâncias de masculinidade subordinada ou marginalizada eram ao mesmo tempo mais fáceis de serem identificadas (pela centralidade da família *nobre* no patriarcado) e mais difíceis, pois é pouco claro o ordenamento de clérigos, burgueses ricos e profissionais liberais que atuavam a serviço da elite, como escritores/vulgarizadores, médicos e astrólogos/astrônomos. Igualmente, as leis sucessórias podiam variar muito para cada território, o que modificaria a ordem de importância dos varões de uma mesma família aristocrática.

A compreensão das masculinidades é importante, pois seus escritores homens presumiam estar se comunicando com outros homens, como problematizo a seguir. O recurso à masculinidade do protagonista e as demandas *viris* de sua recepção devem ser compreendidas para que se entenda como esta situação narrativa era usada para a inserção dos *lances* destes autores.

A questão das masculinidades expressas nos documentos analisados nesta investigação torna-se central para a análise de gênero efetuada aqui por diversos motivos: para suprir uma demanda, complementar estudos anteriores, compreender o universo das fontes em suas especificidades de produção e recepção e para atuar dentro dos objetivos teórico-políticos enunciados. Portanto, ainda que divida este capítulo nos dois gêneros das *estratégias* dos discursos normativos, me concentrarei nas expressões das masculinidades, mesmo quando analiso a feminilidades, que serão enfocadas como os entendimentos e expectativas masculinas sobre o feminino. Ainda assim, trato lateralmente das questões de gênero específicas das performances consideradas

---

<sup>740</sup> “The Lateran Council of 1139 ruled: ‘We forbid henceforth, under pain of excommunication, the employment against Christians and Catholics of that deadly art, so hateful to God, of crossbowmen and archers.’ Such reservations had little effect. By the end of the twelfth century large groups of mounted crossbow-men were among the most effective and fearful of a prince’s instruments of war. In 1241, when the German king Conrad IV was preparing to face the threat of Mongol invasion, he drew up a short list of emergency measures to be taken by the princes. On this list of five measures there was room for the curt injunction: ‘Let them have crossbowmen.’ (...) Crossbowmen were pariahs – lumped together, in clerical sources, with mercenaries and heretics – but pariah professionals. Although hated and feared they were well remunerated”. BARTLETT, 1993, p. 63-64. O caso dos besteiros/seteiros é especialmente interessante de ser estudado sob o viés de gênero, especialmente por serem párias sociais, mas bem remunerados. Entretanto, isso demandaria que nos desviássemos demais de nosso assunto.

<sup>741</sup> Acredito que a homo, hetero ou bi afetividades são

femininas, o que é necessário para compreendermos as dinâmicas de gênero, que são obrigatoriamente relacionais.

Como vimos anteriormente, o gênero não se define pela corporeidade ou mesmo pela sexualidade dos indivíduos, mas por sua atuação na sociedade, seus objetivos, as *estratégias* que se colocam sobre eles e as *táticas* que efetuam para superar as imposições que encontram. Entretanto, seguindo o padrão normativo presente nas fontes, o masculino se equivale ao *homem*, uma definição que, a princípio, seria corporal. Mas mesmo esta associação é problemática. Como Derek Neal averigua, ainda que muitos padrões viris sejam derivados dos corpos “masculinos”, e suas associações decorrentes de força, altura, pelos e pênis, um estudo da masculinidade apenas com base nos corpos é pouco útil para os estudos históricos.

Os corpos masculinos quinhentos ou mil anos atrás eram muito parecidos com os de hoje; todos tinham pênis, não gestavam filhos, seu peito não amamentava, e tendiam a ter pelos no rosto, preservados ou removidos. De outras maneiras, esses corpos diferiam dos corpos masculinos de hoje: eram provavelmente mais baixos, não tão bem nutridos, e tendiam a não durar tanto tempo. Tanto o sexo quanto o gênero suportam apenas parcialmente o assunto. Os corpos femininos também sofriam de desnutrição e doenças, e os riscos adicionais da gravidez significavam que muitas mulheres morriam jovens. Assim, a masculinidade, por si só, não parece ser um assunto muito promissor. Mesmo que alguém estabelecesse que o homem adulto médio no ano de 1200 tinha mais pelos no peito do que hoje, o fato não abriria muito para nos contar sobre a experiência masculina de masculinidade na sociedade. No entanto, se alguém pudesse mostrar que ter cabelo no peito insuficiente era socialmente vergonhoso para os homens, isso nos diria alguma coisa. Cabelos faciais e corporais são marcadores de maturidade física e podem ser usados para estabelecer a idade aproximada de um jovem, em um período em que as idades exatas nem sempre eram conhecidas. Isso pode, por sua vez, afetar sua capacidade de obter sucesso, ser jurado em um grupo de dízimos em sua aldeia ou servir pela primeira vez em certas capacidades públicas<sup>742</sup>.

---

<sup>742</sup> “Male bodies five hundred or a thousand years ago were much the same as today; they all had penises, they did not bear children, their breasts did not lactate, and they tended to have hair on their faces, whether preserved or removed. In other ways, those bodies differed from male bodies today: they were probably shorter and not so well nourished, and they tended not to last as long. Both sex and gender bear only partially on the matter. Female bodies also suffered from malnutrition and disease, and the additional risks of pregnancy meant that many women died young. So, maleness, in itself, seems not a very promising subject. Even if someone established that the average adult male in the year 1200 had more hair on his chest than today, the fact would not open out very far to tell us much about men’s experience of masculinity in society. However, if someone could show that having insufficient chest hair was socially shameful for men, that would tell us something. Facial and body hair are markers of physical maturity and might be used to establish a young man’s approximate age, in a period when exact ages were not always known. That might, in turn, affect his ability to succeed to property, to be sworn into a tithing group in his village, or to serve for the first time in certain public capacities”. NEAL, Derek. **The Masculine Self in Late Medieval England**. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p 125-1062.

Para os propósitos desta investigação, “homem” não é aquele que possui pênis, pelos etc., mas como estes corpos eram apenas um marcador dentre vários outros que compunham uma cadeia de significados determinados pela sociedade que definem a masculinidade. Ainda que esta pareça uma definição deslocada dos princípios da normatividade binária, as identidades de gênero da latinidade demandavam mais que isso. Se a efetivação plena da masculinidade requer do homem manuais como espelhos de príncipe<sup>743</sup> e tratados moral-comportamentais, a sociedade latina nos indica que ela não é uma qualidade automática, atribuída a quem nasce com pênis, mas algo que deve ser aprendido e treinado (LEWIS, 2013, p. 17). Portanto, na mesma lógica de Simone de Beauvoir, a literatura da Idade Média europeia indica que não se nasce homem, torna-se homem.

Em seguida, analiso como nossas fontes definem de maneira diferente como estes “homens” podem ser. As identidades de gênero masculinas por vezes são mais difíceis de serem identificadas que as femininas, pois encontramos nelas menos prescrições e mais contradições. Essa nebulosidade se expressa frequentemente nos documentos quando surgem expressões e afirmações de identidades inesperadas, aparentemente deslocadas da função de seus enunciadores na sociedade. Entretanto, nestes aparentes contrassensos

---

<sup>743</sup> Ainda que neste sentido seja um entendimento da Idade Moderna, ao pensarmos na palavra “cortesia”, é possível pensarmos tanto em algo “polido” ou “próprio”, como também na sociedade de corte. As cortes medievais eram bem distintas das modernas, mas, uma vez que o rei é o centro da corte, é intuitivo que as obras didáticas voltadas a realeza sejam umas das primeiras a inserir maior conteúdo da *propriedade* dos hábitos. Adicionalmente, como Katherine Lewis destaca, estes tratados não se restringiam apenas aos reis e seus herdeiros, e nem toda obra didática de “bem governar” necessariamente é um “espelho”: “In addition to royalty, these texts were also written for and owned by a wider audience of nobles and gentry. The discourse of ideal kingship informed other types of literature owned by royals, nobles and gentry too, especially romances and chronicles. (...) Representations of good and bad kingship are also to be found in pastoral, homiletic and hagiographic texts to which the majority of the population would have been exposed in some form. (...) Thus, while aimed explicitly at a ruler, the discourse underpinning mirrors for princes was also intended and used to instruct the wider polity in how to understand and assess political actors and institutions”. LEWIS, Katherine. **Kingship and Masculinity in Late Medieval England**. London: Routledge, 2013, p. 19-21.

Me baseio na obra de Lewis para as análises sobre a associação entre poder e masculinidade na Idade Média latina mesmo sabendo que devemos ter cuidado com generalizações tomando como base um estudo voltado a uma região específica (no caso, a Inglaterra). Entretanto, como a própria autora aponta, ainda que os estudos de gênero e sobre as mulheres tenham produzido amplo material a respeito de poucas rainhas, e os (poucos) estudos sobre a masculinidade tenham se focado em seu aspecto eclesiástico, foram elaboradas pouquíssimas investigações de fôlego voltadas especificamente à masculinidade monárquica. LEWIS, 2013, p. 3. Nos seis anos que se passaram desde o lançamento de seu livro até o presente, esta realidade se manteve, até onde pude acompanhar, e mesmo as associações entre poder secular e masculinidades são muito raras. Acredito que esta demanda poderia ser saciada pelos estudos medievais brasileiros, cujas investigações dos papéis de gênero têm se destacado.

encontramos importantes expressões dos *lances* de seus autores quando definem quem são os Outros – e, por exclusão, quem somos “Nós”.

#### 4.1.2 – Viagem como iniciação heroica

Ainda que o primeiro relato de viagem latino ao Oriente tenha sido escrito por uma mulher que parte sozinha da Ibéria para o Levante<sup>744</sup>, viajar é um privilégio masculino. Além da maior liberdade de trânsito garantida aos homens, a viagem era por si mesma uma provação de masculinidade, o que por vezes torna o motivo da jornada secundário frente a “aventura” a ser contada, como Carl Thompson destaca.

A viagem tem sido frequentemente considerada um modo ou rito importante de automodelagem masculina. A jornada é, portanto, interpretada como um teste ou demonstração da masculinidade ou suas variantes, como o *Grand Tour* no século XVIII: um rito de passagem da infância à masculinidade adulta completa. Nessas circunstâncias, uma função de qualquer conta de viagem subsequente será geralmente consolidar a reivindicação do viajante de masculinidade completa ou adequada. Os atributos considerados desejados pelos homens, os itinerários e os tipos de viagens realizadas para demonstrar estes atributos obviamente variaram de acordo com a cultura e período. No entanto, em seus esforços para apresentar uma imagem de hombridade exemplar, os viajantes e escritores de relatos têm frequentemente recorrido a um estoque muito semelhante de razões [*motifs*], personas e paradigmas narrativos. Por exemplo, é muito comum que os viajantes do sexo masculino invoquem a tradição e o *ethos* da *quest* [busca/missão, normalmente com tons sagrados, iniciáticos e/ou heroicos], recorrendo, assim, a convenções e imagens que se estendem pelo menos desde o épico de Gilgamesh (c.1000 a.C.), mas que no Ocidente derivam especialmente dos romances cavaleirescos dos períodos medieval e início do moderno. Nesta inflexão cristã da tradição da busca, a provação do viajante foi descrita como um teste não apenas de sua força física, desenvoltura e astúcia, mas também de sua virtude e fé religiosa. Muitos viajantes do sexo masculino têm reivindicado esses atributos desejáveis, identificando-se como alguma forma de *questing knight* [“cavaleiro em missão ou busca sagrada”]. Essa tendência ao auto-herói é uma característica central por exemplo nos relatos de conquista e cruzada, uma vez que confere implicitamente legitimidade moral àquilo que de outra forma seria considerado meramente um ato de agressão e rapinagem. Claramente, cruzados e conquistadores geralmente partem com a intenção de literalmente matar adversários e adquirir tesouros, em imitação direta dos heróis dos romances de busca. Historicamente, entretanto, muitos outros viajantes entenderam-se como *questing knights* de uma maneira mais metafórica; eles partiram em busca de conhecimento útil, novas oportunidades de comércio ou algum outro

---

<sup>744</sup> Egéria (*Ætheria*) nasceu “nas ribeiras mais afastadas do Oceano Ocidental” no século IV. Entre 381 e 384 partiu da Galécia (equivalente aproximadamente ao território de Braga, Porto, Galiza, Astúrias e Leão) até a Terra Santa, onde encontrou diversos cristãos, inclusive etíopes. Por estar bem fora do período proposto, tive que ignorar este documento, que nos ofereceria um olhar muito diferente dos relatos aqui trabalhados. *Ætheria*; MARTINS, Maria Cristina (ed. trad.). **Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos**. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2017. Disponível no endereço [http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book\\_egeria\\_2017\\_0.pdf](http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_egeria_2017_0.pdf) em 23/03/2019.



objetivo, e usaram estas imagens de *quest* para dar um maior heroísmo e grandeza à suas atividades<sup>745</sup>.

Como Thompson destaca, viajar é colocar-se à prova, e grande parte das figuras da mitologia e literatura cuja masculinidade se destaca passaram por uma viagem que demonstra a virilidade de seus protagonistas. Frequentemente, estas jornadas envolvem desbravar o território alheio e derrotar os Outros em batalha, colocando a masculinidade de ambos à prova. Nesse específico, o cruzamento das viagens com a masculinidade frequentemente torna este outro Inimigo, favorecendo a *alteridade travestida* proposta no capítulo anterior.

---

<sup>745</sup> “As the preceding discussion will have suggested, travel has often been regarded as an important mode or rite of masculine self-fashioning. The journey is thus construed as a test or demonstration of manhood, or in some variants, such as the eighteenth-century Grand Tour, as a rite of passage from boyhood to full, adult masculinity. In these circumstances, one function of any subsequent travel account will usually be to consolidate the traveller’s claim to full or proper masculinity. The precise attributes judged desirable in a man, and the itineraries and types of travel undertaken in order to demonstrate those attributes, have of course varied across different periods and cultures. In their efforts to present an image of exemplary manliness, however, travellers and travel writers have often drawn on a broadly similar stock of motifs, personae and narrative paradigms. It is very common in this context, for example, for male travellers to invoke the tradition and ethos of the quest, thereby drawing on conventions and imagery that stretch at least as far back as the Epic of Gilgamesh (c.1000 BCE), but which in the West derive especially from the chivalric romances of the medieval and early modern periods. In this Christian inflection of the quest tradition, the traveller’s ordeal was depicted as a test not only of their physical strength, resourcefulness and guile, but also of their virtue and religious faith. Many male travellers have accordingly laid claim to these desirable attributes by identifying themselves as some form of questing knight. This is a heroic self-fashioning central to many accounts of conquest and crusade, for example, since it implicitly confers a moral legitimacy on what might otherwise be regarded as merely acts of aggression and rapacity. Crusaders and conquistadors, of course, have usually set off with the intention of literally slaying adversaries and acquiring treasure, in direct imitation of the heroes of quest romances. Many other travellers historically, however, have understood themselves to be questing knights in a more metaphorical fashion; they have set out in search of useful knowledge, new trading opportunities or some other goal, and used the imagery of the quest to lend a greater heroism and grandeur to their activities”. THOMPSON, Carl. **Travel Writing**. New York: Routledge, 2011, p. 173-174.

Não trato da imagem do “cavaleiro” neste estudo por dois motivos principais. Primeiro, esta identidade não é encontrada entre os narradores, e menos ainda nos Outros descritos. Ainda que Mandeville se diga um “cavaleiro”, seu texto se afasta expressivamente das produções elaboradas por estes guerreiros e mesmo do romanceiro que os tomam como protagonistas: seu texto é focado em sua descrição do mundo, não em seus feitos (ainda que estes estejam presentes, por motivos que este capítulo retrata), não há um antagonista único claro, e a situação narrativa faz com que o narrador e o personagem principal sejam a mesma pessoa se comunicando com sua recepção. A segunda razão para me afastar desta imagem é a demanda que a cavalaria impões de interpor o observado à topologia do Outro Inimigo, eminentemente o muçulmano (e mesmo estes possuem um status diferente nas narrativas para os locais distantes), além de me afastar das instâncias de alteridade das Cruzadas e da “Reconquista”. Isto não significa que omitirei eventuais aproximações com a imagem da cavalaria – que se fazem presentes frequentemente, especialmente nas iluminuras dos manuscritos; apenas procuro manter uma “distância segura” para analisar as possibilidades de africanos e orientas sendo apreendidos por eles próprios tanto quanto as fontes permitem.

Em quase todos os viajantes, este aspecto de afirmação de gênero está presente de uma forma ou outra, e os *incipit*<sup>746</sup> das obras medievais latinas demonstra isso. Mandeville talvez seja o exemplo mais claro dessa autopromoção de hombridade na introdução de sua narrativa. Após exaltar o Levante como um território fértil e sagrado, porém dominado por muçulmanos, o narrador atribui aos homens cristãos o dever moral da conquista destes territórios.

Portanto, todo homem bom cristão, independente dos sofrimentos, deve se valer de todo seu poder e toda sua força para conquistar o que é nosso por direito, esconjurando todos estes homens descrentes. Pois somos chamados "homens cristãos" por causa de Cristo, nosso Pai. E, se somos os legítimos filhos de Cristo, devemos reclamar essa herança que nosso Pai nos deixou, tirando-a das mãos destes homens pagãos. Mas, nesse momento, o orgulho, a cobiça e a inveja inflamaram tanto os corações dos senhores do mundo, que preferem se ocupar em deserdar seus vizinhos do que em desafiar o perigo ou conquistar sua justa herança. E o povo comum, que, disposto a colocar seus corpos e suas posses em risco para conquistar nossa herança, não consegue fazê-lo sem os senhores. Pois uma congregação sem um líder ou senhor da guerra é como um rebanho de ovelhas sem pastor: os que se afastam em direção ao desconhecido nunca sabem onde vão parar. Mas creio que Deus não permitirá isto, e fará com que os senhores temporais e todos os suseranos do mundo, entrando em bom acordo, se reúnam com os comuns e assumam esta viagem sagrada, cruzando o mar! E por isso eu me lancei rapidamente em direção a nossa herança por direito que mencionei anteriormente, que será reconciliada e colocada nas mãos dos justos herdeiros de Jesus Cristo<sup>747</sup>.

A primeira frase deste excerto demonstra o princípio referido de tornar a viagem um ato de conquista, preparando os leitores para que tomem os Outros como Inimigos. O texto também frequentemente grafa a “homem” no início desta passagem – aqui não escrita como sinônimo de povo, mas dos varões (termo fálico por si) tanto da cristandade e dos “pagãos”: esse é um chamamento de homens para enfrentar outros homens, um

---

<sup>746</sup> Nos relatos de viagens, é comum que o *incipit* (texto introdutório) registre os seguintes elementos: o porquê da viagem, a importância do conhecimento de seu conteúdo e o voto de veracidade do observado e registrado. Normalmente as obras também contam com um *explicit* ao fim do texto, que renova os votos de confiabilidade, registra a data e, em alguns casos, o motivo da redação ter sido registrada pelo intermédio de um amanuense, que revela do destino de seu personagem principal após ter ditado a narrativa.

<sup>747</sup> Cotton, fol. 3r: “Wherfore euery gode cristene man þat is of powere & hath whereof scholde peynen him with all his strengthe for to conquere oure right heritage & chacen out all the mysbeleeuyng men. For wee ben clept cristene men after crist oure fader And zif wee be right children of crist we oughte for to challenge the heritage þat oure fader lafte vs & do it out of hethene mennes hondes. But now pryde couetyse & envye han so enflawmed the hertes of lordes of the world þat þei are more besy for to disherite here neyghbores more þan for to challenge or to conquere here right heritage before seyde. And the comōūn peple þat wolde putte here bodyes & here cateþ for to conquere oure heritage þei may not don it withouten the lordes. For a semblee of peple withouten a cheunteyn or a chief lord is as a flok of scheep withouten a schepperde the which departeth & desparpleth & wyten neuer whider to go. But wolde god þat the temporel lordes & all worldly lordes were at gode acord & with the comoun peple wolden taken this holy viage ouer the see þanne I trowe wel þat within a lityl tyme oure right heritage before seyde scholde be reconsyled & put in the hondes of the right heires of jhesu crist”.

confronto encabeçado pela virilidade. A essa hombridade toda se contrapõe um “povo” assexuado, um rebanho a ser arrebanhado. Enquanto isso, os senhores preferem a guerra injusta à justa, desperdiçando suas forças varonis em causas egoístas.

Mandeville se apresenta como um voluntário neste cenário que lembra a carta publicada em 1099 de Dagoberto, bispo de Pisa, analisada no primeiro capítulo: a enunciação de uma causa justa para guerrear (uma das maiores performances masculinas), e um convite para desfrutar a companhia de nobres, tomar uma terra (oferecida como) fértil e aniquilar o inimigo. O trecho sequer dá destaque se o Inimigo é muçulmano ou pagão; para uma narrativa heroica, basta que haja um antagonismo justo. Mas, em vez de oferecer redenção dos pecados e falar dos deleites espirituais da região, o *incipit* do *Viagens* faz seu chamamento pelo heroísmo e reconhecimento de um povo ansioso em ser liderado. Ou seja, o narrador oferece a chance do leitor/ouvinte se tornar um *protagonista* de uma jornada nos moldes que Thompson expôs. Com esse livro, o cavaleiro nos contará como ele mesmo se tornou este herói viajante, e nos ensinará como ser exaltado por nossos futuros feitos varonis.

#### 4.1.2 – O herói virtuoso e o “demi-santo”

Podemos pensar o apelo à hombridade da recepção como uma característica típica de um relato que é oferecido como redigido por um cavaleiro, recorrendo, portanto, à estética da literatura de cavalaria. Uma vez que a maioria dos relatos foi elaborado em ambientes eclesiásticos, é de se esperar que o apelo seria maior à piedade e exemplaridade de seus narradores. Entretanto, as fontes deste estudo demonstram a complexidade das identidades de gênero por parte dos homens religiosos, que igualmente demonstravam esmero em autopromover sua masculinidade por meio da bravura, como Odorico nos mostra.

Saindo de lá, cheguei a uma certa colina chamada Sovisacalo; e nesse país há uma montanha onde está a Arca de Noé [Ararat]. Se meus companheiros esperassem por mim, eu a teria escalado prontamente. Mas o povo do país nos disse que ninguém jamais poderia subir a montanha, pois dizem não apetercer ao Deus Altíssimo<sup>748</sup>.

---

<sup>748</sup> “De hac recedens ivi ad quemdam montem qui vocatur Sovisacalo. In hac contrata est mons ille in quo est archa Noæ. In quern libenter ascendissem si mea societas me præstolari voluisset; et quern quem ascendere voluerim tamen gens illius contrata dicebat quod nullus unquam poterat ascendere illum montem. Nam hoc videtur et dicitur Deo altissimo non placere”. YULE, 1913, vol. 2, p. 279-280.

Este arroubo de valentia do franciscano não é estranho no contexto dos relatos de viagem; entretanto, quando pensamos que Odorico tinha pelo menos 55 anos e viveu grande parte de sua vida em um eremitério, subir os 5.137 metros desta montanha parece algo fora do personagem, especialmente quando narra que teve de ser contido por seus companheiros. Estando no primeiro capítulo do *Relatio*<sup>749</sup>, esta cena descreve a primeira maravilha natural registrada no livro, servindo para introduzir um narrador ativo e bravo à recepção, de forma a colocá-lo no centro da ação e oferecê-lo como alguém capaz de investigar presencialmente o que relata, a despeito dos perigos. Em suma, propõe um narrador que vive aventuras. Claro, isto também vai ao encontro do motivo do registro de sua viagem, a santificação do friulano<sup>750</sup>, baseada numa estratégia de promover sua aclamação popular como forma de pressionar o papado<sup>751</sup>.

Os estudos de gênero sobre figuras religiosas e ambientes eclesiásticos têm oferecido um grande aporte sobre a amplitude e variedade das feminilidades e, especialmente das masculinidades<sup>752</sup>. Destas, algumas contribuições são de destaque para

---

<sup>749</sup> O *incipit* do *Relatio* alega que Odorico teria ido para o Oriente para “colher uma colheita de almas” (pregar e converter), mas em nenhum momento da narrativa o franciscano é descrito pregando, assim como conversão alguma é registrada.

<sup>750</sup> Que se confirma pela publicação de sua *Vita et Miracula* logo após sua morte, composta com todos os temas dos relatos de santidade: dois encontros com a Virgem, dois com o Demônio, duas visões de São Francisco, um ano de jejum, três exorcismos, seu cadáver se tornou incorruptível e resistente a golpes de espada (dos que procuravam arrancar-lhe relíquias), com “doce odor”, que curava quem o tocava (ou ao seu caixão), e que, finalmente, promoveu uma ressurreição – e que quase nada fala de sua viagem, exceto que ela ocorreu. Como Marchisio aponta, a composição desta *obra* destaca também as figuras proeminentes da nobreza local como mediadoras entre as altas esferas eclesiásticas, com o “clamor do povo” servindo apenas de pano de fundo e força confirmadora da santificação do franciscano. A historiadora sugere um interesse das autoridades temporais em promover Pordenone como um local de peregrinação, dando novo fôlego à economia local, e, ao mesmo tempo, promovesse maior fluxo de doações ao capítulo franciscano da região. MARCHISIO, 2013, p. 2-3. Para uma maior problematização da composição desta obra e suas circunstâncias, veja FERRARI, 2014b, p. 47-79.

<sup>751</sup> Odorico nunca foi santificado, sendo beatificado apenas no século XVIII. Quando optaram pela aclamação como forma de promoção do franciscano, seus confrades adotaram uma estratégia contrária à tendência normativa que se estabelecia no século XIV para os processos de canonização, que demandava procedimentos investigativos extensos, ainda que sujeitos aos interesses de diversos atores político-religiosos, como acompanhado em TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino**. Tese de doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. Disponível no endereço <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/34689> em 23/03/2019.

<sup>752</sup> Entre muitos outros, destaco: NEWMAN, Martha G. “Crucified by the Virtues: Monks, Lay Brothers, and Women in Thirteenth-Century Cistercian Saints’ Lives”. In: FARMER, Sharon; PASTERNAK, Carol Braun. **Gender and Difference in the Middle Ages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, pp. 182-209. RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996. ELLIOTT, Dyan. “Gender and The Christian Traditions”. In: BENNETT, KARRAS, 2013, pp. 21-35. COON; Lynda L. **Dark Age Bodies: Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade. O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. PILOSU, Mario. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na**

a investigação. O professor de história eclesiástica na University of Birmingham Robert Swanson propõe que os clérigos homens estariam presos em uma tensão entre as demandas sociais e interpessoais da hombridade e a assexualização exigida pela Igreja, o que criaria um terceiro gênero, que chama de *emascularity* (emasculinidade)<sup>753</sup>, o que considero uma ideia válida, mas excessiva ao criar esta terceira categoria de gênero apenas pela ausência de sexo. Jacqueline Murray faz um levantamento da produção historiográfica sobre o tema, e verifica que existe possibilidade para a expressão de diversos “terceiros gêneros”, que coexistem com definições a princípio binárias, mas que rompem este binarismo ao “viver entre as frestas” das contradições dos sistemas classificatório-normativos<sup>754</sup>.

Uma vez que a tradição cristã associa o corpo masculino aos comportamentos exemplares, e não raramente as mulheres piadas eram retratadas como viragos, como veremos mais claramente no próximo subcapítulo. Por outro lado, o sofrimento dos mártires (homens) era comparado com os das mulheres em trabalho de parto<sup>755</sup> e Jesus

---

**Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1995. BYNUM Caroline Walker. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.** Berkeley: University of California Press, 1982. Idem. **Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.** Berkeley: University of California Press, 1987. DEANE, Jennifer “Pious Domesticities”. In: BENNETT, KARRAS, 2013, pp. 262-278. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. “Hagiografia, Gênero e História: reflexões a partir da vida de S. Sebastião da Legenda Áurea”. In: LIMA, Marcelo Pereira (org.). **Estudos de gênero e história: transversalidades.** Salvador: UFBA, 2018., pp. 36-55.

<sup>753</sup> SWANSON, Robert N. “Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation”. In: HADLEY, D. M. (ed.). **Masculinity in Medieval Europe.** London; New York: Longman, 1999, pp. 160-177, p. 172.

<sup>754</sup> MURRAY, Jacqueline. “One Flesh, Two Sexes, Three Genders?”. In: BITTEL, Lisa M.; LIFSHITZ, Felice (eds.). **Gender and Christianity in Medieval Europe.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 34-51.

<sup>755</sup> “In his vita of Monegund (d. 570), Gregory of Tours observes that, ‘as examples, He provides not only men but members of the inferior sex who are not sluggish in fighting the good fight but full of manly vigor’. Similarly, a seventh-century life of Rusticula (ca. 556-632) notes, ‘While she was on earth she could always struggle manfully against the Devil who attacked her incessantly’. Even as late as the twelfth century, the English mystic Christina of Markyate was sometimes characterized ‘as more like a man than a woman’ and as having “more masculine qualities’ because of her superior ability to resist sexual desire. It was Perpetua alone, however, who appears to have envisioned herself and described her experience explicitly in the language of transsexuality. ‘I was a man,’ she says. Rachel Moriarty, among others, has argued that an alternative and equally correct translation of the Latin *masculus* could be male. In that case, Perpetua would have been more conventionally appropriating masculine gender qualities rather than transitioning into a biological man. Even if this were the case, however, Perpetua saw herself moving along a sex/gender continuum, away from the weaker female point toward the stronger male end. This movement also pertained to male martyrs, who could be described with the most intimately female imagery, that of childbirth. The account of the martyrdom of a doctor named Alexander states, ‘It was clear to those standing around the platform that he was, as it were, suffering the pain of giving birth.’ So it was possible to have slippage, whether it was sex or gender, biological or moral, in both directions. The notion that men and women were not so much equal as capable of becoming more similar as they moved along the continuum was most frequently used to suggest that women should, and would as they became more spiritual, move

servia tanto a aspectos da masculinidade<sup>756</sup> e da feminilidade<sup>757</sup>. Mas, para os propósitos desta tese, essas questões não são tão pertinentes; o que procuramos aqui é como os viajantes retratavam o Outro e, mais frequentemente, a si próprios como um misto de herói “clássico” com algumas categorias de virtude cristã.

Ruth Mazo Karras (2008, p. 53) observa que a sociedade latina medieval submetia boa parte de sua elite a votos de castidade ou celibato, um preceito pouco usual aos homens com poder na grande maioria das culturas (idem, p. 54)<sup>758</sup>. Mas isto não emasculava estes estratos, pois a retenção e vigilância eram percebidas como uma luta igualmente viril, mas de forma espiritual.

De fato, a ideia de masculinidade alcançada através da castidade depende do entendimento desta como uma luta. Argumentei em outro texto<sup>759</sup> que a castidade poderia ser considerada uma orientação sexual na Idade Média. Embora algumas pessoas tivessem adotado a abstinência pelas circunstâncias que se encontravam, a castidade era mais do que abstinência. Usando a linguagem dos atos/identidades popularizada pelos devotos de Michel Foucault (voltadas ao século XX), a abstinência era um ato (ou, mais precisamente, a ausência de um ato), enquanto a castidade era uma identidade. (...) Podemos nos perguntar se homens que lutavam constantemente contra a tentação sexual deveriam realmente ser entendidos como tendo essa orientação [sexual] voltada à castidade. Eles não são, de fato, heterossexuais enclausurados, que simplesmente reprimem seus desejos? (...) Eu diria que não. Uma parte integral da orientação para a castidade em si era a luta. Se alguém simplesmente não tivesse desejo sexual, não haveria virtude em não ceder ao desejo (embora a falta de desejo pudesse ser um presente de Deus como recompensa por uma luta bem-sucedida, como John Arnold assinala). Esta luta não era apenas uma maneira de persuadir a si mesmo ou aos outros de que os castos ainda podiam exibir a força e a autoridade que o mundo secular conectava com a masculinidade; foi parte integrante da compreensão de muitos cristãos medievais de sua relação com Deus. Diferia das expressões seculares de força e autoridade, na medida em que não podia ser realizada de forma independente, mas exigida, por sua própria natureza, a assistência divina<sup>760</sup>.

---

toward the masculine end”. KARRAS, Ruth Mazo. “Thomas Aquinas’s Chastity Belt Clerical Masculinity in Medieval Europe”. In: BITEL, LIFSHITZ, 2008, pp. 52-67, p. 42.

<sup>756</sup> Como no conceito de milites Christi, “soldado de Cristo”, que equiparava o combate físico dos cavaleiros ao espiritual dos monges. Idem, p. 54.

<sup>757</sup> BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley: University of California Press, 1982, especialmente p. 125-170.

<sup>758</sup> Ainda que diversas culturas pagãs praticassem celibato por razões transcendentais. RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996, p. 111-112.

<sup>759</sup> A autora se refere a KARRAS Ruth Mazo. **Medieval European Sexualities: Doing Unto Others**. London: Routledge, 2005, p. 28-58.

<sup>760</sup> “Indeed, the idea of masculinity achieved through chastity depends on conceiving of chastity as struggle. I have argued elsewhere that chastity could be considered a sexual orientation in the Middle Ages. Although some people were abstinent because of the circumstances in which they found themselves, chastity was more than abstinence. In terms of the acts/identities paradigm popularized by twentieth-century devotees of Michel Foucault, abstinence was an act (or more precisely the absence of an act), whereas chastity was an identity. (...) We might wonder whether men who had to struggle constantly against sexual temptation

Portanto, não é estranho que homens da Igreja queiram demonstrar sua masculinidade como bravura; no caso de Odorico, o próprio fato de ter vivido grande parte de sua vida em um eremitério já era um atestado de ser um “guerreiro espiritual” experimentado. Neste mesmo sentido, Odorico e outros religiosos possuem certa margem de manobra narrativa ao descrever belas mulheres e práticas sexuais entre os povos visitados, pois observá-las faz parte da luta que estão travando, que estabelece uma performance de negação (se devidamente elaborada no texto), aumentando a chance de sua recepção como heróis cristãos mesmo em ambientes religiosos.

O *Relatio* demonstra outro uso deste recurso, caracterizando Odorico como um “soldado de cristo” por sua bravura. Esse aspecto se manifesta mais claramente em dois capítulos no fim de seu livro de viagem<sup>761</sup>. No primeiro caso<sup>762</sup>, o relato afirma que os franciscanos consideravam “mero nada” expulsar demônios das pessoas enquanto andavam pela “Grande Tartária”, “não mais problemático que escorraçar um cachorro de casa”, até que se depararam com um demônio especialmente poderoso que residia em um

---

should really be understood as having this orientation to chastity. Are they not, in fact, closeted heterosexuals, simply repressing their desires? (...) I would argue, no. An integral part of the orientation to chastity itself was the struggle. If someone were simply without sexual desire, there would be no virtue in not indulging the desire (although, as John Arnold points out, the lack of desire could be a gift from God as a result of a successful struggle). This struggle was not just a way of persuading oneself or others that the chaste could still display the strength and authority that the secular world connected with masculinity; it was integral to many medieval Christians' understanding of their relation to God. It differed from secular expressions of strength and authority in that it could not be carried on independently but required, by its very nature, divine assistance”. KARRAS, 2008, p. 53-54. Na época aproximada de muitas de nossas fontes, Karras lembra a narrativa de Guilherme de Tocco sobre Tomás de Aquino, ao ser preso com uma mulher bela em sua juventude, pediu a Deus por uma forma de resistir à luxúria, e recebeu de dois anjos um cinturão (*cingulum*, termo que também designava o cinto que segurava a bainha das espadas, além da faixa da vestimenta eclesiástica) que o manteve perpetuamente casto na “batalha” (*pugna*) contra a tentação (idem, p. 62-63). Passagem original: Guillaume de Tocco; BRUN-GOUANVIC Claire Le (ed.). **Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996, p. 112-113. Link para o excerto referido: <https://archive.org/details/GuillelmusDeToccoHistoriaSanctiThomaeDeAquino/page/n117?q=Ystoria+sancti+Thome+de+Aquino> em 23/03/2019.

<sup>761</sup> A grande maioria dos viajantes insere as passagens mais maravilhosas de suas narrativas no fim de suas obras, uma técnica muito frequente na literatura Ocidental. GREENBLATT, Stephen. **Marvelous Possessions: The Wonder of the New World**. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 34-35.

<sup>762</sup> O cerne narrativo ao redor de um protagonista-herói também se expressa na ausência de coadjuvantes no registro. E esta é uma das três passagens do livro que admite que Odorico estava acompanhado de confrades; a primeira é quando é impedido por companheiros de subir a montanha (sem especificar que são religiosos), outra quando um frade da Irlanda confirma que pode haver uma fruta que os turcomanos dizem amadurecer até virar um novilho (cap. 43), e nesta, que louva a santidade e dos franciscanos como um todo. Este capítulo 43 e o seguinte, que também é comentado a seguir, muito provavelmente são adições (ou, no mínimo, exageros) inseridos pelos frades italianos que tinham interesse na promoção da santidade de Odorico. FERRARI, 2014b, p. 70-72.

ídolo de feltro, mas que foi derrotado e fez com que muitas pessoas do local os aclamassem como heróis e aceitassem o batismo<sup>763</sup>.

A segunda passagem ilustra muito bem a paridade entre o guerreiro e o santo. Aqui, ao contrário dos exemplos oferecidos pela bibliografia, a tentação não vem dos prazeres da carne, mas da cobiça.

Outra grande e terrível coisa vi. Quando estava passando por um certo vale que fica ao lado do Rio das Delícias, vi ali vários, inúmeros corpos mortos [sic]. Também ouvi vários tipos de música, principalmente vinda de *achara*<sup>764</sup>, que

---

<sup>763</sup> “In hac autem contrata Omnipotens Deus fratribus minoribus banc dedit gratiam magnam. Nam in magna Tartaria ita pro nichilo habent expellere demones ab obsessis, sicut de domo expellerent unum canem. Unde multi homines et mulieres a demone sunt obsessi, quos ligatos bene de x dietis ipsi ad fratres nostros conducunt. Isti autem demoniaci cum adducti sunt ad fratres, ipsi ex parte et nomine Jhesu Christi precipiunt demonibus illis ut exire debeant de illis corporibus obsessorum quam citius ipsi possunt. Tunc statim mandato facto exeunt ab illis. Deinde qui sunt a demone liberati se statim faciunt baptizari. Tunc fratres ilia sua ydola de feltro accipientes quae ipsi habent cum cruce et aqua benedicta ilia portant ad ignem. Deinde omnes de contrata veniunt videre comburi deos suorum vicinorum. Tunc fratres ista ydola accipientes ilia ponunt in ignem et tunc ilia de igne exeunt; propter quod fratres postea de aqua accipiunt benedicta quam in ignem projiciunt et statim demon fugit ab igne, et sic fratres in ignem ydolum projiciunt ibique conburitur, et tunc demon clamat in aere, dicens; Videas! videas! quod de mea habitatione sum expulsus! Et sic statim per istum modum nostri fratres multos in ilia contrata baptizant”. YULE, 1913, vol. 2, p. 331. Além de não possuir nenhum indício de oralidade, uma característica que aponta que esta passagem é uma intrusão externa é justamente o fato de figurar os frades (e notemos que o nome de Odorico não é mencionado) batizando conversos, algo que não ocorre em parte alguma do livro.

<sup>764</sup> O uso deste termo merece uma digressão extensa, pois revela aspectos até então inéditos sobre a obra deste franciscano. A palavra *achara* é um dos maiores mistérios para os estudiosos do *Relatio*, e praticamente cada pesquisador oferece sua tradução, sem nunca justificar sua escolha. Optei por deixar a tradução desta palavra em aberto após ter procurado por ela em quatro dicionários diferentes sem sucesso, e por ter percebido uma linhagem de erros de interpretação da passagem. A maior possibilidade é que se trata de um instrumento de percussão, pois Odorico afirma que eles “pulsavam” ou “badalavam” (*pulsari*), mas, no contexto da cena, também pode aludir a um instrumento de cordas tocado com energia. Aparentemente, o significado exato deste musical escapa aos tradutores desde a Idade Média: o manuscrito Paris, BnF fr. 2180, fol. 115r, grafa *harpes*; já Assisi, Biblioteca comunale, n.º 343, fol. 43v apresenta *cytharis*. A tradição moderna de estudos do texto continua sem consenso, mas creio que há uma cascata de enganos a partir da edição em inglês de Yule (1913, tomo 2, p. 264), que traduz *achara* como *nakers* (pronunciado /nākər/), ou seja, tímboles (tambores de baixa estatura, como os de bandas militares ou de “caixas” de percussão da bateria moderna) em português. Entretanto, creio que sua opção foi mais guiada pela homofonia que por uma investigação linguística de maior peso. A versão em português de Pintarelli (2005, p. 334) usa *sinos*, um equívoco que creio advir da interpretação fonética de Yule de “tímboles” para “címbales” (até por tímboles ser o tambor mais agudo da bateria moderna, instrumento mais usado contemporaneamente no rock, jazz, blues etc., e Pintarelli era um franciscano recluso, pelo que me informou Luís Alberto De Boni, editor-geral da coleção desta tradução). Nilda Guglielmi (p. 89), em sua tradução para o espanhol, usa *castañuelas*, provavelmente também derivado de dois mal-entendidos derivados da versão de Yule; primeiro pela homofonia advinda do autor inglês, e segundo pelas *crotales* (instrumento semelhante às castanholas) utilizadas na antiguidade clássica serem frequentemente confundidas com o *sistrum*, que também era chamado de *cymbalis* a partir do século XVI. LAMPE, Friedrich Adolph. **De cymbalis veterum libri tres, in quibus quaecunq; ad eorum nomina, differentiam originem, historiam, ministros, ritus pertinent, elucidantur.** Trajecti ad Rhenum (Utrecht): Guiljelm a Poolsum, 1703, p. 4-6. Passagem disponível em <https://books.google.it/books?id=6IBYAAAacAAJ&pg=PA4> em 23/03/2019.

O que parece um termo inócua para um instrumento musical, que não modificaria muito o resultado de uma passagem quase sempre avaliada como completamente fantasiosa, na verdade pode nos revelar sobre o itinerário e a alteridade desenvolvida pelo franciscano e amplificada por seus confrades. Concordo com a



eram maravilhosamente tocados. E tamanho era este clamor [cacofonia] que um enorme medo se inclinou sobre mim. Este vale tem sete ou oito milhas por terra, e se algum descrente entrar nele jamais encontrará a saída, [pois] morrerá rapidamente. E, mesmo muitos tendo morrido, eu lá desejava entrar, para entender o que acontecia no local. Assim, ingressei neste vale, como disse, e nele vi tantos corpos mortos [sic] que somente quem visse por si acreditaria. De um lado deste vale há um rosto humano horroroso, feito pedra, que me causou tanto medo que achei que meu espírito deixaria meu corpo e eu morreria. Por isso, comecei a entoar continuamente *Verbum raro factum* [“o Verbo se fez carne”, João 1:24], mas, mesmo assim, não atrevi a aproximar-me daquele rosto, mantendo sete ou oito passos de distância dele. Não venturando chegar perto, continuei vale adentro, até chegar ao seu outro lado, onde subi um monte arenoso para observar os arredores [para entender o que estava acontecendo]. Mas, procurando por todos os lados, nada vi além dos *achara* que eram tão maravilhosamente badalados [*pulsari*]. E quando estava lá, no topo deste monte, encontrei uma quantidade enorme de prata, disposta como escamas de peixe, que juntei e agarrei contra meu peito. Mas, vendo o que fazia, percebi que não me importava [com riquezas], e joguei tudo ao chão. E, agradecendo a Deus, saí de lá ileso. Depois disso, todos os sarracenos que ficaram sabendo do que fiz demonstraram grande respeito por mim, dizendo que eu era batizado e santo, e que aqueles que pereceram no vale eram demônios do inferno<sup>765</sup>.

---

teoria de Partha Mittmann que o “Vale Perigoso” está relacionado a uma versão hiperbólica da visita de Odorico ao Vale de Bamyán, no Afeganistão. Neste local, havia duas estátuas de 35 e 53 metros de Gautama Buda, talhadas na própria superfície da montanha no século VI, até serem tragicamente dinamitadas pelo Talebã em 2001. O local foi um importante corredor da Rota da Seda por séculos, referenciado em mapas e descrições persas, chinesas, indianas e bizantinas, mas principalmente abrigava diversos mosteiros e eremitérios budistas, que mantinham as estátuas, os nichos de oração que cercavam o vale e rezavam no continuamente no local. MITTER, Partha. **Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art.** Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 11-12. A teoria de Mittman pode ser complementada com outra, que percebi muito recentemente. A bibliografia sobre o *Relatio* (inclusive minha própria pesquisa anterior sobre esta obra) não levam em consideração uma possibilidade: de que Odorico tenha confundido o termo sânscrito *achara* (आचार, “conduta”, “guia”, “disciplina” ou “cotidiano”) com um instrumento musical ao perguntar aos seus guias o que era algo, apontando para os monges budistas. Assim, o frade confundiu uma *prática religiosa* com um som ou instrumento. É curioso como erros de tradução e transmissão de quase setecentos anos se acumulam e mudam a percepção da fé alheia.

<sup>765</sup> “Aliud terribile magnum ego vidi. Nam cum irem per unam vallem quæ [est] posita super flumen deliciarum, in ea multa et innumerabilia corpora mortuorum ego vidi, in qua etiam audivi diversa genera musicorum, maxime autem Achara quæ ibi mirabiliter pulsabantur. Unde tantus erat ibi clamor, quod timor michi maximus incumbabat. Hæc autem vallis forte longa est vii vel viii miliaribus terræ, in qua, si aliquis infidelium intrat nunquam de illa exit, sed statim moritur sine mora. Et quamquam in illa sic omnes moriantur, tamen volui intrare ut viderem finaliter quid hoc esset. Dum sic autem vallem ego intrassem, ut jam dixi, tot corpora mortua ibi vidi quod nisi aliquis illa vidisset quasi sibi incredibile videretur. In hac etiam valle ab uno latere ejus in ipso saxo unam faciem hominis valde terribilem ego vidi, quæ in tantum terribilis erat quod prae nimio timore spiritum me perdere penitus credebam. Qua propter verbum CARO FACTUM EST continue meo ore proferebam. Ad ipsam faciem nunquam fui ausus totaliter appropinquare sed ab ipsa vii vel viii passibus distans ego fui. Cum autem illic accedere non auderem, ad aliud caput vallis ego ivi et tunc ascendi super unum montem arenosum, in quo undique circumspectans nichil videbam prater illa achara quæ pulsari mirabiliter audiebam. Cum autem in capite montis ego fui illic, argentum reperi in maxima quantitate, ibi, quasi squamæ piscium, congregatum de quo posui in gremio meo. Et quia de ipso non curabam illud totaliter in terram projecit. Et sic dante Deo inde illæsus exivi. Deinde omnes Sarraceni cum hoc sciverunt reverebantur me multum, dicentes me esse baptizatum et sanctum; illos autem qui erant mortui in illa valle dicebant esse homines demonis infernali”. YULE, 1913, tomo 2, p. 332-333.

Assim como na passagem da “montanha da Arca de Noé”, Odorico resolve se colocar em perigo para investigar aquilo que é dito, mostrando sua coragem e determinação de descobrir as dos elementos ligados ao sobrenatural (oferecendo um elo com a ideia de um narrador que se coloca em risco para informar). Este aspecto de audaciosamente cruzar o perigo, resistir a provações que homens normais não resistiriam, perseverar e ser aclamado faz parte da maioria das histórias heroicas, ao menos até o século XX. Além de ser um enquadramento tipológico das narrativas europeias, esses casos retratam os conceitos de masculinidade e identidade de uma sociedade.

A figura do herói faz parte da metanarrativa da masculinidade e define o homem idealizado. Mas a figura do herói não é [apenas] uma representação dos homens. Porpora (1996), em um estudo contemporâneo sobre heróis pessoais, argumenta que “os heróis de uma pessoa são melhor compreendidos não como ídolos aptos à adoração, mas como um grupo de referência idealizado” (p. 211), e que heróis “agem como referenciais, indicando aquilo que apoiamos e desejamos defender. Portanto, para aqueles que os veneram, os heróis tonam-se um importante marcador de identidade.”

Mas, para os homens, a figura do herói pode funcionar como ambos; operando como um objeto transcendente de adoração, no sentido de muitas vezes serem venerados sem questionamentos ou críticas; mas também como ideais, ao demonstrar através de qualidades heroicas as bases nas quais os privilégios masculinos se amparam. No primeiro sentido, a figura do herói é objeto de um desejo inatingível que ocupa o mesmo reino transcendente do divino; no segundo entendimento, a figura do herói conecta o pertencimento ao masculino através da presunção de um masculino outro – isto é, o homem que é rotulado de “herói” é sempre outro. Nenhum herói pode rotular-se de herói sem arriscar seu status heroico<sup>766</sup>.

Tal designação externa e o “risco do herói” estão presentes na referida cena do *Relatio*: após colocar-se em perigo “em um vale de onde infiéis nunca voltam”, ele (ou o escriba) não designa a si mesmo nenhum adjetivo, são o *sarracenos* que dizem que ele é santo e “batizado” – terminologia estranha vindo de islâmicos, ainda que este tipo de cena seja relativamente comum quando se deseja indicar que os valores cristãos do

---

<sup>766</sup> “The hero figure is part of the metanarrative of masculinity, defining, as it does, idealized man. But the hero figure is not a representation of men per se. Porpora (1996), in a contemporary study of personal heroes, argues that ‘a person’s heroes are better conceptualized not as idols of worship, but as an idealized reference group’ (p. 211), and that heroes ‘are one mechanism we use to tell ourselves what it is we stand for. For those who have them, then, heroes are an important marker of identity’ (p. 211). But for men, the hero figure may function as both, operating as a transcendent object of worship, in the sense that it is often venerated without question, uncritically, and to excess,<sup>3</sup> and operating as an ideal, in the sense that heroic qualities serve as models for privileged masculine behavior. In the first sense, the hero figure is an unattainable object of desire that occupies the transcendent realm of the divine; in the second sense, the hero figure engenders masculine affiliation through its presumed presence in the masculine other—that is, the man who is labeled ‘hero’ is always other. No hero may label himself a hero without risking his heroic status”. BOON, Kevin Alexander. “Heroes, Metanarratives, and the Paradox of Masculinity in Contemporary Western Culture”. In: **The Journal of Men’s Studies**, vol. 13, nº. 3, 2005, pp. 301-312, p. 303.

protagonista são tão fortes que até figuras alheias à latinidade usam termos dos cristãos louvando-o (FERRARI, 2014b, p. 70, veja também o caso da profecia e o sultão em Mandeville no cap. anterior). A veneração por aquele que a princípio é o inimigo da fé incute que através do heroísmo cristão é possível realizar conversões, além da aclamação pública, que, como comentei anteriormente, era o objetivo da redação do *Relatio*.

As qualidades heroicas expressas através de Odorico neste capítulo demonstram como alguns modelos de masculinidade eram independentes da sexualidade; mesmo a tentação que oferece risco ao frade não tem origem nos pecados da carne, mas no desejo pelas riquezas. Ao tomar a prata (sinônimo de dinheiro/moeda na cultura latina) e depois negá-la, o franciscano admite que se sente tentado, mas, ao refutar o pecado, torna-se mais forte – valoroso é aquele que sente o desejo e pela disciplina e fé o refuta, não quem nunca se sentiu tentado<sup>767</sup>.

Como anteriormente exposto, muitos relatos de viagens ao Extremo Oriente tomaram como base a tradição literária dos romances de Alexandre Magno, e esse excerto do *Relatio* não é exceção. Retirado muito provavelmente do *Li romans d'Alexandre*, de Alexandre de Paris (ou de Bernay), composto no século XII<sup>768</sup>, há um episódio muito semelhante ao visto em Odorico. Nele, o imperador macedônio e suas tropas se perderam no Oriente, até que chegaram à boca de um vale com uma placa apresentando os dizeres: “Qualquer um entre este vale nunca irá embora; se uma companhia de homens aqui adentrar, só poderão sair se um deles ficar”<sup>769</sup>.

Ordenando que suas tropas seguissem vale adentro, Alexandre montou acampamento e esperou pelo Inimigo (Lúcifer, segundo o autor), sendo abatido por uma grande melancolia. Temendo por seus homens, se prostrou e rezou para o “Deus

---

<sup>767</sup> Karras ressalta que este modelo vem desde primeiros cristãos, que relacionavam a falta de tentação à prática do pecado: “Some texts of the Desert Fathers denied that it was possible to be without desire, even for the most chaste of men living among chaste men. Abbot Cyrus of Alexandria is reported to have said, ‘If you do not have thoughts of fornication, you have no hope; for if you do not have the thoughts, you have the deeds’”. KARRAS, 2008, p. 43.

<sup>768</sup> O resumo da cena que se segue é baseado na edição (em verso): Alexandre de Paris, HARF-LANCNER, Laurence (ed. moderno); ARMSTRONG, E.C. (ed. org.). **Le Roman d'Alexandre**. Paris: Librairie Générale Française, 1994, p. 457-475.

<sup>769</sup> Tradução adaptada de: “Dolens fu Alixandres de ce qu'il ot trové / De maltalent s'acline, du cuer a souspiré / Devers destre partie a son chief retorné / A une part du marbre a li rois regardé / Ce conte l'escripture du tans d'antiquité / Que se tuit cil du mont ierent el val entré / Des le premerain home que Dieus ot figuré / N'en istroient il mais en trestout lor aé / Se uns seus n'i remaint bonement de son gré / Et se uns i remaint, li autre erent sauvé / Et par un tout seul home seront tuit delivré”. Idem, p. 457.

criador”<sup>770</sup> para que guiasse seus homens em segurança ao outro lado do vale. Um cenário cataclísmico se monta a partir de então: uma tempestade com fogo se abate sobre o local, urros e músicas demoníacas irrompem, demônios voam, a terra treme. Arrastando-se pelo chão, o imperador chega a uma caverna de onde saía uma cisterna, e, vinda da pedra, uma voz se compromete a ajudá-lo a sair do lugar se prometer libertar-lhe da prisão. Alexandre concorda, e a tempestade e os tremores imediatamente cessam, e os espíritos malévolos desaparecem.

É perceptível como diversos elementos da obra alexandrina são identificáveis no relato de Odorico<sup>771</sup>, exceto um: ao contrário do imperador macedônio, o franciscano não se “corrompe”, e encara o medo do que ocorre ao redor dele. Assim, os redatores deste excerto transformam o frade em uma figura mais corajosa que um dos maiores exemplos de masculinidade da Idade Média. Mas esta não é a única aproximação possível. A possibilidade de masculinidade heroica casta se confirma na própria figura de Alexandre, que era retratado como um exemplo de constrição sexual<sup>772</sup>.

Demonstrando como esse heroísmo másculo não se manifestava apenas através de franciscanos relativamente idosos, além de Mandeville afirmar ter passado pela mesma provação, o “cavaleiro-médico” amplia ainda mais as características tanto do relato de Odorico quanto das heranças alexandrinas<sup>773</sup>. A tentação das riquezas é introduzida antes da entrada da comitiva, através de “lendas ouvidas”, de como lá havia um grande tesouro, mas, pelo medo poucos de seus companheiros decidem entrar. E nesse ponto Mandeville

---

<sup>770</sup> E notemos o jogo de palavras que permite que o imperador seja percebido quase como um cristão antes de Cristo; um artifício também visto na passagem de Mandeville que descreve como ele prendeu os povos de Gog e Magog com a ajuda do “Deus da natureza”, como vimos no segundo capítulo.

<sup>771</sup> Ainda que composta posteriormente ao *Relatio*, é importante lembrar que a obra de Wauquelin é uma compilação de romances e poemas bem mais antigos, alguns do século VI, como o *Roman d’Alexandre* de Pseudo-Calístenes que vimos no segundo capítulo. A composição das obras alexandrinas com a provável descrição do Vale de Bamyan de Odorico se uniram com discursos que negavam a covalência religiosa inseridos pelos franciscanos, resultando no excerto que vimos.

<sup>772</sup> “The literary sources present Alexander as a man of sexual restraint, at least in the incident regarding the royal and elite women captured after the battle of Issus in 333 (Arr., Anab. 2.11.9; Plut., Alex. 21.4-5; 4.4-5; Diod. Sic. 17.38; Curt. 3.12.3-4, 3.12.18-23). Despite their anecdotal character, the reports suggest that rape was not always accepted as a legitimate response to victory. Ordinary soldiers in Alexander’s army, however, did not restrain themselves, but sexually exploited female captives (Plut., Alex. 24.1—3; Curt. 3.11.21; cf. 5.1.6; Arr., Anab. 7.12.2; Diod. Sic. 17.110.3). Women were given to them as spoils of war or were taken by them as the opportunity arose. According to the colorful story of the 100 Amazon women sent by the Median governor to Alexander, the latter allegedly returned them for fear of their molestation by his troops”. COHEN, Ada. **Art in the Era of Alexander the Great: Paradigms of Manhood and Their Cultural Traditions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 167-168.

<sup>773</sup> Para não tomar muito espaço reproduzindo este episódio na transcrição da fonte, que é bem mais longa na versão de Mandeville, deixo aos interessados em sua versão original um link para a passagem referida: <https://archive.org/details/mandevillestrave00mand/page/n217> (p. 287-294 nesta edição) acesso em 23/03/2019. Ofereço no apêndice duas reproduções pictóricas sobre esta passagem.

faz uma concessão ao franciscano, pois conta que “assim havia conosco dois homens dignos, frades menores, que eram da Lombardia, que diziam que se algum homem entrasse eles iriam conosco” – mas notemos que estes religiosos não se apresentam tão bravos, dependendo da companhia (se não proteção) do cavaleiro.

Uma vez que o autor das *Viagens* era um homem letrado, com acesso direto a diversos livros, é compreensível que passagens muito mais explícitas das histórias alexandrinas sejam inseridas em seu relato. Desta forma, Mandeville surge na narrativa como detentor de uma bravura *maior* que a de Odorico e seu confrade (que só entrariam se outra pessoa o acompanhasse, e o “cavaleiro-médico” refuta o tesouro coletado antes dos religiosos) e de Alexandre (pois em vez de aceitar a proposta do ídolo, inicia e lidera uma ladainha de cânticos religiosos até que os demônios se afastem). Se, ao buscar reconhecimento, o protagonista estabelece uma situação narrativa em que não pode se autodeclarar um herói, ele também deve atuar de forma a fazer *mais* que seus antecessores, pois se alguém realizou um feito, ele deixa de ser transcendente para se tornar possível, terreno.

A admiração pela contenção não se limita ao próprio, mas ao Outro também. Em um dos típicos episódios em que Marco Polo começa a descrever um local e lembra da história de outro, o veneziano nos conta sobre um homem santo entre os sarracenos chamado Sagamoni Burcan (“que em sua língua significa São Sagamoni”), retratado como o primeiro a adorar os ídolos desta ilha. Este rapaz santo era um príncipe, único herdeiro de um rei muito rico, que insistia que seu filho reinasse sobre seus territórios e se casasse, mas sempre recebia uma negativa. Para tentá-lo a gozar dos prazeres da vida, o trancou em um belo e rico palácio onde era o único homem, sendo servido por trinta mil belíssimas virgens; mas isto fez com que se tornasse ainda mais circunspecto. Finalmente recebendo o aval de seu pai para que saísse do palácio, o jovem explorou o mundo, descobrindo pela primeira vez sobre a morte e o envelhecimento, pois nunca havia visto sofrimento. Consternado, o rapaz diz “Isso não mais”, e passa a viver em uma montanha, meditando sobre como transcender o decaimento do corpo e a morte. Iluminado por suas reflexões, passa a ensinar todos que o procuravam como as coisas deste mundo são efêmeras, falando com a sabedoria de um velho de muitas décadas, tomando discípulos neste caminho de simplicidade e desapego. “E caso fosse cristão, certamente seria um grande santo junto de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela vida justa e

boa que levava”<sup>774</sup>. Ainda que aponte que essa pessoa era muçulmana e idólatra (ensejando a alteridade radical do Inimigo), é claro que o veneziano está nos contando a vida de Sidarta Gautama (Buda), que, mesmo com as negativas expressas de antemão, passa à recepção a ideia de que de fato era um homem santo. Esta “santidade” é inclusive um elemento semi-institucionalizado na própria Igreja: e em duas cópias do século XV do *Devisement* seu nome é trocado para Josafá, um “santo” de adoração popular que confirma a convergência desta ideia entre os literatos latinos, que já conheciam esta figura<sup>775</sup>.

---

<sup>774</sup> “Car s’il l’eust esté, il feust un grant saint avec notre Seigneur Jhesucrist, à la bonne vie et bonnesté qu’il mena”. *Devisement*, p. 591. Uma vez mais, a passagem completa é grande demais para ser reproduzida aqui, mas pode ser encontrada em PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 588-591. Disponível em franco-italiano no endereço <https://archive.org/details/lelivredemarcopo02polo/page/588> em 23/03/2019; e MOULE, PELLIOU, vol. 1, 1938, p. 407-411. Disponível em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/407> em 23/03/2019, versão em inglês, com as adições de todas as cópias derivadas da francesa.

<sup>775</sup> Barlaão e Josafá foram dois santos adotados pela Igreja Bizantina (e posteriormente pela latina) com uma origem curiosa, que não vai diretamente ao encontro do atual problema de pesquisa, mas possui um fundo que permeia quase todos os cenários aqui visitados. Trata-se de um sutra budista do séc. IV, contando a vida de Sidarta, que foi traduzido para o árabe como Kitab Bilawhar wa-Yudasaf (o Livro de Bilawhar and Yudasaf), e foi levado para Constantinopla em 1028 pelo georgiano Eutímio, o Antonita. A adaptação grega foi traduzida para o latim já em 1048, e a história foi especialmente popular a partir do séc. XI, mesmo século em que se torna parte do cânone do cristianismo etíope. Os santos foram incluídos no *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze no século XIII, e integrados ao calendário litúrgico latino (27 de novembro), apesar de nunca terem sido oficialmente canonizados. Jacopo de Varazze; FRANCO JÚNIOR, Hilário (trad. ed.). **Legenda Aurea: Vidas de Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 989-1001. A versão da LA difere em vários pontos da narrada a seguir, derivada especialmente do Ms. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 466 (anteriormente Ms. 266 da Torre do Tombo, até ser cedido para a outra instituição).

A história conta que o rei Abenner ou Avenir da Índia (às vezes da Etiópia) perseguiu ferozmente a Igreja fundada pelo apóstolo Tomé em seu reino. Logo antes de seu filho Josafá nascer, os astrólogos previram que ele se tornaria cristão, e o rei, contrariado, prende o garoto em um castelo onde não poderia ter contato com ninguém (em algumas versões, a fortaleza é habitada apenas pelo jovem e belas virgens, como na história de Marco Polo). Já que o local era muito distante, poucas pessoas se aproximavam, exceto aqueles que queriam fugir do mundo em silêncio e contemplação. Sabendo que o dito castelo era propício para suas meditações, o eremita Barlaão decide se retirar para o local, encontrando o jovem Josafá, em quem identifica as melhores qualidades para se tornar um religioso ascético como ele. O jovem se converte e realiza diversos milagres com seu professor. Avenir se enfurece e manda matar os dois, mas tanta paz emana da dupla que ninguém consegue levantar armas contra eles. O rei fica frustrado e renuncia em benefício a Josafá, passando a vagar pelo mundo. Tempos depois, ele encontra Barlaão, e, por se tornar um andarilho por tanto tempo, começa a compreender a importância da fé e da introspecção, se tornando discípulo do professor de seu filho e se convertendo à fé que perseguiu por muitos anos. Há uma boa chance que o aspecto mais monástico da topologia do Preste João (rico, casado, mas casto e simples etc.) tenha sido influenciado por esta lenda. BORGES, Paulo. “A vida do honrado infante Josaphate, ou de como a cristianização do Buda semeia a vacuidade na cultura ocidental e portuguesa”. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, nº 11, ano 6, 2007, pp. 67-82. VASCONCELOS-ABREU, Guilherme de (ed.). **Texto crítico da lenda dos Santos Barlaão e Josafate, tirado do códice do Mosteiro de Alcobaça existente com o n.º 266 na Torre do Tombo em Lisboa e dado a lume**. Lisboa: Typographia da Academia Real das Ciências, 1898. ALAMICHEL, Marie-Françoise. “Les versions de Barlaam Josaphat en langue anglaise”. Atas do V International Conference of Comparative Literature: **Parallel and Intersecting Themes in Literatures of Occident and Orient**, Sep 2014, Tbilissi, Géorgie. Disponível em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01346577/document> em 23/03/2019.

Marco Polo não é um religioso, mas caracteriza Sidarta positivamente pelos predicados típicos dos estratos cenobíticos e monacais do clero, demonstrando que havia a compreensão e mesmo admiração de laicos que representavam o inverso de sua filosofia: mercadores desejosos por ver o mundo e lucrar com isso. Mesmo que o narrador do *Devisement* não tenha realmente este juízo, tendo elaborado tal descrição como forma de não contrariar as normas vigentes na sociedade, a passagem demonstra a importância e aceitação destes ideais, mesmo quando transmitidos através de uma pessoa que porta adjetivos (contraditórios) que o caracterizariam como o Outro inimigo (“pagão” e “islâmico”).

Entretanto, dois elementos chamam a atenção neste excerto, que, ainda que se distanciem pontualmente de nossa análise de gênero, são importantes pelas modificações nos regimes de alteridade. Primeiro, as qualidades elencadas para Sagamoni não apresentam covalência; são práticas louvadas por serem semelhantes às encontradas no cristianismo. Mesmo que o resultado seja o mesmo (contenção, retidão, disciplina, virtude), e que seu comportamento o pareie a Jesus, “Josafá” não é digno de santidade por não ser cristão. Portanto, são os mesmos atributos de santidade latinos, mas revestidos do elemento “exótico” que vimos no capítulo anterior.

Essa reação<sup>776</sup> demonstra um elemento importante para os latinos: o cristianismo demandava um compromisso e identidade deontológicos, ou seja, princípios metafísicos e morais absolutos. Não afirmo que todo cristão seguia incondicionalmente os preceitos de sua confissão; era possível ser um mau cristão, ou até mesmo recair na heresia e apostasia, mas, a partir do batismo, as regras moral-dogmáticas se tornam compulsórias ao recém iniciado na *societas christiana*, que passa a ser passível de punições desta comunidade ao romper com estes valores. Esse imperativo começa a tomar maior forma e ação através das relações internas e externas da latinidade, chegando à alienação simbólica do Outro que se faz sentir no colonialismo moderno, ou seja, na autonomização da recepção de outras culturas, estabelecendo contatos que não criam modificações significativas nas representações europeias com os povos observados e experienciados.

Retomando o modelo do varão heroico por suas virtudes, mesmo os Outros mais virtuosos não podem ser exaltados pelas exigências desta deontologia, ao menos no

---

<sup>776</sup> Que não é nova nas relações do cristianismo com outras fés, mas também não podemos afirmar que sempre foi a majoritária, especialmente no grande sincretismo de seus primeiros séculos.

sentido espiritual anteriormente mencionado. Uma vez que o herói *pela* fé se reveste de qualidades sublimes, ele não pode ser de *outra* fé. No máximo, eles possuem uma predisposição à espiritualidade que poderia ser “propriamente” aproveitada no cristianismo, e, só então, seriam modelos de comportamento. Resumidamente, Sidarta Gautama jamais seria um santo porque não era cristão, não importa o quão grande era sua compaixão, desapego, virtude e castidade<sup>777</sup>; entretanto, Josafá (sua “adaptação livre”<sup>778</sup>) pode entrar no calendário litúrgico não apenas por ter se convertido, mas por ter sido até mesmo predestinado ao cristianismo. Isso coloca um ponto de inflexão na percepção da masculinidade do Outro, pois delimita a varonilidade e a admiração pela contenção apenas aos aderentes do cristianismo latino. O fato dos Outros não serem cristãos esvazia sua humanidade nos séculos seguintes, mas aqui já gera um limite interpretativo que aponta para a autonomização simbólica.

Isto é claramente acompanhado neste excerto de João de Marignolli.

Certa manhã eu estava parado em frente à igreja de Columbo com os príncipes cristãos da região, chamados “Modial”, conhecidos como os senhores da pimenta, e chegou até nós um homem de estatura venerável. Ele estava nu da cintura para cima, usava uma barba branca, e vestia um pano jogado por cima [dos ombros] e um cordão amarrado ao redor do corpo, como a estola dos diáconos. [Ao me ver] ele prostrou-se ao chão, cobrindo o corpo de areia, tocando o solo com a cabeça três vezes. Depois disso ergueu [a cabeça] e tentou beijar meus pés nus, o que não permiti. Por fim, sentou-se na areia, e começou a falar comigo através de um intérprete.

Este intérprete era seu filho, que, por circunstâncias surpreendentes, estava conosco. Ele foi capturado por piratas e vendido a um certo comerciante genovês, [e acabou] sendo batizado. Seu pai o reconheceu, e ele passou a nos contar o que este homem falava.

Ele nos disse que, em toda sua vida, nunca havia comido carne alguma, e nunca havia bebido ao ponto de ficar intoxicado. Jamais havia se tornado um [no leito com uma mulher], exceto para engendrar prole; jejuava quatro meses por ano, comia apenas de grãos de arroz fervido na água, frutas e ervas. Passava o tempo de suas noites em oração, [depois de] lavar todo o corpo e vestir um andrajo de linho puro. Até então, ele adorava o diabo, que era unicamente seu ídolo de devoção, e era o sacerdote de toda a ilha, que se situa nas terras mais longínquas da Índia.

Deus, vendo sua pureza, primeiro o iluminou com Sua sabedoria, e, através do demônio-ídolo que cultuava, disse-lhe o seguinte: “Tua vida não é benéfica! Vá até Columbo, onde encontrarás um núncio de Deus, que te guiará para a vida correta!”. O velho então me disse: “Por isso venho aqui, me jogando aos

---

<sup>777</sup> Dante é emblemático neste sentido: no primeiro nível do Inferno, o Limbo, estão todos os homens virtuosos que não eram cristãos, mesmo figuras que moldaram a latinidade, como Cícero, Galeno, Sêneca, Ovídio, Aristóteles, Platão e Virgílio. Inclusive figuras veterotestamentárias que serviram como padrão comportamental bíblico para o cristianismo tiveram que de ter suas almas resgatadas *depois* de irem para o Inferno para poderem ascender ao Céu, como Adão, Abel, Noé, Abraão, Davi, Jacó, Raquel e Isaac e seus filhos. Mas é importante lembrar Saladino também está no Limbo, figurando como o “Outro” virtuoso/moralizante que comentei no segundo capítulo.

<sup>778</sup> Veja nota **XX**.



teus pés, pronto para lhe obedecer em tudo que pedires. Ainda mais, vi tua face em meus sonhos, e agora te reconheço!”.

Entre lágrimas e nos pondo em oração, o confortei e fortaleci seu espírito, o ensinando [sobre Cristo] por meio do intérprete, seu filho batizado. Então, após três meses de instrução, o batizei com o nome de Miguel, e permiti que seguisse seu caminho, e ele me prometeu que pregaria a fé aos outros.

Da mesma forma do conto do que fez são Pedro com o centurião Cornélio, esta história nos é útil como forma de mostrar que as pessoas são iguais perante Deus, a quem importa apenas que sigam a Lei [fé cristã] em seu coração e sirvam a Ele, que é a luz que ilumina nosso caminho e nos ensina o caminho da redenção<sup>779</sup>.

Comportamentos moralmente louváveis por parte de pessoas não-latinas podem ser pessoais, como em Sagamoni, ou coletivas, como nos brâmanes/gimnosofistas; mas virtude como elemento definidor de uma figura individual só é encontrado em *homens*. Mesmo em casos de inversão dos papéis de gênero (que são explorados adiante), os relatos não apresentam uma mulher nominada (ou seja, que tenha nome próprio e individualidade explicitados) que é caracterizada como correta e santa. Portanto, ainda que pessoas louváveis sejam encontradas até entre infiéis, apenas aos homens é reservada a possibilidade de se tornarem heróis de virtude exemplar (condicionados à conversão).

---

<sup>779</sup> “Cum eiam essem in Columbo cum principibus illis christianis, qui Modilial vocantur domini piperis, ante ecclesiam quodam mane, venit homo nudus a lumbis supra venerande stature, alba barba, solo pallio coopertus, cordula nodosa admodum stole dyaconi et toto corpore in arena prostratus adoravit, caput ter ad solum percuciens. Tandem surgens, cepit pedes meos nudos osculari desiderans, prohibitus autem surrexit, postmodum residens in arena per interpretem filium, qui captus aliquando a piratis venditus fuit cuidam Januensi mercatori et baptizatus et casu tunc erat nobiscum et patrem ex circumstanciis recognovit. Dixit nobis totam vitam suam. Nunquam carnes comederat, nunquam potum biberat inebriantem, nunquam nisi unam cognoverat causa prolis procreande; quatuor mensibus in anno purissime jeiunabat, granum rysii parum in aqua bulitum et fructus et herbas de sero manducabat, in oracione pernoctabat et antequam intraret oratorium suum, corpus totum aqua lavabat et induebat mundissimam lineam vestem ad hoc solummodo preparatam. Tunc intrabat et colebat dyabolum in ydolo suo purissima devocione, et erat sacerdos tocius insule sue, que sita est in ultimis finibus Indorum. Deus videns eius puritatem illuminavit eum primo per sapienciam, tandem demon coactus per os ydoli dixit sibi: Non es in via salutis; ideo precipit tibi deus, ut vadas in Columbum itinere per mare annorum duorum; ibi invenies nunccium dei, qui docebit te viam salutis. Ideo, inquit, veni ad pedes tuos, paratus in omnibus obedire, et quod plus est, in sompnis vidi faciem tuam, sicut modo agnosco. Tunc cum lacrimis facta oracione confortantes eum dedimus sibi filium suum baptizatum interpretem et doctorem. Tunc post tres menses instructum baptisavimus Michaelem vocantes et percepta benediccione remisimus ipsum promittentem, quod fidem, quam didicerat, aliis predicaret. Hec hystoria utilis est ad ostendendum, sicut dicit beatus Petrus de Cornelio centurione, quod non est personarum accepcio apud deum; sed quicumque legem scriptam in corde a deo servat, quia signatum est super nos lumen vultus tui domine, acceptus est illi et docet eum viam salutis”. DOBNER, 1768, p. 113-114. Passagem disponível em <https://archive.org/details/monumentahistor07unkngoog/page/n138> em 23/03/2019.

Chamo estes homens dotados de disciplina, contenção e desapego às questões terrenas de *demi-santos*<sup>780</sup>, pois possuem fortes indicadores das características de santidade da latinidade<sup>781</sup>: são homens, de origem nobre<sup>782</sup>, cuja ênfase recai mais sobre suas virtudes individuais que sobre milagres e feitos maravilhosos e “carismáticos” (VAUCHEZ, 1987, p. 49-92). Entretanto, eles fazem parte do “outro lado”, não são cristãos, muito menos latinos, nem reconhecem a autoridade da Igreja, não podendo, portanto, ser internalizados de forma direta como “santos completos”<sup>783</sup>. Mas, ainda assim, eles despertam o mesmo impulso de reflexão sobre o sagrado e o transcendente através de seu comportamento extraordinário<sup>784</sup>. Adicionalmente, sendo exclusivamente homens, os *demi-santos* expressam um *lance* de seus autores para reforçar a ideia da santidade como um atributo eminentemente masculino.

Outros *lances* que podem se inscrever nas figuras dos demi-santos é a autopromoção de seus narradores ou o pedido de reforços para tomar os locais descritos, militar ou espiritualmente. Se os povos retratados possuem pessoas que “quase” são “santos vivos” a conversão deles à fé cristã associa a santidade do Outro ao missionário que a operou, complementa a vontade divina, tornando-a totalmente manifesta na Criação (como João de Marignolli faz).

Uma tendência à “demi-virtude” pode ser utilizada de maneira despersonalizada (o que matiza seu aspecto necessariamente masculino) ao marcar um povo como uma adição potencialmente importante para o cristianismo por seus hábitos honestos. Se utilizada desta forma, ela se torna uma maneira de evocar os mecanismos das instituições de expansão da latinidade, seja reforçando pedidos de reforços de missionários ou, mais comum nos anos finais de nosso período, como uma forma de elaborar uma *casus belli* para a “libertação de um povo”, como vimos nos discursos latinos sobre os cristãos

---

<sup>780</sup> Uso o prefixo “demi” (do latim *dimidium*, dividido pela metade) aqui não apenas para marcar a incompletude da santidade, mas também por ressaltar a linha divisória entre o Eu e o Outro operada por uma di-visão do mundo.

<sup>781</sup> VAUCHEZ, André. **Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses**. Paris: Le Cerf, 1987, p. 189-203.

<sup>782</sup> Mesmo que implicitamente nobres ou ao menos detentores de reconhecimento sociopolítico, como o velho que era “sacerdote de toda a ilha” em Marignolli.

<sup>783</sup> Mas de forma indireta isto pode ocorrer, como vimos em Barlaão e Josafá.

<sup>784</sup> “The phrase *non imitandum sed admirandum* (not to be imitated but to be marveled at) had been used since the early church to express the distance between heroes and martyrs, on the one hand, and the ordinary faithful, on the other. Readers and audiences for saints' lives, whether Latin or vernacular, were urged to wonder at, not imitate, the power and extravagant asceticism of holy men and women”. (BYNUM, 1997, p. 7).

gregos – que, posteriormente, serão escravizados em grande parte por muitos de seus então “salvadores”.

A demi-santidade assim é uma qualidade paradoxal que reveste o Outro de traços positivos normalmente exclusivos aos homens da latinidade, mas extirpa sua unicidade, substituindo-a por atributos latinos valorizados. Uma vez que torna o habitante das terras distantes *tabula rasa* onde se imprimem qualidades externas, ele passa a ter autonomia simbólica para além dos traços pontuais que lhe é alienado.

#### 4.1.3 – Poder, controle e prazer

Ainda que o heroísmo (acompanhado ou não da sexualidade) nos moldes até agora trabalhados ofereçam modelos de masculinidade, certamente estes não são únicos padrões de hombridade registrado pelos viajantes. A maioria das observações relativas à virilidade são relacionadas às manifestações do poder nas diversas sociedades, seja esse político, potência física ou vigor sexual – e não raro essas três possibilidades se confundem. Dois exemplos neste sentido já foram mencionados, as disposições poligâmicas e a autoridade da liderança (especialmente guerreira) em escolher com quem determinado subalterno irá casar ou fazer sexo com base no status dos corpos femininos como butim.

Mas as gerências da masculinidade não se mostram apenas na autoridade sexual sobre os corpos femininos. Um modelo muito comum de masculinidade no fim da Idade Média entre os latinos é o que Derek G. Neal define como *husbandry*.

Moderação, comedimento e autocontrole moldam as dimensões da masculinidade que eu chamo de *husbandry* [“criação” como ato de administrar a pecuária]. Essa palavra parece mais apropriada não apenas porque evoca o estado “casado” [*husband*], que define as identidades sociais de homens maduros, mas também porque traz consigo uma variedade de temas mais conhecidos por outros nomes. *Husbandry* incluía ser um *husband* [esposo] no sentido moderno, mas também no sentido agora arcaico de “gerente”, como aquele que tanto ordena como sustenta. A gestão prudente e honrosa dos dependentes de propriedade e dos agregados familiares era central para a criação pecuária. Também envolvia a disciplina e a limitação do “eu”. Nesses aspectos, *husbandry* significa quase a mesma coisa que “governança”, a palavra mais usada pelos historiadores. Eu prefiro o *husbandry* para este conceito amplo, pois “governança” tem muitas conotações modernas, envolvendo regras impostas de cima para baixo, que permanecem em nossa sociedade por mais que se explique a ideia de “governança do eu”. “*Husbandry*” inclui governança, mas também coloca uma forte ênfase na administração, cuidado, moderação e prudência. Também implica respeito pelo próprio, que é, em última instância, uma forma de autoconhecimento. Esses aspectos da *husbandry* afetaram fortemente o lugar do homem no mundo

social dos homens. Bons maridos, como as boas cercas, faziam bons vizinhos: eles também faziam bons mestres e bons servos<sup>785</sup>.

Desse modo, uma forma de manifestação da masculinidade é através deste herdeiro do *pater familis* romano, em que o homem não é somente responsável por zelar pela integridade física de sua família, mas pela manutenção do núcleo familiar como microcomunidade e pela integração com as outras coletividades com as quais tinham contato. Como uma sociedade regida quase que em sua totalidade por princípios patriarcais, os “chefes de família” tinham grande gerência sobre a parentela que se colocava sob sua influência, mas também deviam cumprir com responsabilidades que eram em grande parte observadas pela comunidade ampla<sup>786</sup>.

Como debatido no capítulo anterior, a preocupação que mais domina os discursos latinos sobre as uniões polissexuais dos Outros distantes é a divisão da herança de filhos de pais incertos – o que se adensava quando um ou mais dos envolvidos detinham títulos e propriedades. Mas, para além da manutenção da patrilinearidade, eles revelam um dado constante em quase todas descrições de poliginia: os maridos podiam ter quantas mulheres desejassem *desde que pudessem mantê-las* (ver exemplos nas p. 278-279). Portanto, ainda que regidos pelo princípio de disponibilidade sexual imaginável aos grandes senhores, os latinos ressaltavam também este segundo modelo, que transcendia a simples ligação entre pujança guerreira e masculinidade.

---

<sup>785</sup> “Moderation, self-restraint, and self-control all shaped the dimensions of masculinity I call “husbandry.” This word seems most appropriate not only because it evokes the married state, which so defined mature men’s social identities, but also because it usefully brings together a variety of themes most often known by other names. Husbandry included being a “husband” in the modern sense, but also in the now archaic sense of “manager,” one who both orders and sustains. The prudent and honorable management of property and household dependents was central to husbandry. It also involved the rule and limitation of the self. In these aspects, “husbandry” means almost the same thing as “governance,” the word more often used by historians. I prefer “husbandry” for this broad concept because “governance” has too many modern connotations of top-down rule and dominance, which remain no matter how much one explains the idea of “governance of self.” “Husbandry” includes governance, but also puts a strong emphasis on management, care, economy, and prudence. It also implies respect for one’s own, which is ultimately a form of self-knowledge. These aspects of husbandry strongly affected a man’s place in the social world of men. Good husbands, like good fences, made good neighbors; they also made good masters and good servants”. NEAL, Derek G. **The Masculine Self in Late Medieval England**. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 58.

<sup>786</sup> Entretanto, como Henri Bresc previne (1997, p.109-110 e 136-137), os séculos XIII-XV fornecem uma grande quantidade de modelos familiares como resposta às modificações político-econômicas, ao adensamento da população urbana e às doenças e fomes do meio do séc. XIV, sendo arriscado traçar um padrão “único” de família latina para o período. Não me atenho aqui às diversas manifestações possíveis, mas a um fundo majoritário dos discursos (que se confundem) sobre a condição de ser homem, pai e marido na sociedade europeia da época, que ressoa com a ideia do patriarcado.

A proteção da parentela sujeita ao *husband* é importante na sociedade latina em todos os níveis sociais, atingindo resguardos diversos (físico, da honra, reputação, das posses), especialmente quando o herdeiro desse status está sendo depreciado. Elodie Lecuppre-Desjardin lembra um episódio que antecedeu a guerra da Liga do Bem Público contra a concentração de poderes do rei Luís XI<sup>787</sup>. A Liga, reunida por Carlos, o Temerário, recebeu o chanceler Pierre de Morvillier, que expressou sua indignação em nome do rei quanto a sublevação de seus sujeitos, acusando Carlos de traição. Este começa a se preparar para dar uma réplica, mas é impedido pelo chanceler, que disse que se reportaria apenas ao duque da Borgonha, seu pai, Felipe, o Bom. Carlos pede a Felipe (então com 68 anos) que lhe permita responder em seu nome, mas seu pai o impede, dizendo que “é o dever de um pai proteger a honra de seu filho”, e passou a esgrimir palavras com o chanceler.

Pode-se argumentar que essa “defesa” por parte de Carlos envolve o contexto de uma nobreza em pré-guerra, onde era necessário se mostrar firme para que outro homem não o rebaixasse. Mas este tipo de postura é muito mais comum no cotidiano de homens normais, quando são provocados a defender sua reputação (*fama*<sup>788</sup>) de adversários que procuram maculá-la, como Neal demonstra ao analisar processos de injúria por parte do campesinato inglês do século XV.

Acusações de roubo atacavam a masculinidade individual do acusado ao depreciá-la, reduzindo o espaço simbólico que ele ocupava em uma constelação de outros homens. Esta identidade social pode ser pensada de diferentes formas. No texto e contexto dos processos de difamação, a palavra relevante entre os medievais é *fama*. Ser *di-famado* [*de-famed*] era ter sua *fama* danificada. Ainda assim, a *fama* era apenas parte ou característica da masculinidade de um indivíduo. Ela era inseparável da palavra falada, como na fórmula jurídica *vox et fama*, “pelo que é dito e por sua *fama*”, quando as testemunhas ganham voz nos autos. Portanto, de certo modo, a *fama* também era propriedade de outros. Ela conectava um indivíduo a outros, tanto como uma corda salva-vidas [*lifeline*] quanto na forma de uma corrente que cada lado puxa para seu proveito. Homens e mulheres desejavam preservar sua *fama*, mas, de forma realista, os homens – que todos esperavam ser a face pública que interagiam com as pessoas, e para quem mais possibilidades sociais estavam

---

<sup>787</sup> LECUPPRE-DESJARDIN, Elodie. “‘Et le prince respondit de par sa bouche.’ Monarchal Speech Habits in Late Medieval Europe”. In: Deploige, Jeroen; Deneckere, Gita (eds.). **Mystifying the Monarch Studies on Discourse, Power, and History**. Amsterdam University Press, 2006, pp. 55-64, p. 56-57.

<sup>788</sup> Quando registro *fama* em itálico, me refiro à palavra latina, que representa a idoneidade, honestidade, retidão e *propriedade* do sujeito referido frente sua comunidade. Apesar de comumente associado ao discurso jurídico e canônico para chancelar o caráter de determinada pessoa, me refiro aqui mais ao seu aspecto para além do jurídico, da reputação do indivíduo em sua comunidade e, na especificidade trabalhada neste capítulo, da masculinidade em seu aspecto do marido como portador das responsabilidades e da “face pública” da microcomunidade familiar ante a macrocomunidade regional. Esta face voltada à família e comunidade da *fama* é exemplificada na citação de Neal a seguir.

abertas – tinham uma “área” maior para proteger. A *fama* masculina era muito maior e mais variada que a feminina. Defender a honra masculina significava mantê-la intacta (sem que a “corrente” da comunidade o deslocasse quando puxada), e aproveitar a possibilidade para aumentá-la nesta provação<sup>789</sup>

Neal demonstra como a honra, reputação e a face pública são quase equivalentes em diversos aspectos de diferentes masculinidades. Em grande parte, os homens não sofreram o cerceamento ideológico, social e espacial que ocorre entre as mulheres com o avanço da atribuição de espaços *próprios* para os gêneros, e especialmente os representantes da masculinidade hegemônica viram sua capacidade de trânsito aumentar ao delegar muitas de suas tarefas para funcionários. Exercendo senhoria sobre o núcleo familiar<sup>790</sup> e o representando, o “varão” negocia as interações com a comunidade ampla e age como o líder de uma corte que cotidianamente negocia com instâncias internas e externas. Esta obrigação geralmente não é explícita na literatura voltada ao regramento dos costumes, pois é subentendida tanto na contenção feminina à independência e tenacidade às intempéries, fazendo parte de quase todas as performances masculinas<sup>791</sup>, além da referida forma de ganhar *fama* ao arriscar-se.

---

<sup>789</sup> “Accusations of thievery attacked a masculine social self by diminishing it, reducing the symbolic space it occupied in a constellation of other social selves. There are different ways of imagining this aspect of social identity. In the text and context of these defamation suits, the relevant medieval word is *fama*. To be *de-famed* was to have one’s *fama* damaged. Yet *fama* was not only a part or characteristic of an individual. It was inseparable from the spoken word, as implied by the stock legal phrase *vox et fama*, ‘common voice and fame,’ on which all witnesses had to comment. In a way, then, *fama* belonged to others as well. It connected a subject to others, both as a lifeline and as a tether on which either side could pull to its own advantage. Men and women both guarded their *fama*, but in a very real sense, men, whom everyone expected to interact more publicly and to whom more social possibilities were open, had more to guard. Masculine *fama* was larger and more variegated than the feminine variety. Defending one’s masculine honor meant holding one’s place (not being yanked out of it) and preserving the possibility of improving on it”. NEAL, 2008, p. 36.

<sup>790</sup> Neal (2008, p. 23-24) comenta que a partir do século XVI as condições de produção, técnicas do trabalho e a alteração dos sistemas políticos em micro e macro escala (família estendida, aldeia e nação/reino) faz com que as posições familiares de dominação devam ser relativizadas pela maior dependência da mão-de-obra feminina, colocando em questão a efetividade do domínio exclusivo do “varão”. Arrisco dizer que pressão já pode ser sentida séculos antes, especialmente nas comunidades de maior circulação de moeda, como famílias dependentes da agricultura familiar voltada para o comércio ou pertencentes à baixa burguesia (estalajadeiros, tintureiros, tecelões etc.), que dependiam da participação de todo núcleo familiar na cadeia produtiva para manter um fluxo de dinheiro para seu sustento, em contraposição às comunidades *agropastoris* mais isoladas, que, em última instância, podiam contar com seus produtos para consumo interno.

<sup>791</sup> “The built environment of medieval towns (and many villages as well) was designed and regulated throughout Europe and throughout the Middle Ages. The space of the street was never just market space (as Henri Pirenne once argued), nor was it solely for the display of political power (as suggested by Marc Boone). Spaces were also organized to reflect contemporary beliefs in the indivisible union between personal virtue and the common good; an idea that was the foundation of larger economic and political systems. By the later Middle Ages, the corporate common good was celebrated annually in processions, ritualized punishments, and street theater. Many ideals of hierarchy, social status, and religious orthodoxy

Mas estes pontos de contato entre os homens e suas famílias não representam apenas homens dominando mulheres (e crianças). O patriarcado não é apenas a gerência de homens sobre mulheres, mas a primazia de um pequeno número de homens sobre a maioria dos homens e todas as mulheres, e uma forma de dominação não se distingue claramente de outra<sup>792</sup>. Isso se conecta com a última parte da citação acima: as masculinidades se colocam à prova frequentemente, e uma das formas mais comuns de ganhar *fama* é desafiar ou sobreviver a desafios à sua “honra”.

Neste sentido, as afirmações de poder entre homens envolvem privar o subalterno de sua masculinidade, como podemos ver neste trecho de Cadamosto.

Mostrava este Budomel grande altivez e gravidade, por isso que se não deixava ver, salvo huma hora de manhã, e outro pouco de tarde sahindo este tempo ao seu primeiro pateo, junto à porta da primeira habitação, na qual, como disse, não entravão senão homens de monta; e ainda estes mesmos Senhores usão de grande ceremonias, quando se lhes da audiência; porque quando chegão diante de Budomel, para fallar-lhe, alguns por maiores homens que fossem, ou mesmo seus parentes, ao entrar da porta do pateo punhão ambos os joelhos no chão, inclinando a cabeça até ao pavimento, e lançavão a arêa com ambas as mãos para traz das costas, e sobre a cabeça estando totalmente nús; porque este he o modo com que saudão o seu Senhor. Nem homem algum teria atrevimento de vir fallar-lhe sem que primeiro se tivesse despido todo, salvo as bragas de couro, que conservavão; estando daquela maneira hum born espaço de tempo, deitando arêa para cima de si; depois não se tornavão a levantar, mas arrastando-se com os joelhos, e pernas pelo chão, se hião avisinhando ao Senhor; e quando estavão a cousa de dous passos de distancia, paravão para fallar, e dizer o seu negocio; não cessando entre tanto de deitar arêa para traz, com a cabeça baixa em sinal de grandissimo acatamento<sup>793</sup>.

---

informed these occasions, but so, too, did ideals about the proper behavior of women and men. In some times and places, moral anxieties about women's independent activity in the street restricted the movement of women of high status and stigmatized the necessary work of poorer women. But male identities, too, were shaped by concern for the common good. Men were, for example, pressured to join guilds and could be dishonored by trading independently in public market places. Space in medieval cities, towns and larger villages was economic, political, and highly gendered”. JONES, Sarah Rees. “Public and Private Space and Gender in Medieval Europe”. BENNET, KARRAS, 2013, pp. 246-262, p. 247 Levando em conta a nota anterior, a maior dependência da mão-de-obra feminina (e infantil) faz com que o “varão” não consiga sustentar a imagem de provedor e chefe independente de forma completa. As relações domésticas vão se alterando, mas a pressão de gênero continua até a atualidade, fazendo com que as contradições entre um regime de masculinidade imutável e da realidade socioeconômica se coloquem sobre os homens de maneira vexatória (NEAL, 2008).

<sup>792</sup> KARRAS, Ruth Mazo. **From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002, p. 157.

<sup>793</sup> “Mostrava anchr q[ue]sto Budomel altereza in q[ue]sto mo: chel non se lassiaua vedere salvo una hora la matina: & cosiverso la sera tuta via non alciva in q[ue]sto [em]po de suo cortivo ap[re]sso la sua porta d[el]la prima habitation in la qual come ho dicto no[n] intra salvo le doe infrascripe nation & qual che ho da conto. Anchora q[ue]sti tal Signori usano grande cerimonie: q[ua]n[do] idano audientia ad alcuno p[er] ho[mme] che sia che voglia audientia sel fosse ben suo parente: allo intrar della porta del cortivo de Budomel se butano i zinochium cum tute do le ma[ni] butandose la rena adrieto le spalle: & su la testa essendo tuto nudo: in q[ue]sto mo[do] salutano el suo signor: che nissum ho[mme] no[n] aldegharia vegnir da nanti esso che no[n] dospogliasse nudo salvo le muta[n]de de corotche li portano p[er] coprire le lor vergogne: & sta[n]no in q[ue]sto mo[do] bon spacio butandose quella terra adosso: Et da poi no[n] levando

A passagem do *Navegationi* demonstra um dos aspectos destacados no capítulo anterior, como o vestuário age para demarcar as classes governantes de uma dada cultura, no caso, o camisão de algodão de difícil confecção. Ao se desnudarem ante Budomel, os senhores sinalizam que ele é “o senhor dos senhores”, e mesmo os membros de sua família perdem seu status e se tornam “comuns”, tendo que se rebaixar e esperar a parca atenção dispensada pelo mandatário. Mas esse não é o único símbolo de poder envolvido<sup>794</sup>. Dois capítulos adiante no *Navegationi*, Cadamosto revela que os chefes do território agiam da mesma forma que os senhores do Senegal, ou seja, deixavam a administração das terras, produtos e dos escravos destes ao encargo de suas esposas (veja p. 281)<sup>795</sup>.

Cadamosto apresenta assim que as esposas representavam um “capital” afetivo, econômico e simbólico para esta sociedade, e, ao escravizá-las, Budomel estaria privando o sustento do infrator<sup>796</sup>. Mas, além do aspecto político-econômico, existe um elemento simbólico muito forte nestas performances, e que se aproxima de valores presentes na latinidade, como o restante do capítulo do *Navegationi* demonstra.

---

mai fuizo ma strasinandose p[er] terra li se va[n]no appropinqua[n]do al suo signor: Et q[ue]sto e apa[n]sso a do passa el seasterma parlando: & dice el facto sua semp[er] butandose la rena adosso cu[m] la testa bassa in segno de andrissima umilita”. *Paesi*, cap. XXIV. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f53.item> em 23/03/2019

<sup>794</sup> Para além dos aspectos psicanalíticos emasculantes que estar nu e prostrado envolvem, indo além desta proposta. Aos interessados em uma análise neste sentido, sugiro: SOTUNSA, Mobolanle E.; JEGEDE, Francis O. “Emasculation, social humiliation and psychological castration in Irene’s More than Dancing”. In: FALOLA, Toyin; YACOB-HALISO, Olajumoke (eds.). **Gendering Knowledge in Africa and the African Diaspora: Contesting History and Power**. London: Routledge, 2017, pp. 253-263. MAHALIK, James R.; COURNOYER, Robert J.; DEFRANC, William; CHERRY, Marcus; NAPOLITANO, Jeffrey M. “Men’s Gender Role Conflict and Use of Psychological Defenses”. In: **Journal of Counseling Psychology**, vol. 45, nº 3, 247-255, 1998.

<sup>795</sup> “Del mo[do] del viver el tem quello: el qual go dicto de sopra che fa el Signor o vero Re de Senega: che tutte le sua moliere li manda ogni fianda tande inbandison p[er] una”; *Paesi*, cap. XXVI, passagem em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f55.item> em 23/03/2019.

<sup>796</sup> “The largest, and more importantly, stable part of the ruler’s income came from slave villages administered by his wives. Ca da Mosto’s description indicates that food from these villages constituted the basis of the ruler’s and his warriors’ livelihood. But even this method did not provide sufficient food since, as we know, members of the retinue were pinched with hunger. In the circumstances, raids and plunder were a necessity. Booty in the form of agricultural products and domesticated animals permitted the ruler to make up for the deficiencies and satisfy the needs of his train. Slaves were the most important prize (...). Apart from the sovereign’s distinct authority, these included his court and his retinue. These institutions functioned within the framework of the entire community, embracing all subjects rather than parts of the population. The evolution of the sovereign’s kinship system reached a scale unknown in prestate times. His family included relations exercising the functions of local chiefs, probably also military commanders. They were active within the context of the entire society. The ruler’s wives, who administered slave villages, were active within a specific sector of the economy aimed at providing extra revenue for the ruler”. TYMOWSKI, 1998, p. 138-139.



O Senhor mostrava que não o via senão escaçamente não deixando de fallar com outras pessoas; e depois quando o vassallo tinha acabado de dizer, com aspecto arrogante lhe respondia em duas palavras, e mostrava neste acto tanta altivez e grandeza, e era tão reverenciado, que ainda que Deos mesmo estivesse na terra, não creio que se lhe podesse fazer mais honra, e reverencia do que a que lhe fazião os Negros: tudo isto me parece que procede do grande ternor, e receio, que delle tern aquelles Povos, pois que por qualquer pequena falta lhes faz prender a mulher e filhos, e os vende: de sorte que nestas duas cousas tern apparencia de Senhores, em mostrarem Estado, isto he, sequito de gente, e em se deixarem ver poucas vezes, e serem muito reverenciados pelos seus súbditos<sup>797</sup>.

À primeira vista, a cena aparenta estar deslocada das representações da sociedade latina, mas em momento algum Cadamosto faz um juízo negativo do soberano ou de seus súditos por esta prática, indicando ao menos complacência para com a situação. A descrição de Cadamosto indica uma aproximação entre as duas culturas através do papel masculino como *husband*. Se, por um lado, são as mulheres que administram as terras no Budomel, os homens mantêm-se como a “face pública” de suas famílias. Em uma cultura em que a predação das terras e pessoas alheias correspondia a uma parte significativa dos produtos para a subsistência (TYMOWSKI, 1998) e o mandatário era escolhido por comum acordo entre os senhores (*Paesi*, cap. XV), era mais vantajoso submeter-se na corte (algo que todos os senhores deviam fazer) que perder *fama* ao ter suas posses e esposas tomadas. As audiências se tornavam assim uma das principais arenas onde se encenava as esferas de poder do Budomel, e onde as responsabilidades e imagens públicas eram definidas.

Ao não representar a família da maneira adequada à sua sociedade, o senhor ofensor não tem apenas sua reputação maculada, como perde suas esposas e filhos, símbolos importantes para mais de uma instância de masculinidade: disposição sexual, manutenção da integridade física familiar, defensor da honra e *husbandry*, papéis que se confundem entre si. Igualmente, ao escravizar a família do infrator o rei os sujeita à predação sexual do monarca e de outros senhores, que a quem é lícito manter relações com escravas. Além de conservar o aspecto dos chefes guerreiros (*Paesi*, cap. XVIII) de

---

<sup>797</sup> “Et el signor mostra de no[n] vederlo se no[n] scarsame[n]te: Et no[n] resta de parlar cu[m] arogante ceglio li fa una risposta de doe parole: & tanto mostra in q[ue]sto acto de fato & de co[n]tine[n]tia: ch[e] ancho ra che idio istesso fosse in terra no[n] intendo che piu honore & riverentia li se podesse fane tuto q[ue]sto me par che p[ro]ceda p[er] la grande pavra che ha[n]no quelli populi de esso suo Signor p[er] che e[er] ogni picchol manchame[n]to li fa pre[n]dere la mogliere & fioli & vendre. Si che al mio parere la sua signoria co[n]te[m] obedientia & timidita da ipopili allasar ve[n]dere le moglie e fioli”. *Paesi*, cap. XXIV. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f53.item> em 23/03/2019.

delimitarem as práticas sexuais dos seus sujeitos<sup>798</sup>, o rei do Budomel se torna simbolicamente o único varão nas audiências ao exigir esta forma de reverência, sob pena de emascular socialmente de forma permanente quem o desafiar.

Se muitas vezes os papéis masculinos se confundem, em certos momentos eles devem ser apartados. Os senhores do Budomel negociam entre duas formas de masculinidade quando na corte de seu mandatário: diminuem sua *imagem* de guerreiro varonil para manter seu status de *husband*. Quando estas instâncias de escolha compulsória se manifestam, é possível identificar as prioridades dos papéis sociais e suas relações com os gêneros.

Outro elemento que se aproxima da realidade latina é o cerceamento do acesso ao rei e o silêncio “majestoso” durante as audiências. A performance que Cadamosto retrata como silenciosa e “arrogante” de Budomel não se afasta muito dos modelos de corte encontrados no fim da Idade Média entre os latinos.

Ernst Kantorowicz<sup>799</sup> sublinhou em várias ocasiões que a majestade estava sempre rodeada de silêncio, um silêncio sagrado que protegia os mistérios do Estado e que estava no centro da categoria *nefandum* recentemente estudada por Jacques Chiffolleau. Por serem os eleitos do Senhor, os monarcas tiveram que adotar um comportamento imitativo que os converteu em ícones. Se quisermos nos convencer desse princípio inerente à própria essência da autoridade dos monarcas, podemos encontrar seus fundamentos na Bíblia. (...) De certo modo, Moisés, pelo seu silêncio, se tornaria um Deus para o seu povo. Assim, os príncipes, graças a sua reserva, aumentaram seu prestígio e puderam ser considerados como Ordem Incorporada<sup>800</sup>.

O *Enseignements paternels*, escrito em meados do século XV pelo cavaleiro da Ordem do Tosão de Ouro Ghillebert de Lannoy para seu filho, atestam a validade deste ideal de moderação para todos, independentemente do nível de nobreza. De acordo com Ghillebert, o primeiro bom conselho para um homem nobre – ou seja, príncipe, duque, conde ou outros homens de linhagem menos

---

<sup>798</sup> Como vimos no primeiro capítulo, p. 96.

<sup>799</sup> Apesar de reconhecer a sua importância, não trato aqui das questões de representação política através do rei, ou, na terminologia de Kantorowicz, as duas manifestações de majestade, *maiestas personalis* e *maiestas realis*. Uma vez que me atenho apenas no aspecto das masculinidades dos monarcas aqui, seu aspecto público me interessa mais na sua *fama* viril que nas teorias de “Estado” e encarnação dos poderes. KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, especialmente p. 29-30. Para sobre a masculinidade e feminilidade à luz da teoria de Kantorowicz, veja HERRUP, Cynthia. “The king’s two genders”. In: **Journal of British Studies**, vol. 45, n° 3, 2006, pp. 493-510.

<sup>800</sup> “Ernst Kantorowicz underlined on several occasions that majesty was always surrounded by silence, a sacred silence which protected the State’s mysteries and which lay at the heart of the *nefandum* category recently studied by Jacques Chiffolleau. Because they were the Lord’s Elects, monarchs had to adopt an imitative behaviour which converted them into icons. If we want to convince ourselves of that principle inherent in the very essence of the authority of monarchs, we can find its foundations in the Bible. (...) In a way, Moses by his silence would become a God for his people. Thus, princes, thanks to their reserve, increased their prestige and could be considered as Embodied Order”. LECUPPRE-DESJARDIN, 2006, p. 55-56.

nobre – é manter o silêncio. E silêncio significa moderação e temperança em seu discurso. Como diz o ditado, um louco que nada diz passa por um homem sábio. (...) A *fama* do nobre está em jogo. Em outras palavras, os tratados pedagógicos foram unânimes em condenar a fala excessiva<sup>801</sup>.

Ainda que advenha de um enquadramento social profundamente divergente dos africanos que encontra, um viajante latino não estranha esta situação em que o mandatário dificulta o acesso a ele, mesmo quando estando na mesma sala que seu súdito. Diversos elementos contribuem para esta aceitação: em uma época em que os manuais de “propriedade” colocam o silêncio como um ato de nobreza, a performance do silêncio elabora uma escala social que se estabelece através da voz<sup>802</sup> (ou do silêncio).

Esta reflexão parece excessivamente teórica para um único caso, mas os elementos que vimos nessa cena são repetidos em todos os relatos em que os viajantes são convidados para a corte de um grande senhor. Os narradores que relatam ter passado por um dos banquetes do Grande Khan sempre se impressionam com a ordem e o respeito voltados ao imperador, retratando este tipo de deferência<sup>803</sup>.

---

<sup>801</sup> “The *Enseignements paternels*, written in the middle of the fifteenth century by Ghillebert de Lannoy, Knight of the Golden Fleece, for his son, proved the wide circulation of this ideal of moderation worthwhile for everyone whatever the level of nobility. According to Ghillebert, the first piece of advice is that it is good and beneficial for a noble man – i.e., prince, duke, earl, or men of less noble lineage – to have silence in his mouth. And silence means moderation and temperance in his speech. As the saying goes, a madman who says nothing is supposed to be a wise man. (...)The *fama* of the nobleman is at stake. In other words, pedagogical treatises were unanimous in condemning excessive speech”. Idem, p. 59-60.

<sup>802</sup> “La voix n'est pas qu'une incrustation du souffle dans l'air, elle obéit d'une part à des injonctions venues de plus haut, de l'Église ou de la monarchie, d'autre part à des types de sensibilités tonales face à qui doit dire et faire, à propos de tel ou tel évènement. Le reste des voix se grave de façon plus ou moins spontanée et construite selon le type de dialogues entamés, à moins qu'il ne s'agisse d'exclamations désordonnées venant de nos sentiments existant à l'intérieur de soi (le ton colérique n'a abe rien à voir avec celui du badinage) Sur cette scène démultipliée qu'est Paris (ou d'autres grandes villes du royaume), de facto un ordre s'organise entre les formes de voix empruntées. Les hiérarchisations a entre les voix disent le statut des interlocuteurs, celui de Dieu, du souverain, ou celui de l'Église et de la justice au ets coeur de la Société”. FARGE, Arlette. **Essai pour une histoire des voix**. Paris: Bayard, 2009, p. 43.

<sup>803</sup> Odorico, *Relatio*: banquetes no palácio do Grande Khan, onde ninguém pode falar sem ser instado pelo imperador, o espaço ordenado ao redor dele, como todos devem se curvar, sem olhar em seu rosto; YULE, 1913, vol. 2, p. 320 e 324-325. Mandeville, *Viagens*: uma versão completamente exagerada do *Relatio*, onde bobos e arautos são substituídos por necromantes e evocação de eclipses, além da corte contar com milhões (!) de nobres: Cotton, fol. 92v-96v. Marignolli, *Chronicon*: retrata o banquete, mas, como sempre, foca a narrativa em Marignolli, e como *ele* foi homenageado pelo khan; também comenta as festas de ano novo e seu ordenamento (mas sobrepondo completamente os conceitos latinos e a mitologia bíblica) DOBNER, 1768, p. 87 e 259. Marco Polo, *Devisement*: a maior descrição, narra a ordem que as pessoas podem entrar na corte, ensejando o ordenamento político dos Yüan (dinastia sino-mongol), os tipos de alimentos e bebidas permitidos a cada estamento, palavras permitidas, ritos necessários e vestuário. MOULE, PELLISOT, 1938, p. 216-226 (note os exageros dos copistas, que multiplicam a grandiloquência de Polo e Rusticello); PAUTHIER, vol. 1, 1865, p. 288-299.

Entretanto, o franciscano João de Pian Carpine não é favorável a este tipo de prática – mantendo sua posição crítica aos hábitos mongóis<sup>804</sup>. Primeiro, descreve os elaborados ritos para poder entrar na casa de um senhor (passar por fogueiras, não tocar no limiar da entrada de suas tendas, ser purificado por seus “feiticeiros”<sup>805</sup>), o que associa às superstições e idolatria dos orientais. Adiante, apresenta o poder do khan sobre a vida privada de seus súditos como tirania, além de o considerar um péssimo anfitrião para os enviados estrangeiros, algo que vai contra o horizonte latino<sup>806</sup> e mesmo de seu Inimigo primário, o muçulmano<sup>807</sup>.

O imperador dos tártaros tem um controle incrível [*mirabile*] sobre todos. Ninguém se atreve a morar em algum lugar sem que ele o tenha atribuído. Entretanto é ele que pessoalmente decide onde seus centuriões e decuriões irão viver. Tudo que ele ordena é feito sem que haja uma palavra contra, não importa o tempo o lugar, se na paz ou na guerra, na vida ou na morte. Mesmo se pedir uma filha virgem ou irmã eles o dão, sem que ninguém o contradiga. Todo ano, ou a cada tantos anos, ele reúne algumas virgens para si de todas as províncias dos tártaros e do exterior, outras ele dá aos seus homens conforme lhe apetece. Envia quem deseja como mensageiro, para onde quiser, quando quer. Onde seus mensageiros chegam, os outros devem lhe fornecer cavalos, carretos e mantimentos. Mas os mensageiros e enviados de outras partes são mantidos em grande penúria de alimento e de vestido, pois seus mantimentos são ruins e poucos<sup>808</sup>.

---

<sup>804</sup> Guilherme de Rubruck inicialmente também mantém uma atitude crítica, e narra um episódio semelhante ao descrito por João de Pian Carpine. O franciscano matiza sua opinião negativa quando é bem-recebido por Güyük Khan. O khan não exige presentes dos franciscanos – pelo contrário, disse que respeita o voto de pobreza dos frades, e que fornecerá qualquer coisa que pedirem que não entrar em contradição com sua fé. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 253-254.

<sup>805</sup> Idem, p. 626-627.

<sup>806</sup> Para uma análise da produção historiográfica sobre a hospitalidade entre latinos e os variados sentidos de palavra, veja KERR, Julie. “The Open Door - Hospitality and Honour in Twelfth - Early Thirteenth-Century England”. **Journal of the Historical Association**, vol. 87, n° 287, 2002, pp. 322-335, p. 323.

<sup>807</sup> “The attitude of Islam toward hospitality arises from the *Hajj*, which is one of the basic obligations for an Islamic follower. One of the ways for a Muslim to reach *Jannah* (paradise) is ‘by showing hospitality (to a traveler or a guest)’ (Selection of the Prophet’s *Hadith*, *hadith* 146). Hadith 146 explicitly states: ‘There is no wellbeing in a family which does not welcome and treat guests well’. It is understandable that special care should be provided to people on the *Hajj*, but Islam is categorical here: ‘Hospitality extends for three days. What is beyond that is charity’ (Selection of the Prophet’s *Hadith*, *hadith* 1000)”. VUKONIĆ, Boris. “Do we all understand each other?”. In: JAFARI, Jafar; SCOTT, Noel (eds.). **Tourism in the Muslim world: Bridging tourism theory and practice**. Bingley: Emerald. 2010, pp. 31-45, p. 40-41.

<sup>808</sup> “Imperator aute Tartarorum habet mirabile dominium super omnes. Nullus audet in aliqua parte morari, nisi ipse assignet ei. Ipse autem assignat ubi maneant duces: millenarii centenariis. In super quicquid præcipitur in quocunq; tempore, quocunq; loco, siue ad bellum, siue ad mortem, siue ad vitam, siue vlla contradictione obediunt. Etiam si petit filiam virginem vel sororem, sine contradictione dant ei. Aut singulis annis, aut intermissis aliquibus annis virgines colligit ex omnibus finibus Tartarorum. Si ipse vult sibi retinere aliquas retinet: alias dat suis hominibus, sicut videtur ei expedire. Nuncios quoscunque et quocunq; et ubicunq; transmittit, oportet quod dent eis sine mora equos subductos et expensas: undecunq; etiam venerint ei tributa vel nuncii, oportet quod equi, currus et expensæ similiter dentur eis. Sed nuncii qui veniunt aliunde, in magna miseria sunt in victu pariter et vestitu, quia expensæ eorum viles sunt et paucae, et maxime cum veniunt ad principes et ibi debent moram contrahere.” Idem, p. 668-670.

Como Katherine Lewis verificou, os espelhos de príncipe permitiam que os líderes latinos exigissem deferência e se comportassem de maneira autocrática e autoritária – apenas quando estas atitudes fossem resultado de uma estratégia elaborada previamente, não por impulso, ambição, vingança ou pela simples glória<sup>809</sup>. Era esperado que os monarcas fossem chefes guerreiros, o que incluía as imagens físicas e comportamentais desta figura<sup>810</sup>, mas o mencionado enquadramento dos hábitos *próprios* passou a valorizar a justiça, contenção, piedade; o descontrole passou a ser tratado como uma característica dos não-homens: meninos, que podiam se tornar varões completos com a educação adequada, e mulheres, que eram incompletas para sempre<sup>811</sup>.

Uma vez que a masculinidade hegemônica determinava que um homem “de verdade” seria apenas aquele que seguisse esta moralidade, Lewis defende que aqueles que fugiam deste padrão eram vistos como infantis ou afeminados (e os limites entre estes dois últimos é nebuloso até o atual regime predominante de masculinidade<sup>812</sup>).

A diferença entre mulheres e meninos, porém, era que os últimos tinham a possibilidade de superar sua inferioridade, atingindo a racionalidade madura. A implicação de toda essa perspectiva é que um rei estaria inevitavelmente inclinado a fazer sexo, mas não seria dominado por esses desejos por causa de sua razão superior. Era importante que o rei experimentasse paixões, a fim de

---

<sup>809</sup> “Important here is the idea of the lord’s innate strength being properly channelled towards the pursuit of a just cause, which could entail not only the defence of his dependants, but also the maintenance of his rights and honour. The king had to be prepared to be uncompromisingly forceful and even brutal, but only in response to circumstances and after careful deliberation of these. The king should not be belligerent for its own sake, to satisfy bloodlust or ambition, or the desire for vengeance, or purely to gain glory, renown and riches. Justice therefore provided an essential counterweight to the king’s martial aspect in lending him wisdom and prudence. It also ensured that he would treat all of his subjects fairly and impartially, rewarding or punishing them according to merit”. LEWIS, 2013, p. 23.

<sup>810</sup> Para um panorama geral desta imagem, veja DUMÉZIL, Bruno. “L’univers barbare: métissage et transformation de la virilité”. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (orgs.). **Histoire de la Virilité, vol. 1: L’invention de la virilité; De l’Antiquité aux Lumières**. Paris: Seuil, 2011, pp. 116-139, especialmente 116-119 e 131-139. THOMASSET, Claude. “Le médiéval, la force et le sang”. In: CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2011, pp. 141-179, especialmente p. 147-164 e 172-179.

<sup>811</sup> DUNLOP, Fiona S. **The Late Medieval Interlude: The Drama of Youth and Aristocratic Masculinity**. York: University of York Press, 2007, p. 9-20. MOSS, Rachel E. “‘An orchard, a love letter and three bastards’: the formation of adult male identity in a fifteenth-century family”. In: ARNOLD, John H.; BOURKE, Joanna; BRADY, Sean. **What is Masculinity?** New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 226-244.

<sup>812</sup> CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2005, pp. 829-859, p. 835, 839. BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 88, 93-94. Ainda que esta obra de Bourdieu tenha problemas sérios, especialmente quanto recai em uma psicologização exacerbada e frequentemente equivocada, a questão da infantilidade e masculinidade é bem trabalhada.

que sua castidade fosse uma conquista e, portanto, influenciasse a qualidade da regra que ele ofereceria<sup>813</sup>.

Uma vez mais, a resistência às tentações é um atributo mais valorizado que simplesmente não se sentir provocado, um entendimento comum aos padrões de masculinidade sacralizada e monárquica/nobiliárquica. Em última análise, este é um traço que perpassa todos os modelos de virilidade que visitamos: o herói se testa, o virtuoso resiste aos pecados, o príncipe contém seus impulsos para ser justo; e, em todas estas instâncias, sobrepujar as dificuldades que outros ou a *fortuna* lançam sobre o homem aumenta sua *fama*.

Algumas situações positivas neste sentido já foram exploradas nos dois subcapítulos anteriores, mas o mesmo quadro didático pode ser encontrado de forma negativa. O exemplo mais claro ocorre através de *lances* que expressam valores positivos pelo contraste de um Outro negativizado, mas não necessariamente vilanizado.

Já vimos que Francesco Pipino modificou diversas partes do *Devisement* como forma de inspirar devoção e educar moralmente seus leitores (ver p. 204-208). Como um pregador experimentado e homem culto, o dominicano não se atém a meras censuras e acusações para inserir seu conteúdo moral, preferindo frequentemente demonstrar as consequências terrenas de se desviar da moderação, justiça e espírito cristão esperados de um governante.

O religioso se apropria de um capítulo em que Polo descreve os ritos funerários do Quinsai, uma das províncias mais ricas encontradas pelo veneziano, onde se encontra o luxuriante palácio do rei Facfur. Usando *topoi* do paganismo e do vínculo entre disposição sexual e riqueza dos governantes orientais, Pipino procura demonstrar como a idolatria causa a destemperança e o desespero, assim como o hedonismo prejudica não apenas a pessoa do rei, como faz todo seu povo sofrer.

[Eles cantam estes cânticos pois acreditam que] as canções dos ídolos irão ao encontro deles no outro mundo e que o próprio ídolo virá até ele para honrá-lo. Desta forma, o morto nasce de novo, começando uma nova vida. Por causa desse tipo de fé, eles não temem nem se importam com a morte, desde que a honra lhes seja demonstrada como se disse antes, confiando firmemente que

---

<sup>813</sup> “The difference between women and male children, however, was that the latter had the possibility of growing out of their inferiority and into mature rationality. The implication of all this invective is that a king would be unavoidably inclined to have sex, but he would not be overwhelmed by such desires because of his superior reason. It was important for the king to experience passions so that his chastity would be an achievement and thus influence the quality of the rule he would offer”. LEWIS, 2013, p. 28.

serão honrados da mesma maneira no outro mundo. Assim, os homens da província de Mangi sofrem mais das paixões que outras pessoas e, seja por raiva ou tristeza, muitas vezes acabam se matando. Pois, caso ocorra de um destes homens receber um soco ou puxão de cabelos de outro que é mais forte ou poderoso que o ofendido, ao ponto que se sinta impotente para extrair vingança, o que foi ferido irá se enforcar na porta daquele que o feriu durante a noite e morrerá, apenas para causar grande culpa ao homem que o ofendeu. Assim, quando os vizinhos descobrirem o cadáver do ofendido, exigirão que o agressor compense [a família] do morto, e terá obrigação de cremar seu corpo junto com seus próprios bens, criados e outras coisas para que cumpra com os costumes de suas festividades. Por isso eles frequentemente acabam se matando, para que um homem rico seja obrigado a arcar com seus ritos ao morrerem, queimando em sua honra várias riquezas e servos, para que na próxima vida eles sejam honrados, e é por isso que eles mantêm este costume (...).

[Sobre o enorme pátio do palácio do rei Facfur] As outras duas partes do referido recinto foram adornadas com bosques, lagos e os mais belos jardins com árvores frutíferas já plantados, onde foram colocados todos os tipos de animais, ou seja, corças, gamos, veados, lebres, coelhos; e lá o rei vai para se divertir com suas donzelas, algumas levadas em carruagens e algumas montadas a cavalo, e ninguém [além deles] entra ali. E ele faz as ditas donzelas correrem com cães e caçarem os referidos animais; e depois, quando estão cansadas, elas vão para as florestas perto dos lagos e, deixando as roupas lá, correm nuas e entraram na água, umas nadando de um lado e outras de outro, e o rei fica lá, observando-as com o maior deleite; e, depois disso, voltaram para casa. Às vezes ele levava comida para os bosques, que são de mata fechada, de árvores muito altas, sendo atendido pelas ditas donzelas. E nesse contínuo flerte com as mulheres, ele cresceu sem saber o que a guerra podia ser. No final, estas práticas incutiram sobre ele grande covardia e incompetência, e o Grande Khan tomou todas suas posses e o levou à maior vergonha e desgraça, como vos contei anteriormente<sup>814</sup>.

---

<sup>814</sup> “The songs of the idols will come to meet them in the other world and that the idol himself will come to do him honour, and that he is born again in the other world & begins a life anew. Because of this sort of faith they fear not nor care about death, provided that honour be shown them in it as is said before, firmly trusting to be honoured in like manner in the other world. And so, the men of the province of Mangi are more passionate than other people, and for anger and grief some very often kill themselves. For if it shall happen that some one of these shall give a blow to some other or pull out his hair or inflict some injury or harm upon him, and the offender may be so powerful and great that he is powerless to take vengeance; the sufferer of the injury will hang himself from excess of grief at the door of the offender by night & die, doing this to him for the greater blame and contempt. And so when the offender has been discovered by the witness of the neighbours they condemn him for compensation of the injury to be obliged at the burning of the corpse to honour him with instruments & servers and the other things, as has been said according to their customs with active festivity (...).

“The other two parts of the said enclosure were laid out with woods, lakes, and most beautiful gardens planted with fruit trees, where were enclosed all sorts of animals, that is roe-deer, fallow-deer, red-deer, hares, rabbits; and there the king went to enjoy himself with his damsels, some in carriages and some on horseback, and no man went in there. And he made the said[ damsels run with dogs and give chase to these kinds of animals; and after they were tired they went into those woods which faced one another above the said lakes, and leaving the clothes there they came out of them naked and entered into the water and set themselves to swim some on one side and some on the other, and the king stayed to watch them with the greatest delight; and then they went back home. Sometimes he had food carried into those woods, which were thick and dense with very lofty trees, waited on by the said damsels. And with this continual dalliance with women he grew up without knowing what arms might be. Which thing in the end brought it about that through his cowardice and incompetence, the great Kaan took all the state from him with the greatest shame to him and disgrace, as you have learned above”. MOULE; PELLIOT, 1938, vol. 1, p. 337-338, passagem disponível em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/339> em 23/03/2019.

Este excerto funciona muito bem como um *exempli* ao inverso: ao demonstrar as consequências de atos, paixões e credos vãos, Pipino evidência como causam o desespero, morte e mesmo condenam todo um rico reino. A alma dos envolvidos e as admoestações esperáveis de um religioso não se manifestam, seu discurso é baseado no princípio que o caminho da virtude e da contenção não é uma elucubração eclesiástica, mas o bem-viver e bem-reinar (a si mesmo e aos outros). Aqui, os orientais não são tanto elencados como o Outro em forma de Inimigo, mas como fábula moral que exalta os modos *apropriados* de se viver.

Mas para além dos usos de copistas e traduções sobre narrativas que lhes são alheias, é importante pensarmos em seu protagonista como um agente da forma de masculinidade que quer propagar. Se a viagem é uma prova que o narrador sobrepujou grandes dificuldades em nome de seu ideal (da fé à alegada vontade de contar ao seu público o que viu “lá”), seus relatos são (também) uma *declaração de virilidade* em suas diferentes possibilidades. Os viajantes (ou ao menos seus escribas) registram não só terras e povos distantes, mas seus próprios feitos (sendo a própria sobrevivência o maior deles), o que propaga a *fama* destes *homens*.

Considero este um fator estruturante em todos os *lances* elaborados pelos autores, pois a virilidade dá verossimilhança ao estar ligada à honra e veracidade. Além disso, a masculinidade é tautológica ao crédito que se dá à narrativa: você acredita mais em um protagonista viril (heroico, virtuoso, nobre), e, ao superar determinado obstáculo, ele se torna mais *homem*, o que o torna mais crível, permitindo que os obstáculos se tornem maiores – e assim o ciclo auto afirmação máscula se mantém. Isto também converge com a tendência dos relatos em deixarem suas partes mais fantásticas para os capítulos finais.

Mas onde estão os Outros neste sistema, para além de sua figuração como “dificuldade”? Seriam eles limitados apenas ao contraste moral e papel de Inimigos? A resposta para estas questões pode ser encontrada ao cruzarmos os problemas levantados pelo Orientalismo de Said no capítulo anterior com as propostas de Katherine Lewis sobre masculinidade e governança.

Para Said (1996, p. 46-47, 81), um dos “perigos” que o Oriente representa para o Ocidente é o do tirano impostor, o regente que se mantém pela força e engodo, que nunca será “civilizado”. Como vimos no último capítulo (p. 260), o *Orientalismo* também impõe sobre o Leste imagens lascivas, efeminadas, de descontrole e toxicidade feminina. Já



Lewis, Cynthia Herrup, Elizabeth A. Leffeldt e Nicolas Scott Baker propõem que o rei que não observa o autocontrole e a justiça era tido como um tirano efeminado<sup>815</sup>.

Somando estas propostas, e comparando com os relatos de viagens dos latinos da Idade Média, encontramos soberanos que exigiam de seus súditos obediência cega, que eram tratados quase que como deuses. Igualmente, muitos territórios eram retratados como instâncias de descontrole sexual permanente, locais onde estes mesmos governantes rígidos eram os que mais se aproveitavam do poder para aumentar sua disponibilidade de parceiras. Isto significa que na Idade Média já temos o *Orientalismo* de Said? Da forma mais breve possível, não. Para compreendermos o porquê isso não se concretiza, é necessário diferenciar correlação de causa.

Concordo com a argumentação de Lewis, Herryp, Leffeldt e Baker que o tirano era retratado como um homem incompleto e efeminado – nas fontes que eles analisam. No recorte que investigo aqui, exceto pelo livro de João de Pian Carpine e algumas situações narradas por Guilherme de Rubruck, a intromissão dos chefes mongóis sobre a vida de seus sujeitos, a deferência que exigiam e mesmo a poliginia eram vistos como algo *positivo*, não como tirania propriamente dita, e evocavam menos ainda uma ideia de comportamentos efeminados por parte destes senhores. Pelo contrário; como vimos, os viajantes frequentemente pareavam o poder dos governantes à disposição sexual. Mesmo o *exempli* de Pipino torna o rei Facfur fraco para o governo e para a guerra (as duas principais qualidades requeridas de um rei), mas não necessariamente efeminado.

A posição dos manuais de condutas e de bem-governar que serviu de base para a análise dos mencionados pesquisadores deve ser entendida primariamente como o estabelecimento de *estratégias* de controle dos comportamentos masculinos de elite. Mas, mesmo neste segmento específico, os desejos de imprimir uma *propriedade* estavam longe de serem concretizados. Estes discursos normativos e prescritivos raramente aparecem completamente internalizados em nossos relatos (ainda que a cronística tenda

---

<sup>815</sup> HERRUP, Cynthia. “The king’s two genders”. *Journal of British Studies*, vol. 45, nº 3, 2006, pp. 493-510, p. 499-501. LEFFELDT, Elizabeth A. “Ruling Sexuality: The Political Legitimacy of Isabel of Castile”. In: *Renaissance Quarterly*, vol. 53, nº 1, 2000, pp. 31-56, p. 42. WEISSBERGER, Barbara F. **Isabel rules: constructing queenship, wielding power**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004, especialmente p. 69-97. Barbara Weissberger trabalha com uma permutação desta situação: a Rainha Isabel de Castela como um “rei mulher”, por conta de seus atributos valorizados pelos monarcas homens. LEWIS, 2013, p. 30, 58-59.

fortemente a confundir os fatos com as lições para as próximas gerações), ao menos para viagens consideradas “reais”.

Acredito que esta visão mais restrita sobre a idealização dos comportamentos masculinos deriva de sua opção metodológica: tendo como base os espelhos de príncipes, Lewis parte do princípio que a masculinidade é uma só, não várias.

Assim, características ideais específicas não eram necessariamente “masculinas” ou “femininas” quando o rei as manifestava; elas dependiam do equilíbrio dinâmico entre estas e outras qualidades. Em alguns aspectos, a identidade de gênero de um rei, conforme conceituada nos espelhos, estava em um *continuum* circular, por meio do qual, ser muito indolente ou selvagem levaria a uma tirania afeminada. (...) Por essa razão, abordo a identidade de gênero masculina em termos de versões de masculinidade, em vez de masculinidades múltiplas, como faz Neal<sup>816</sup>.

Caso a masculinidade fosse um único modelo, a idealização dos comportamentos latinos e do Outro confirmaria a teoria de Said já durante Idade Média, pois a percepção das culturas distantes embasaria a *autonomização simbólica* pressuposta no *Orientalismo* (languidez, tirania, emasculação etc.). Entretanto, ao pensarmos os comportamentos masculinos como uma variedade de modelos, alguns contraditórios entre si (coragem do explorador vs. vivência em claustros), outros convergentes (como a referida valorização da contenção em vários casos), percebemos que muitos dos hábitos idealizados sobre africanos e orientais entravam em contradição com os padrões da literatura didática voltada às elites laicas. Entretanto, o dado mais relevante do embate entre estes valores não era a oposição “Eu” vs. “Outro”, mas da identificação do “Eu” desejado (ou temido) que se inscreve no comportamento do “Outro”.

Derek Neal encontra um caso diferente em sua análise. Através de uma documentação mais variada, como processos penais, canções populares, cartas pessoais e diversos tipos de literatura, ele chega a uma conclusão que encontra grande ressonância

---

<sup>816</sup> “Thus specific ideal characteristics were not necessarily ‘masculine’ or ‘feminine’ when displayed by the king; it depended on the dynamic equilibrium of these with other qualities. In some respects a king’s gender identity, as conceptualized in the mirrors, was on a circular continuum whereby either being too soft or too savage would lead him round into effeminate tyranny. [Nota de fim de capítulo desta última frase] For this reason I approach male gender identity in terms of versions of masculinity rather than multiple masculinities, as does Neal”, LEWIS, 2013, p. 30 e 41 (nota 98).

com o que observo ocorrer nos relatos de viagens. O historiador canadense encontra dois “meta”<sup>817</sup> modelos de masculinidade.

O primeiro, normativo e alinhado com as forças reguladoras, e regido pela transparência e honestidade, determinava que houvesse acordo entre as *personas* interna e externa. Enfatizava maturidade, autocontrole, moderação: todas as estratégias de vida que facilitavam a confiança entre seus pares do sexo masculino, e que ajudavam a consolidar as relações com aqueles de nível mais alto e mais baixo. O “eu social” que adequa a este conjunto de valores dependia em última instância de sua relação com os outros. Mas a outra versão – rebelde, agressiva, sensual – encontrou seu núcleo no “eu individual” e, especialmente, no corpo masculino, de onde emerge e direciona suas conexões para o mundo exterior. No entanto, este aspecto também era fator de coesão social, especialmente entre seus pares do sexo masculino, onde colocar-se conscientemente em desafio aos padrões normativos era importante. Esta masculinidade autograticante era culturalmente associada à juventude, e os costumes pressupunham que um homem progrediria desta para a *persona* madura. Entretanto, uma tensão entre estes dois tipos de masculinidade continuou a ser importante, não apenas entre dois diferentes tipos de homens, mas no interior de cada homem quando ele se relacionava com seus pares. Sob uma camada de histórias superficiais de heroísmo e sacrifícios altruístas, a literatura em romance sugere que a masculinidade narcisista e autograticante era o modelo mais profundamente enraizado, no qual persistiam as ansiedades sobre desejos e relações, tanto para com objetos masculinos e femininos. [A convivência entre estes dois modelos] era possível pois os indivíduos humanos são capazes manter a conformidade exterior ao mesmo tempo que interioriza o aspecto rebelde de seus desejos<sup>818</sup>.

Neal propõe que o aspecto normativo da masculinidade é o principal fator de sociabilidade desta, ao oferecer seu papel para a comunidade de forma ordenada, cooperativa e canalizada (idem, p. 7, 17-18, 20 e 44). Concordo com esta observação, mas acredito que o aspecto autograticante da masculinidade também tenha sua aplicação

---

<sup>817</sup> O termo “meta” não é do autor; o utilizo aqui por entender que estes modelos perpassarem diversos outros padrões mais identificáveis (ou icônicos), como “santo”, “pai”, “guerreiro”, “camponês rude” etc.

<sup>818</sup> “As I see it, two versions of masculinity defined the socially performed lives of men in late medieval England. The first, which was normative and aligned with regulatory forces, embodied open honesty, with a transparent concord between the inner and outer person. It emphasized maturity, self-command, moderation: all life strategies that facilitated trust between male peers and helped to cement relations with those of higher and lower rank as well. The social self that conformed to this set of meanings depended utterly on its relation to others.

The other version—rebellious, aggressive, sensual—found its core in the individual self and especially in the male body, whence it reached outward to direct all its connections to the world around. Yet it, too, had its socially cohesive function, among male peers, in situations where a conscious defiance of normative standards was important. Self-gratifying masculinity aligned more with the cultural associations of youth, and custom assumed that a man would progress from it to the mature persona. Yet, in fact, a tension between the two kinds of masculinity continued to be important, not just between two different kinds of men, but within the same man as he related to his peers. Romance literature, beneath its surface stories of selfless heroism and sacrifice, suggests that narcissistic and self-gratifying masculinity was the more deeply buried template in which anxieties about desire and relation, to objects male and female, persisted. The human subject, after all, is capable of outward conformity and inward rebellion at the same time”. NEAL, 2008, p. 243-244.

social, mas voltada à homossociabilidade íntima ou “camaradagem”, ou seja, entre círculos de convivência entre homens que não vem um ao outro como competidores imediatos em suas disputas por *fama*.

Nestas instâncias, o aspecto autograticante é espelhado para o grupo como um todo, e procuram validar sua masculinidade em conjunto em uma primeira instância, se provocando mutuamente para onde procuram saciar as vontades de provação da masculinidade através de feitos de força, habilidade, resistência (como ao álcool), rebeldia e sexualidade<sup>819</sup>. Aos olhos da forma normativa de virilidade (e de seus aderentes), esta manifestação é “pueril”, mas ainda era (e é) tolerado pela sociedade ampla como forma de “compensação” aos quadros disciplinares impostos aos homens (“deixe-os relaxar um pouco, pois sustentam a casa”).

Em nossas fontes, não existe a preponderância clara de um destes modelos de masculinidade sobre outro, mas, como o próprio pesquisador elabora, a convivência entre os aspectos normativos e autograticantes era possível, ainda que gerando certa tensão. Como representações elaboradas para um público (por mais restrito que fosse, como as cartas de João de Montecorvino e o *Itinerarium* de Guilherme de Rubruck, que tinham apenas uma pessoa como destinatária em sua composição), os relatos (também) faziam parte das performances “externas”/sociais da masculinidade, o que os tornava um produto a sentir as pressões e demandas tanto de seu aspecto prescritivo, quando os documentos censuram determinado comportamento pelas regras elaboradas pelas *estratégias*, como a autograticante e as várias referências positivas da disponibilidade sexual.

Entretanto, não devemos pensar o elemento autograticante na literatura de viagem apenas através de seu aspecto sexual. Sabendo que uma parcela potencial de seu público é composta por profissionais liberais e outros burgueses ricos, Mandeville elabora uma passagem no fim de seu livro que apela aos seus gostos.

Dessa terra, no caminho de volta da terra do Grande Khan, depois de dez dias de jornada há outra boa ilha que é um grande reino, e seu rei tem abundância de riquezas e poder. Entre os homens ricos desta terra há um que supera a riqueza de todos, e ele não é um príncipe, ou duque, ou conde, mas ele possui mais terras que qualquer outro senhor da região, por ser o mais rico entre eles. E ele tem tamanha fortuna porque todo ano ele recebe uma renda de trezentos mil cavalos carregados com milhete, arroz e grãos diversos. Este homem leva assim uma vida nobre e delicada, seguindo os costumes desta terra. Todos os dias, cinquenta belas donzelas, todas virgens, o servem a cada

---

<sup>819</sup> KARRAS, 2002, pp. 20-66. BOURDIEU, 2005, p. 93-94. 2. EDLEY, Nigel; WETHERELL, Margaret. **Men in Perspective: Practice, Power and Identity**. London: Harvester Wheatsheaf, 1995, 136-138.

refeição, e se deitam com ele todas as noites, para que faça com elas o que desejar. E quando ele está à mesa, elas sempre trazem as carnes para ele, e, enquanto se alternam em grupos de cinco montam o serviço, elas cantam belas canções. E depois disso, elas cortam a carne e colocam em sua boca; pois ele nada toca, nem segura coisa alguma. Pois é sinal de nobreza neste país ter grandes unhas, e assim eles as deixam crescer tanto quanto um homem consegue. Muitos neste país possuem unhas tão longas que chegam a ser maiores que as mãos, e é visto como sinal de grande nobreza quando se tornam assim tão compridas.

Para as mulheres, a nobreza se expressa em ter pés pequenos, diminutos. Para ficarem desta forma, quando elas nascem, os amarram tábuas, e desta forma assim não crescem nem metade do que a natureza demandaria. E é por isso que as mulheres da nobreza possuem pés tão pequenos e diminutos.

E assim as donzelas de quem falei, cantam todo tempo enquanto o homem canta. Quando ele sequer terminou seu primeiro prato, outras cinco belas donzelas aparecem com o segundo prato, sempre cantando como faziam antes. E assim elas fazem todos os dias até o fim da refeição. E é assim que ele vive sua vida, e desta forma que é feito com ele é feito desde o tempo de seus antepassados. Desta forma, ele nada faz que tenha de usar seus braços, vivendo a cada momento de forma leve, como um porco que é colocado na engorda.

Ele vive em um belo palácio, cheio de riquezas, onde uma das paredes tem duas milhas de circuito. E nele mandou colocar belos jardins, e salões e quartos suntuosos. E o chão destes aposentos são de ouro e prata.

E no centro de seus jardins já um pequeno monte, com uma campina em seu topo. E nesta campina há um agulhão rochoso com torres e obeliscos, todos de ouro. Ele senta-se lá quando quer tomar um ar e se entreter. Pois este palácio é feito para nada que não seu divertimento<sup>820</sup>.

---

<sup>820</sup> Veja ilustração da cena no apêndice. Cotton, 130v: “From þat lond in returnynge be .x. iorneyes þorgh out the lond of the grete CHANE is anoþer gode yle & a gret kyngdom where the kyng is full riche & mygh̄ty. And amonges the riche men of his contree is a passynge riche man þat is no PRYNCE ne DUK ne ERL, But he hath̄ mo þat holden of him londes & oþer lordschipes, for he is more ric̄he, for he hath̄ euery ȝeer of annueh̄ rente .CCC. MiH. [fol. 131r] hors charged with corn of dyuerse greynes & of ryȝs. And so he ledeth̄ a full noble lif & a delycate after the custom of the contree. For he hath̄ euery day .i. faire damyseles aH̄ maydenes þat seruen him eueremore at his mete & for to lye be hem o nygh̄t & for to do with hem þat is to his plesance. And whan he is at the table þei bryngen him hys mete at euery tyme .v. and .v. togedre And in bryngynge hire seruise þei syngen a song And after þat þei kутten his mete & putten it in his mouth̄, for he towcheth̄ nothing ne handleth̄ nough̄t, but holdeth̄ eueremore his hondes before him vpon the table. For he hath̄ so longe nayles þat he may take no thing ne handle no thing. For the noblesse of þat contree is to haue longe nayles & to make hem growen aH̄ weys to ben als longe as men may, And þere ben manye in þat contree þat han hire nayles so longe þat þei envyroune aH̄ the hond, And þat is a gret noblesse. And the nobless of the wommen is for to hauen smale feet & lityH̄, And þerfore anon as þei ben born, þey lete bynde hire feet so streyte þat þei may not growen half as nature wolde. And this is [supplied by ed.] the nobleye of the wommen þere to haue smale feet & lityH̄. And aH̄weys þeise damyseles þat I spak of before syngen aH̄ the tyme þat this riche man eteth̄. And whan þat he eteth̄ no more of his firste cours þanne oþer .v. & .v. of faire damyseles bryngen him his seconde cours aH̄ weys syngynge as þei dide before. And so þei don contynuelly euery day to the ende of his mete & in this manere [fol. 131v] he ledeth̄ his lif And so dide þei before him þat weren his Auncestres & so schuff̄ þei þat comen after him, withouten doynge of ony dedes of Armes, but lyuen eueremore þus in ese as a swyn þat is fedd in sty for to ben made fatte. He hath̄ a full fair palays & full riche, where þat he dwellesh̄ jnne, of the whiche the walles ben in cyrcuyt .ij. myle. And he hath̄ withjnne many faire gardynes And many faire halles & chambres And the pawment of his halles & chambres ben of gold & syluer. And in the myd place of on of hys gardynes is a lityH̄ mountayne Where þere is a lityH̄ medewe And in þat medewe is a lityH̄ toothiH̄ with toures & pynacles aH̄ of gold And in þat lityH̄ toothiH̄ wole he sytten often tyme for to taken the ayr & to desporten hym. For þat place is made for no þing elles but only for his desport”.

Yule (1913, vol. 2, p. 255) considera esta passagem como uma referência ao rei deposto de Quimsai, que manteve sua fortuna após ter tido seu título tomado pelo khan. Odorico teria passado pelos muros do palácio e ouvido as histórias sobre a riqueza deste homem<sup>821</sup>, e Mandeville usou sua veia grandiloquente para torná-la ainda mais chamativa. Embora tenha natureza erótica e a menção da fórmula de dormir com virgens “para fazer com elas o que desejar”, o foco narrativo de Mandeville aqui recai sobre as riquezas materiais, e de que forma elas podem ser tamanhas ao ponto de não ser necessário sequer usar suas mãos para apanhar algo, sendo cercado por tudo aquilo que é luxuoso e agradável.

Se, como vimos, a masculinidade hegemônica se define como uma estrutura centrada na dominação de poucos homens sobre outros homens e as mulheres, o contexto medieval latino determinava que o grupo prevalente fosse delimitado em grande parte por suas circunstâncias de nascimento, pois apenas a nobreza tinha acesso as formas mais altas de poder político entre os laicos. Ao oferecer as riquezas como a gerência total sobre a própria vida (e a ingerência sobre os outros), Mandeville expressa uma forma de afirmar sua masculinidade pública independente de sua linhagem. Odorico contribui com essa *imagem*, pois chama este rico homem de *hominis popularis* (“homem do povo”, não-nobre).

---

<sup>821</sup> “Quando ainda estava na província de Manzi, passei pelo pé do muro do palácio de um certo homem comum [*hominis popularis*], cujo modo de vida é como os contarei. Ele tem cinquenta donzelas virgens, que esperam por suas ordens continuamente. Quando vai para o jantar e toma o seu lugar à mesa, os pratos são trazidos até ele de cinco em cinco, e quem os carrega são aquelas virgens, que o fazem entre cânticos e música de muitos tipos de instrumentos. E elas também o alimentam como se ele fosse um pardal de estimação, colocando a comida em sua boca, cantando diante dele continuamente até que esses pratos sejam descartados. Então outros cinco pratos são trazidos por outras cinco donzelas, com outras canções e tipos de música, enquanto as primeiras donzelas se retiram. E assim ele leva sua vida diariamente até que ele a tenha vivido. Saiba que este homem tem uma receita de XXX *tuman* de *tagars* de arroz. E cada *tuman* é dez mil e cada *tagars* é a quantidade de uma carga pesada. A corte do palácio em que ele habita tem uma extensão de duas milhas; e o seu pavimento tem um ladrilho de ouro e outro de prata. E no dito palácio há uma colina feita de ouro e prata, sobre a qual são erigidos mosteiros e campanários, e similares [em miniatura] como os homens fazem suas diversões. Dizem que há quatro homens como ele em o reino de Manzi.

“Além disso, é considerado marca de nobreza naquele país ter as unhas compridas; e alguns deixam que suas unhas cresçam de tal forma que elas cresçam ao redor da mão. Já com as mulheres, eles consideram grande beleza é ter pés diminutos; e por essa razão as mães estão costumam apertar os pés com força para que cresçam apenas minimamente”. YULE, 1913, vol. 2, p. 254-256. Odorico é o primeiro ocidental a registrar as unhas dos mandarins e os “pés de lótus” entre as mulheres chinesas; outras considerações sobre esta estética estão adiante, quando trato sobre a imagem feminina.

A maravilha aqui se constitui sobre uma riqueza inimaginável, mas também faz pensar (como o *wonder* de Bynum) a partir de uma aparente contradição com os valores latinos. Uma vez que Mandeville escreveu seu livro em c. 1360, quando a maioria das pessoas passava por grande penúria para se alimentar por conta do triplo desastre do clima, fome e peste, representar alguém de baixa estirpe com tanta riqueza e poder era algo chocante. Como Mark Addinson Amos propõe.

Tanto coletivamente quanto individualmente, a elite urbana recém-empoderada buscava um reconhecimento até então reservado às altas estirpes, e, em busca dessa honra, adquiria e exibia paramentos e comportamentos de autoridade que eram tradicionalmente associados à nobreza. Individualmente, membros desta elite profissional buscavam adquirir e exibir objetos aristocráticos, incluindo roupas luxuosas, brasões heráldicos e propriedades rurais. Em termos coletivos, as corporações mais elitistas investiam em grandes sedes de guildas, manuais de blindagem e terras no país. Uma vez que estes plebeus poderosos estavam habitando esferas políticas e sociais que cada vez mais se entrelaçavam com a nobreza, a exibição que sempre tinha sido parte das atividades das guildas agora tomava uma importância ainda maior<sup>822</sup>.

Portanto, estas *imagens* atingiam os anseios de uma burguesia ascendente, que se via refletida em um *hominis popularis* mais rico e poderoso que qualquer monarca. Esta descrição é especialmente impactante para os homens destes estratos, pois as riquezas podem ser interpretadas como manifestação de desejos masculinos<sup>823</sup>, muito que ultrapassem o erotismo psicologizado, centrado nas damas delicadas que servem comida na boca de seu amo. Estes “paraísos terrenos dos homens” da literatura são representações de que o ganho material de fato era atrativo para a *fama*: ele garantia a gerência sobre o lar dos *husbands*, financiava as paixões autograticantes “pueris” e sinalizava um

---

<sup>822</sup> “Both communally and individually, the newly empowered urban elite were seeking a recognition hitherto reserved for the noble class, and in pursuit of this honor were acquiring and displaying objects and behaviors of authority that were traditionally noble. Individually, members of the professional elite were seeking to acquire and display aristocratic status objects including luxurious clothing, heraldic coats of arms, and country estates. Communally, the more elite corporations were investing in large guild halls, armorial bearings, and land in the country. Since powerful commoners were inhabiting political and social spheres that increasingly interlocked with the nobility, the display that had always been a part of guild activities now took on an even greater importance”. AMOS, Mark Addinson. “‘For Manners Make Man’: Bourdieu, De Certeau, and the common appropriation of noble manners in The Book of Courtesy”. In: ASHLEY, Kathleen; CLARK, Robert L. A. (orgs). **Medieval Conduct**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, pp. 23-49, p. 26-27.

<sup>823</sup> “Through behaviour, wealth, prestige, marital status or force of personality a person could acquire and maintain power, which was apt to be described in masculine terms”. HADLEY, Dawn; MOORE, Jenny. “Death Makes the Man”? Early Medieval Burial Rite and the Construction of Masculinities”. In: HADLEY, Dawn (ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. New York: Routledge, 2014, pp. 21-38, p. 34.

domínio em bom funcionamento; o que a moeda praticamente uma meio contável de medir a reputação viril<sup>824</sup>.

Estas diferentes possibilidades de leitura de uma mesma cena em um relato de viagem ilustra o cenário paradoxal das masculinidades latinas, onde diferentes padrões se impunham sobre grupos específicos, como religiosos, guerreiros, governantes e “pais de família”, regulado por princípios de contenção relativamente uniformes, mas que entravam em atrito tanto com os papéis específicos demandados a estas categorias quanto com os desejos interpessoais de seus sujeitos e das exigências de seu grupo de convivência íntimo.

Discordo assim da proposta de Lewis de que a masculinidade na latinidade seja uma, com diferentes graus. Mas a ideia de masculinidades plurais encontra resistência mesmo entre seus proponentes; Neal, cuja teoria uso como base analítica para esta pluralidade, não se sente confortável com o termo<sup>825</sup>. Acredito que esta preocupação seja herança de uma das maiores teóricas da masculinidade, a socióloga australiana Raewyn Connell, que levanta estas dúvidas ao definir a masculinidade hegemônica.

A “masculinidade hegemônica” não é uma categoria fixa, ou que sempre é a mesma em todos os lugares. Ela é a masculinidade que ocupa a posição hegemônica em um dado padrão de relações de gênero, posição sempre contestável. Um foco nas relações também oferece um ganho de realismo. Reconhecer múltiplas masculinidades, especialmente em uma cultura individualista como os Estados Unidos, corre o risco de levá-las a estilos de vida alternativos, uma questão de escolha do consumidor. Uma abordagem relacional torna mais fácil reconhecer as duras obrigações sob as quais as configurações de gênero são formadas, a amargura e o prazer na experiência de gênero<sup>826</sup>.

---

<sup>824</sup> Mais como provocação que como uma proposta séria (neste momento), pensar a masculinidade como forma de quantificar a reputação poderia trazer importantes contribuições vindas dos estudos de gênero às propostas clássicas de WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>825</sup> “I have tried to avoid the plural term “masculinities,” despite its currency. The “multiplicity of masculinities” idea is uncomfortably close to that of multiple “genders.” When we begin to speak of “genders” rather than “gender,” we have lost sight of gender as a system of signification that people make and have made “genders” into reified categories to which people belong”. NEAL, 2008, p. 244.

<sup>826</sup> “‘Hegemonic masculinity’ is not a fixed character type, always and everywhere the same. It is, rather, the masculinity that occupies the hegemonic position in a given pattern of gender relations, a position always contestable. A focus on relations also offers a gain in realism. Recognizing multiple masculinities, especially in an individualist culture such as the United States, risks taking them for alternative lifestyles, a matter of consumer choice. A relational approach makes it easier to recognize the hard compulsions under which gender configurations are formed, the bitterness as well as the pleasure in gendered experience”. CONELL, Raewyn. **Masculinities**. Berkeley, University of California Press, 2005, p. 76. A abordagem de Connell é uma de minhas bases para preferir um estudo de gêneros de base relacional.



Para além da latinidade medieval claramente não corresponder à sociedade capitalista americana no exemplo dado pela pesquisadora, este trecho evoca algumas questões importantes aos questionamentos que levantei neste subcapítulo. Ao definir a masculinidade hegemônica não como um modelo estanque e “eterno”, mas um constructo relacional, dotado de sua própria especificidade local e temporal, podemos entender como as determinações de gênero frequentemente são contraditórias ou confusas. Além do período não ser perpassado pela autonomização simbólica do “homem de verdade” que encontraremos nos séculos posteriores, e que acredito estar relacionada ao processo semelhante de diferenciação “racial” *alienada* da realidade, ele é aplicado em um Outro contexto.

A terminologia da autora incidentalmente coincide com minha orientação teórica para interpretar a alteridade ao se referir a “estilos de vida alternativos, uma questão de escolha do consumidor”. Concordo integralmente que nem todas as performances de gênero advém de escolhas e preferências de seus atores, mas acredito que o conceito de *consumo* de Michel de Certeau pode nos ajudar a interpretar as prescrições e demandas das masculinidades que se colocam sobre os sujeitos.

Como comentei na introdução, Certeau toma o *consumo* (em seu sentido simbólico) como uma criação secundária advinda das imposições ideológicas colocadas sobre os sujeitos. Assim como a *tática*, as prescrições e determinações precisavam ser vivenciadas para serem efetivadas, e, nesta vivência, elas se tornavam algo diferente do que foi idealizado por seus produtores primários. Portanto, ainda que os valores masculinos fossem definidos de forma (idealmente) vertical, por aqueles que têm a *posse* destes princípios, a experiência masculina frequentemente se valia destas regras para realizar desejos que eram o inverso de sua acepção.

Isso responde como os viajantes querem se provar viris, mesmo que contrariem a moralidade dos espelhos de príncipe e comportamentos censuráveis para membros da Igreja, como sua valoração por vezes positiva da nudez e poliginia. As *estratégias* contidas nestes livros de conduta são em última análise testadas nas performances dos indivíduos sujeitos a elas, e os relatos de viagens demonstram elementos do *imaginário efetivo* deturpando a autonomia simbólica ao serem provocados a aglutinar elementos alheios ao meio para qual foram pensados. Adicionalmente, nossos viajantes dificilmente

faziam parte do público-alvo desta literatura moral-educacional<sup>827</sup>, tendo acesso a estes conteúdos por meio da difusão destas *estratégias* conforme eram reapropriadas e inseridas nos cotidianos de forma ampla. Portanto, além da “agenda” comum de comedimento proposta pelas elites intelectuais da latinidade, diversos tipos de demandas masculinas se entrecruzavam a partir da ação *tática* dos grupos que eram ao mesmo tempo agentes propagadores, alvos e atores insurgentes a estas políticas ao se tornarem úteis ou não em suas performances de masculinidade pontuais.

A prova deste “descontrole” sobre as *imagens* positivas de modelos morais masculinos pode ser encontrada nas ilustrações do rei de Calonach no manuscrito de St. Gallen com as Viagens de Mandeville. Como vimos no capítulo passado, este monarca teria centenas de esposas e filhos, e somente um homem muito poderoso e rico poderia ser husband de uma família tão grande. Sua masculinidade também seria admirável pela

---

<sup>827</sup> Pode-se argumentar que Jean de Mandeville estaria sujeito a estas injunções, mas o autor desta narrativa está mais preocupado com o aspecto didático e cavaleiresco (tipologia masculina que não trato aqui por escapar dos problemas levantados) de sua obra que no bom governo e imagem pública do mandatário. De forma semelhante, ainda que seja um mercador (grupo que também tinha interesse em espelhos de príncipes), Marco Polo não se encaixa nos modelos propostos por dois motivos: sua viagem e mesmo relato ocorreram antes deste tipo de literatura interessar com mais afinco a classe mercantil, e o fato de ter passado quase toda sua adolescência e vida adulta viajando deu ao veneziano pouca necessidade de saber se portar nas cortes europeias. A forma como detalha e se maravilha com os hábitos da elite mongol, e mesmo sua caracterização narrativa como funcionário do Grande Khan, tornariam o mercador um alienígena entre as “propriedades” latinas. Não que sua obra esteja esvaziada deste tipo de conteúdo, existem admoestações quanto à idolatria, desrespeito, rebeldia, pouco controle das vontades etc. É importante lembrar que o *Devisement* foi redigido por Rusticello de Pisa, um escritor de romances de cavalaria, e que tanto ele quanto Polo elaboraram o livro como uma forma de buscar notoriedade entre as cortes latinas em busca de contatos e patronato.

própria riqueza, disposição de mulheres e poder bélico, e a exaltação desta pujança é proporcional às iluminuras sobre esta passagem.



Figura 15 - St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 62v. O rei de Calonach com suas esposas e trezentos filhos.



Figura 14 - O rei de Calonach entra em campo com mil e quatrocentos elefantes; Alexandre, o Grande, coletou javalis para este exército, cujos grunhidos os elefantes não suportam. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 63r.

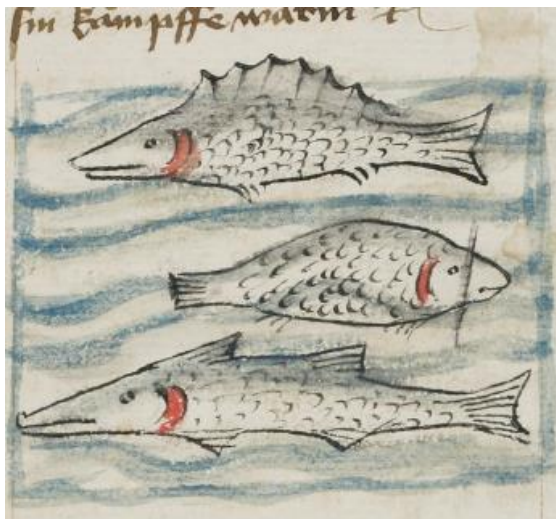


Figura 13 –Em Calonach, os peixes se jogam na terra três dias por ano, para que possam ser facilmente agarrados. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 63v.

Vale lembrar que a cópia em questão faz parte de uma encadernação sobre o Anticristo, elaborada em um dos mais antigos mosteiros beneditinos europeus. Como poderiam religiosos ilustrarem uma passagem que reverencia a poliandria, a capacidade bélica e os bens terrenos de um rei oriental (tornado “propriamente” loiro e ocidental)? Não tenho competência para avaliar a carga teológica ou artística que esta pergunta exigiria, mas, nos limites de minha competência sobre a interpretação narrativa que carregam, um dos elementos fortes é que tais imagens saciam os anseios e mesmo expectativas de homens que viviam enclausurados em um mosteiro (ainda que um dos mais ricos da latinidade), que projetavam um mundo excêntrico e maravilhoso masculino no Outro – o externo ao mosteiro, à latinidade e sua condição no claustro. Eles *wondered* (pensaram e se maravilharam) com a narrativa, e imprimiram em suas iluminuras desejos tipicamente masculinos que eram censuráveis em sua condição, mas que viviam em sua *extimidade*.

Isso demonstra como as tensões geradas pela crescente normatividade frequentemente atiçava os desejos masculinos de resgatar este estado quase infantil de “ser homem” sem as responsabilidades impostas pelos novos regimes de masculinidade e poder. Frequentemente, os homens se viam presos entre duas abstrações: as regras que se aplicavam sobre eles e as idealizações que em Outro lugar as coisas podem ser diferentes.

Ser um homem subalterno tornava a confusão ainda maior, pois o aparato simbólico os valorizava, mas não viam ganho ou reconhecimento para além de suas obrigações, o que passava a sensação de serem impotentes frente seus papéis – portanto, com sua *fama* e seu prazer de ser homem roubados por sua própria função de *husband*. De maneira crescente, esta masculinidade frustrada sobrepõe a *imagem* do Outro pelo ela idealização, que, quando frustrada, se torna negação.

Os Outros privados totalmente de virilidade ainda demorarão mais algumas décadas para aparecer, mas o episódio do capítulo passado em que o senhor do Budomel pede os segredos de satisfazer muitas mulheres “porque nós cristãos conhecemos muitas coisas” já demonstra que um sentido de superioridade de masculinidade era visível entre os viajantes europeus. Portanto, um movimento que diminui a capacidade dos Outros em serem másculos de diferentes formas (não podem ser virtuosos se não são cristãos, são sexualmente menos ativos que “Eu”) os reduzem tanto no aspecto normativo no autograticificante.

Mas, se os homens do espaço alheio sendo sobrepostos por categorias predeterminadas, nas feminilidades outras *imagens* eram desenvolvidas, como o próximo subcapítulo trata.

## 4.2 – Feminilidades

Como comentei anteriormente, os estudos medievais têm se concentrado mais na análise das representações femininas nos relatos de viagens que dos homens. Além do louvável avanço dos estudos da história do gênero e mulheres para resgatar sua presença ativa nos processos socio-históricos, uma aproximação entre esses estudos e as investigações que enfocam os habitantes das terras distantes é compreensível pela hegemonia masculina que se coloca sobre as instâncias simbólicas e imaginativas dos narradores deste tipo de literatura. Mulheres, africanos e orientais são Outros, com todas as expectativas, desejos, temores e topologias que a alteridade evoca.

Um dos primeiros elementos que devemos ter em mente ao analisarmos estas *imagens* é o “lugar” reservado às mulheres no pensamento latino do fim da Idade Média. A masculinidade hegemônica tratava a feminilidade como “imprópria” não apenas no sentido pecaminoso advindo da interpretação teológica, ou mesmo como produto de um desequilíbrio da concepção ou gestação segundo as teorias médias. Nos séculos XIII-XV, época aqui enfocada, a própria presença feminina se tornou algo questionável em quase todos ambientes e situações. O trânsito feminino devia ser constrangido e/ou justificado constantemente, e perguntas como “o que sua esposa fazia na rua?”, “sua filha não vê que estamos bebendo e falando coisas de homem, ela não se envergonha?” se tornavam mais comuns conforme a aderência a este tipo de pensamento se instaurava<sup>828</sup>. Os casos

---

<sup>828</sup> “They wanted to know and distinguish prostitutes from the rest of the female population. They wanted them prostitute geographically contained and officially sanctioned, but did not strenuously object to their trade. On the other hand, the church authorities were very threatened by the pious, semi-secular Beguines. These women were virtually nuns, except for their refusal to live within the confines of monastic space and be directly answerable to a male ecclesiastical structure as were cloistered nuns. Their dwellings were among the poor or in secular households. Again, without an established spatial containment for these women, the male hierarchy was uncomfortable with their presence. Medieval concepts of marginal women, therefore, are not entirely akin to ours, and thus an exploration of what medieval men considered central in women's behavior and the space women could occupy are important to establish prior to a discussion of marginal women. Centrality and marginality imply boundaries. (...) For medieval women, the boundaries marked the physical space that could be occupied by medieval women. This exercise finds less significance in separating respectable women and marginals than in studying the spaces that they occupied. Women such as prostitutes and Beguines, who moved beyond the bounds of prescribed space, became marginals. By limiting the physical spaces that women could occupy and controlling women both within those spaces and outside of them, medieval men defined spatial locations for women that made those who moved beyond those boundaries more clearly marginal”. HANAWALT, Barbara A. **‘Of Good and Ill Repute’: Gender**

enfocados neste estudo pressupõem uma externalidade a este regramento pois, afinal, elas *não* são latinas – o que não impediu os narradores de estabelecer diversas comparações, inversões e confirmações dos valores europeus sobre elas.

Roxane Euben lembra que a representação do feminino se faz de forma polarizada, o que por vezes dificulta o acesso aos eventos e pessoas presenciadas para além dos (pre)conceitos de seus observadores. Mas ainda que dê margem para estereótipos preencherem o lugar que é retirado das mulheres, as *imagens* dos comportamentos femininos oferecem diversas chaves para o entendimento de toda a sociedade do narrador<sup>829</sup>. Euben conclui que.

A iconização das mulheres é assim tanto pela ausência quanto pela presença: as mulheres dominam as narrativas de Heródoto, Ibn Battuta, Tocqueville e Tahtawi, mas assumem um significado simbólico desproporcional aos momentos fugazes em que uma mulher “pisca” na página. Quando as personagens femininas de fato se materializam, elas raramente falam e, com algumas exceções notáveis, tendem a agir de maneira a afirmar a iconografia de gênero maior que governa as narrativas. Mesmo as condições de intimidade conjugal e sexual não afetam este mecanismo: muitas das mulheres na *rihla*<sup>830</sup> de Ibn Battuta eram suas esposas e amantes, e frequentemente viajavam com ele; mas suas roupas, corpos, comportamento e disponibilidade sexual constituem índice em torno do qual uma taxonomia inteira de culturas é construída. É paradoxal, portanto, que, embora a aparência e o comportamento das mulheres funcionem em grande parte para demarcar sistemas políticos e relações de gênero que diferem da sociedade originária do viajante, o que transforma os corpos das mulheres em um “terreno de contestações políticas e culturais, como uma importante metáfora para a demarcação do limite entre o Eu e o Outro”, cada uma dessas narrativas participa de uma prática compartilhada de poder representacional que atravessa a história, a cultura e o gênero<sup>831</sup>.

---

**and Social Control in Medieval England.** Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 72. Veja também RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 192-197, onde a autora destaca o papel da escolástica neste processo, especialmente expresso através de Alberto Magno.

<sup>829</sup> “Consider the remarkably consistent schema governing the representation of women in the narratives of masculine travel (...). These are men located in very different cultures and periods in history, their travels express plural purposes and their narratives represent diverse genres. (...) They negotiate the experience of dislocation by way of nested polarities particular to the worlds from which they come and through which they move—Greek versus barbarian, Sunni versus Shi’ite, Muslim versus Christian, European versus Arab, among others. Moreover, the attention each devotes to the opposite sex varies dramatically; while Ibn Battuta’s narrative is fixated on women, for example, Herodotus barely registers them. *Yet cutting across all these differences and distinctions is the transformation of women’s bodies and behavior into a legend, as on a map, by which entire cultures can be decoded.* Even the Histories, a book dominated by the epic deeds of men, largely figures women as the chaotic force against which all civilized political life must be secured, Greek and barbarian alike”. EUBEN, Roxanne L. **Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge.** Oxfordshire: Princeton University Press, 2008, p. 190.

<sup>830</sup> Gênero literário árabe-muçulmano de relatos de viagens.

<sup>831</sup> “The iconization of women is in this way facilitated both by absence and presence: women loom large in the narratives of Herodotus, Ibn Battuta, Tocqueville, and Tahtawi, but assume a symbolic significance disproportionate to the fleeting moments when a woman flickers on the page. When female characters actually do materialize, they rarely speak and, with some noted exceptions, tend to act in ways that affirm the larger gender iconography governing the narratives. Even conditions of marital and sexual intimacy fail

Sendo importantes marcadores de alteridade, as representações da feminilidade frequentemente carregam os *lances* realizados pelos narradores para definir a diferença entre os povos observados e a cultura latina. Uma vez que grande parte dos relatos aqui trabalhados foi elaborado por frades, ou seja, parte do aparato difusor (e por vezes “purificador”) do cristianismo latino, os documentos produzidos em meio eclesiástico costumam se basear em modelos de feminilidade mais claros dos que vimos no caso das masculinidades. Suzani Lemos França sintetiza esta situação.

Desde o século XII, começaram a abundar, nos territórios da cristandade, os escritos pedagógicos destinados às mulheres, especialmente aqueles dos mendicantes, que mais tarde viriam a ser os principais missionários para o Oriente. Nesses escritos, ora analisam sua natureza propensa ao pecado, ora propõem regras de boa conduta, ora exaltam o valor maternal e o destino religioso ou familiar das mulheres, sem se preocupar, portanto, em delinear suas biografias, mas antes comprometidos em construir um modelo ético para as mulheres, em que sua responsabilidade sobre a manutenção da ordem social, através da casa e da família estáveis, passava, em geral, pelo anulação de qualquer ímpeto de singularidade e pela valorização da sua através da casa e da família estáveis, passava, em geral, pela anulação de qualquer ímpeto de singularidade e pela valorização da sua capacidade de seguir em silêncio as regras que lhes foram propostas, pois ensinava a Bíblia que a mulher devia aprender “em silêncio, com toda sujeição”, e não lhe era permitido ensinar, nem usar de “autoridade sobre o marido”.

Vicente de Beauvais, o dominicano que é considerado um dos principais arquitetos da educação moral das mulheres no século XIII, ofereceu parâmetros para os viajantes medievais no que diz respeito à sujeição das mulheres, recomendando que fossem voluntariamente submissas. O próprio direito canônico alimentado pelo Decreto de Graciano reforçava que a mulher deveria servir aos homens e os filhos aos pais, porque a justiça queria que o menor servisse ao maior. Além disso, a ela não era reservada qualquer autoridade, fosse ensinar, fosse testemunhar, fosse julgar. Imbuídos de tais valores – mesmo que se possa admitir um reforço da posição da mulher com a valorização do matrimônio e reconhecimento do seu papel de herdeiras a partir do século XIII, os viajantes cristãos não puderam deixar de notar algumas diferenças manifestas das mulheres das terras orientais, a começar pelas dos tártaros (FRANÇA, 2015, p. 86-88).

---

to jam this machinery: many of the women in Ibn Battuta’s *Rihla* were his wives and lovers, often traveling with him for long stretches of time, yet their clothing, bodies, behavior, and sexual availability constitute an index around which an entire taxonomy of cultures is built. Paradoxically, then, although the appearance and behavior of women largely function to demarcate a “different order of politics and gender relations” from that of the traveler, by transforming women’s bodies into a “terrain of political and cultural contestations and as an important metaphor for demarcating the self and the other,” each of these narratives participate in a shared practice of representational power that cuts across history, culture, and genre”. EUBEN, 2008, p. 190-191.

Obviamente, não terei como trabalhar com todas as categorias de projeções de comportamentos femininos dos latinos sobre habitantes do Extremo Oriente e África Sul-Atlasiana, e há produções sobre o tema que podem ser consultadas para os interessados em aprofundar o intercruzamento entre mulheres e viagens na Idade Média latina<sup>832</sup>. Nesta breve análise, avalio os temas mais recorrentes, ou que ainda não foram explorados em outras investigações sobre feminilidade e relatos de viagens.

Para oferecer um material inédito ao estudo destas narrativas, procurei me focar metodologicamente no aspecto relacional das masculinidades e feminilidades entre os latinos que se expressem na representação do Outro, uma vez que estas primeiras até agora haviam sido ignoradas nas investigações sobre as mulheres nestes relatos. Portanto, ainda que o tópico corrente aborde a questão feminina, complementarei as *imagens* da virilidade que vimos até agora a partir dos contrastes femininos que as fontes destacam.

Para efetuar esta análise, estruturei este subcapítulo de forma a procurar os modelos mais cotidianos e “empíricos” no raio de ação e pensamento de latinos e Outras, paulatinamente me aproximando de formas discursivas e abstratas que envolvam o comportamento feminino e a *imagem* das mulheres como um todo. Uma vez que Cadamosto apenas descreve atividades das africanas como escravas ou esposas, sem dar explicações maiores sobre elas que o que já vimos até aqui, tenho poucos exemplos da percepção das mulheres deste continente. Entretanto, o próprio desinteresse do veneziano nelas é um indício para esta investigação, que será retomado na conclusão.

#### **4.2.1 – A divisão sexual do trabalho e o deslocamento das responsabilidades masculinas às mulheres**

Como Kim Phillips destaca (2010, p. 184-185 e 2014, p. 102), todas as narrativas de viagens para o Extremo Oriente destacam o papel diferenciado das mulheres mongóis na sociedade oriental. É compreensível que os viajantes tomem suas representações uma presença comum em seus textos, uma vez que seus relatos são escritos no mesmo

---

<sup>832</sup> Além de centenas de artigos, existem diversas investigações de maior profundidade como FRANÇA, 2015. PHILLIPS, K., 2014, pp. 101-122. EUBEN, 2008. MORRISON, Susan Signe. **Women Pilgrims in Late Medieval England Private piety as public performance**. New York: Routledge, 2000. GONZÁLEZ-PAZ, Carlos Andrés (ed.). **Women and Pilgrimage in Medieval Galicia**. London: Ahsgate, 2015. CARRIER, Jean-Luc. **Femmes et féminités d'Orient sous l'oeil des occidentaux du quatorzième au dix-huitième siècle: images et representations**. Tese de doutorado em História pela Universidade de Toulouse 2, defendida em 1995. HODGSON, Natasha R. **Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative**. Rochester: Boydell Press 2007.



momento em que a determinação da contenção dos espaços “próprios” para as mulheres se afirmava, e estas orientais usufruíam de grande liberdade de trânsito em sua própria sociedade.

Para nossos dois primeiros viajantes, João de Pian Carpine e Guilherme de Rubruck, as mulheres mongóis compartilhavam muito mais de seu cotidiano que seus contrapontos latinos. Dado que estes franciscanos partem da latinidade na época em que seus grandes impérios (il-khanado persa, dinastia Yüan chinesa, khanado da Kiev ‘rus ou “Horda Dourada”) ainda não estavam institucionalizados ou passavam por um interregno, a busca destes frades pelos líderes “tártaros” fez com que passassem grande parte do tempo nas caravanas deste povo ou entre suas “cidades com rodas”<sup>833</sup>. Mas o motivo deles conviverem tanto com estas mulheres é a própria causa de seu estranhamento, como o frade Guilherme enseja ao comentar de sua centralidade no arranjo espacial dos acampamentos e habilidade manual.

As mulheres casadas fazem elas próprias estes carros boníssimos, que eu poderia descrever apenas desenhando; caso soubesse desenhar, iria ilustrar tudo que vi [de maneira melhor]. Um *moal*<sup>834</sup> rico ou um tártaro tem facilmente cem ou duzentos desses carros dotados de baús. Baatu tem vinte e seis esposas, e cada uma destas tem uma grande habitação, sem contar outras casas menores, colocadas atrás desta grande, que, por assim dizer, são como nossos quartos para criadas. Cada uma dessas moradas tem ao seu serviço uns bons cem ou duzentos carros. Quando descarregam as habitações, a esposa principal monta sua corte [*curia*]<sup>835</sup> no extremo Oeste, e as outras seguem de acordo com sua posição, de modo que a última esposa ficará no extremo Leste, e eles deixam o espaço de um arremesso de pedra entre as casas de uma destas senhoras e

---

<sup>833</sup> Os *yurtes* são tendas circulares que os povos pastoris das estepes usam até hoje. Sua estrutura interna é de madeira, coberta com feltro ou algodão. Durante o período aqui elencado, a aliança liderada pelos mongóis usava *yurtes* desmontáveis com encaixes para rodas em sua base, permitindo que a estrutura toda servisse como um grande carro de boi e casa itinerante. Guilherme de Rubruck demonstra o espanto ao encontrar tantas destas *yurtes* em um só acampamento, que para ele parecia uma enorme cidade: “Quando vi a *ordu* de Baatu, senti muito medo. Suas tendas parecem que uma grande cidade se estendia entre suas casas, com pessoas espalhadas por três ou quatro léguas. E assim como as pessoas de Israel sabiam em que parte do tabernáculo deviam montar suas tendas, este povo sabia exatamente onde colocar sua morada nesta *ordu*. Na língua deles, casa [*curia*, veja nota abaixo] significa *orda*, que também entendem por “meio”, pois sempre está no meio de seu povo, exceto pelo Sul, onde as portas da corte [*curia*] se abrem [onde o acampamento deixa um corredor de passagem]. Mas à esquerda e direita eles se espalham conforme desejam, de acordo com a terra em que se encontram, desde que não coloquem em frente ou atrás da casa [*curia*]”. Trad. de COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 752-751.

<sup>834</sup> Corrupção do turco *moghul*, persa *mughal* ou de *mangghol*, nome que os próprios mongóis davam a si mesmos. Guilherme de Rubruck; JACKSON, Peter (trad., ed., notas). **The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255**. Farnham: Ashgate e London: Hakluyt Society (coedição), 2010, p. 74.

<sup>835</sup> Guilherme de Rubruck usa *curia* tanto como corte, no sentido de ambiente de socialização de alta estirpe, como para “casa”, como uma moradia em seu sentido comum, como Beazley (1903), Jackson (2010) e Silveira (2005) já haviam notado.

outra. Assim, a corte [*curia*] de um *moal* rico terá a aparência de uma grande cidade, embora haja muito poucos homens nela<sup>836</sup>.

Esse franciscano considera digno de nota que as mulheres atuem como carpinteiras e carreteiras, mas, por sua vez, a poliginia aparece apenas para contextualizar o número de residências e seu ordenamento pela importância das esposas. A centralidade da casa da esposa principal também é um destaque em sua descrição, mas não chega a usar uma retórica masculinizante que João de Pian Carpine utiliza ao apontar o aspecto aguerrido das mulheres mongóis destacando suas atividades fabris e habilidade como arqueiras e cavaleiras<sup>837</sup>.

As virgens e as mulheres [casadas] são ágeis ao cavalgar, correndo como os homens. Também as vimos carregar aljavas e arcos. Tanto homens como mulheres podem cavalgar por longo tempo. Usam estribos curtíssimos, cuidam muito bem dos cavalos; aliás, conservam ao máximo todas as coisas. As mulheres deles fazem de tudo: roupas de pele, calçados, coturnos e tudo que que pode ser feito com couro e peles. Elas também conduzem e reparam carros, carregam os camelos, são velocíssimas e incansáveis em todas as suas ações. Todas as mulheres usam *femoralia*<sup>838</sup>, e algumas são tão boas arqueiras quanto os homens<sup>839</sup>.

Esta pouca definição sexual por parte das tarefas e do vestuário mongol é um traço recorrente em grande parte dos relatos de viagens latinos ao Extremo Oriente. Mesmo que seja um ponto de exposição quase obrigatório sobre a temática oriental para os

---

<sup>836</sup> “*Matronæ faciunt sibi pulcherrimas bigas, quas nescirem vobis describere nisi per picturam. Imo omnia depinxissent vobis si scuissem pingere. Vnus diues Moal siue Tartar habet bene tales bigas cum arcis ducentas vel centum. Baatu habet sexdecem vxores: quelibet habet vnam magnam domum, exceptis aliis paruis, quas collocant post magnam, quæ sunt quasi camene; in quibus habitant puellæ. Ad quamlibet istarum domorum appendent ducentæ bigæ. Et quando deponunt domus, prima vxor deponit suam curiam in capite occidentali, & postea alie secundum ordinem suum: ita quod vltima vxor erit in capite Orientali: & erit spatium inter curiam vnius dominæ & alterius, iactus vnius lapidis. Vnde curia vnius diuitis Moal apparebit quasi vna magna Villa: tunc paucissimi viri erunt in ea. Vna muliercula ducet 20. bigas vel 30. Terra enim plana est. Et ligant bigas cum bobus vel camelis vnam post aliam: & sedebit muliercula in anteriori minans bouem, & omnes alie”.* COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 221-223.

<sup>837</sup> Adiante explico por que prefiro o termo “cavaleira” ao mais tradicional “amazona” para me referir às mulheres que montam cavalos.

<sup>838</sup> *Femoralia* era uma peça de vestuário romano e latino medieval muito usado por cavaleiros, que cobria o fêmur (de onde vem seu nome), se estendendo dos quadris até os joelhos, tendo a aparência de uma calçola-saias de couro.

<sup>839</sup> “*Virgines et mulieres equitant, et agiliter currunt in equis ut viri; vidimus etiam eas pharetras et arcus portare. Et tam viri quam mulieres diu in equitando possunt du rare: brevissimas habent trepas; equos valde custodiunt: iino rerum omnium sunt magni conservatores. Mulieres eorum omnia operantur, pellicia, vestes, calceos, ocreas, et omnia opera quæ de corio fiunt; currus etiam ducunt et reparant, camelos onerant, et velocissimæ sunt et strenuæ in omnibus operibus suis. Femoralibus omnes mulieres utuntur, et aliquæ sicut viri sagittant”.* COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 643.

viajantes, a maneira que cada relato trabalha com o tema difere substancialmente. Mandeville, como de costume, elenca as passagens que considera mais chamativas dos relatos alheios para torná-las parte de sua própria narrativa, compilando elementos de Guilherme de Rubruck e principalmente de João de Pian Carpine em seu *Viagens*.

Os homens daquele país são todos bons arqueiros, e atiram bem; na verdade, homens e mulheres têm boa pontaria, tanto montando a cavalo como a pé, enquanto correm. E as mulheres fazem todas as coisas e todos os tipos de mistérios e ofícios, como roupas, botas e outras coisas; e elas conduzem [o gado para puxar] as carretas, o arado e seus carros e carruagens. Elas também constroem casas e todos os tipos de engenhos, bem como manufaturam arcos, flechas e armaduras com a mesma qualidade dos homens. E todas as mulheres usam calções, assim como homens<sup>840</sup>

Se chama a atenção que mulheres executem tarefas masculinas, como a inversão explícita dos trabalhos esperados para os gêneros é julgada por nossas fontes? Para além da “alterificação” dupla de mulher e Outro cumprindo funções fora do comum, os homens possuem sua masculinidade abalada?

Nos anos finais da Idade Média, nosso aporte documental indica uma resposta positiva, especialmente estes retratam as sociedades africanas. Ao descrever os “costumes de todos os Negros”, confundindo localização, sociedade e cor de pele uma vez mais, Cadamosto nos dá sua única descrição do que considera as atribuições de gênero: “os homens destes paizes, fazem muitos serviços feminis; como são fiar, lavar pannos, e outras cousas”<sup>841</sup>. Se no fim do século XV a autonomia simbólica dos africanos sul-atlâsianos apontava para uma categorização que precedia e se mantinha independente da experiência com estas culturas, o que quase retirava o elemento hermenêutico de sua recepção, é perceptível que o mesmo ocorre na interpretação do veneziano quanto aos papéis reservados para homens e mulheres. O navegador retrata em poucas palavras o reducionismo do Outro se adensa em sua época, amplificado pelo olhar depreciativo das culturas africanas, cuja convivência quando muito era tolerada para o real objetivo

---

<sup>840</sup> Cotton, 105v: “Men of þat contree ben aþ gode archeres & schooten riġht weelþ boþe men & wommen, als wel on hors bak prikyng as on fote rennyng. And the wommen maken aþ þinges & aþ maner mysteres & craftes as of cloþes, botes & oþer thinges & þei dryuen cartes, plowes & waynes & chariottes. And þei maken houses & aþ maner mysteres, out taken bowes & arwes & Armures, þat men maken. [folio 106a] And aþ the wommen weren breech as wel as men.”

<sup>841</sup> “& sapiati che li homini de q[ue]lli paesi fanno molti servitii feminil como filar e lavar drappi & altre cosi”. *Paesi*, cap. XVI. Passagem disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58988n/f45.item.zoom> em 23/03/2019.

financeiro das empreitadas<sup>842</sup>. Considero este tipo de abordagem um artifício que aproxima a predeterminação dos papéis gênero (especialmente na emasculação e feminização depreciativa de homens fora do padrão) e as categorias etnocêntricas impostas a culturas e regiões Outras, que culminam no racismo e no patriarcado como incorporado às instituições modernas<sup>843</sup> e na formação regime da heteronormatividade vigilante dos séculos XX-XXI<sup>844</sup>.

Mas no século XIII e início do XIV estas determinações não estavam tão enraizadas, requerendo que os viajantes justificassem as inversões das atribuições de gênero, muitas vezes as vendo como algo proveitoso. Este processo fica claro no viajante que mais conviveu com homens e mulheres mongóis, Marco Polo. Como o *Devisement* deixa claro em diversas instâncias, ao ser patrocinado pela corte Yüan e por ter vivido a

---

<sup>842</sup> “Throughout the numerous expeditions to shore and contacts with natives, the writer/traveler assumes a position of authoritative observation when confronted with the realities of Africa. Peter Hulme, in a study of later European travels to the Caribbean, has called this the ‘position of ethnographic authority.’ Hulme exposes ‘a process founded upon the distinction between ‘self’ and ‘other,’ that initial (and often implicit) splitting that constitutes the entity that sees itself (again often implicitly) as authorized to make distinctions’ (‘Tales of Distinction’). Not only does the position of ethnographic authority allow Cadamosto to make distinctions, but it allows him to codify those distinctions in writing as a detached, third-person observer, a narrative posture that creates a de facto separation between ‘us’ and ‘them’ which is a persistent trait of colonialist discourse. Cadamosto exercises this prerogative (and its systematic correlate, the creation of taxonomies) most notably in his descriptions of the African body. Like those in Zurara, Cadamosto’s Africans are primarily distinguished from one another by geographic region and skin pigmentation. This geodemographic lens is purportedly the novelty of his narrative, for Cadamosto informs us that he is the first Venetian to cross the Strait of Gibraltar and plumb the ‘terre de negri’ dela basa ethyopia’ (lands of the blacks of lower Ethiopia). He then systematically partitions Africa and its inhabitants into a grid that aligns skin color and geography: like Zurara, Cadamosto notes that the Senegal River ‘parte generation che se chiama azanegi dal primo regno de negri’ (separates the Azenegues from the first kingdom of blacks), or adds that the men of the kingdom of Meli (not mentioned by Zurara) ‘giera homini negrissimj e ben formadi de corpo’ (were very black men with well-formed bodies)”. BLACKMORE, 2009, p. 50-51.

<sup>843</sup> CONNELL, Raewyn. “A Colonialidade do Gênero”. In: **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016, pp. 25-44.

<sup>844</sup> Ainda que as relações homossexuais e especialmente homoafetivas fossem encaradas de maneira negativa pelas culturas que deram origem à latinidade e por ela própria, me refiro ao processo de tornar estas práticas como “aberrações científicas”, em conjunto com um discurso político de “higienização social”. Neste sentido, para além das práticas, cria-se a tipologia científica socio-jurídica do homossexual como perversão, doença e degeneração. “Do ponto de vista da medicina, não importa se um indivíduo adota o sexo social apropriado ao sexo fisiológico; se ele pratica ou quer praticar atos sexuais com pessoas do mesmo sexo fisiológico, ‘passiva’ ou ‘ativamente’, ele é homossexual”. FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, p. 37.

Neste mesmo sentido, Karma Lochrie observa que, mesmo que os medievalistas tenham estado mais atentos aos problemas de gênero, a dificuldade em renunciar aos preceitos contemporâneos faz com que as pesquisas frequentemente confundirem *heterossexualidade* com *heteronormatividade*. A autora define que, enquanto a heterossexualidade é a prática que designa o desejo erótico e sexual ao sexo oposto, a heteronormatividade é a heterossexualidade que se torna descritiva e prescritiva, ou seja, determina que toda a sociedade deve ser heterossexual, criando regras e punições para os não-aderentes, sendo (ou procurando ser) um valor intrínseco à identidade coletiva de da contemporânea cultura dita “ocidental” e suas legadas. LOCHRIE, 2005, p. xii-xiii.

maior parte de sua vida entre os orientais, o veneziano frequentemente nos fornece um retrato de seu cotidiano e uma explicação de suas dinâmicas sociais – e como são proveitosas mesmo para a hegemonia masculina latina.

Nesses carros, eles carregam suas mulheres e crianças, e *todas* as coisas e alimentos que precisam. Estas carretas são puxadas por cavalos, bois e às vezes bons camelos. E assim eles vão para qualquer lugar que precisam ir, pois sempre têm tudo que precisam desta forma. E digo-lhes que as senhoras tártaras negociam, compram, vendem e fazem todo o trabalho necessário para os seus senhores e família e para si próprias. Elas não são onerosas para seus maridos, e esta é razão deles ganharem muito com seu próprio trabalho. Elas também são muito hábeis em administrar as demandas da família, são muito cuidadosas ao preparar a comida, e fazem todos os outros deveres da casa com grande diligência. E assim seus maridos deixam todos os cuidados da casa para suas esposas. Pois os homens não se incomodam com nada, mas com a caça e com as façanhas da batalha e da guerra, e com falcoaria e com os falcões e com os açores<sup>845</sup>, como gentis-homens, e disso eles tomam grande prazer e eles têm os melhores cães de caça e falcões do mundo<sup>846</sup>.

Nessa passagem de Polo, fica mais claro como diversos elementos que vimos expressos na masculinidade definem o que nossos narradores identificam como “anormal” no comportamento destas mulheres. Ao elencarmos os ofícios e habilidades demonstrados pelas mongóis nas narrativas (carreiras, coureiras, carpinteiras, arqueiras, cavaleiras e mercadoras) percebemos que estas são atividades que (no entendimento latino) exigem força física e/ou atuação social direta, atribuições que consideravam pertencer aos homens como a face pública e mantenedora do núcleo familiar.

O fato de as esposas administrarem o lar *financeiramente* é ainda mais notável às sensibilidades expressas em certas versões do *Devisement*, que se apressam em emendar o texto afirmando as atividades “lícitas” para as mulheres. Ao adicionar suas palavras em suas cópias, estes escribas estão realizando uma série de *lances* que transformam o conteúdo de negação direta dos papéis tradicionais de gênero na latinidade na afirmação destes mesmos padrões: as mulheres são comerciantes, mas agem desta forma para não

---

<sup>845</sup> *Accipiter gentilis*, uma ave de rapina asiática.

<sup>846</sup> “Et sus charretes portent il leur famés et leur enfans. Et les dames achatent et vendent, et font tout ce qui à leur maris et à leur mesnie partient; cars les hommes ne s’empeschent de riens que de chacier et d’oiseler; et de faucons, et d’ostoirs et de fait d’armes, si comme gentis homs”. PAUTHIER, 1865, tomo 1 p. 188-189. Disponível em <https://archive.org/details/lelivredemarcopo01polo/page/189> em 23/03/2019. MOULE, PELLIIOT, vol. 1, 1938, p. 169. Disponível em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/169> em 23/03/2019.

onerar seus maridos<sup>847</sup>. Se são boas administradoras, é para gastarem menos<sup>848</sup>, e, mesmo comerciando, não esquecem de fazer todas as tarefas domésticas que são exigidas à condição feminina<sup>849</sup>.

Assim como as práticas polisssexuais em grande parte não foram censuradas, como vimos no capítulo anterior, não há repreensão desta inversão das funções de gênero por parte do narrador ou dos copistas das versões posteriores do *Devisement* – este deslocamento de papéis era lícito, pois reforçava a masculinidade autograticante, mesmo que quebrando o monopólio varonil do papel do *husband*. Ainda que se retire a agência sobre os recursos familiares e da representação social que os homens latinos se viam operando, as esposas dos mongóis os libertam de obrigações enfadonhas, permitindo atividades que todo “gentil-homem” gosta: caça, falcoaria, combate e as ostentações de virilidade que, para o padrão normativo, eram tidas como infantis.

Pode-se argumentar que este caso representa uma crítica velada aos orientais, pois se estes varões deixam suas atribuições nas mãos de suas esposas, eles são débeis e infantis. Entretanto, como o caso do rei de Quimsai demonstra, os narradores e copistas não costumavam recorrer a subterfúgios elaborados para externar suas censuras. Adicionalmente, o *Devisement* é quase uma obra laudatória dos Yüan; vimos como Polo chega a modificar a fisionomia do khan para aproximá-lo do ideal latino, e, mesmo sendo o relato mais longo dentre os aqui analisados, é o único que em algum ponto não considera os mongóis bárbaros em momento algum de sua narrativa. O veneziano nem mesmo recorre ao artifício narrativo da separação artificial de sua cultura como forma de depreciá-los seletivamente, como fazem Odorico e Mandeville ao diferenciarem os “mongóis” (civilizados) e os “tártaros” (bestiais)<sup>850</sup>.

A passagem também permite que percebamos como estes comportamentos ditos pueris se libertam de sua associação com a feminilidade quando colocados fora do ambiente cortesão ou eclesiástico. Isso demonstra como este controle não era absoluto,

---

<sup>847</sup> Ou, como a fonte os trata, “seus senhores”, reforçando o aspecto da masculinidade pela *husbandry*, onde o homem se afirma se portando como um rei da família.

<sup>848</sup> Há também uma ideia de “comerem pouco”, gastando menos dos recursos “familiares”, que se revertem ao patriarca e aos filhos homens. Até hoje é comum em casas tradicionais por exemplo darem a última porção de carne para o varão “porque ele é homem”. PERROT, Michelle. Mulheres públicas. São Paulo: UNESP, 1997, p. 41.

<sup>849</sup> SAFFIOTTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987, p. 35.

<sup>850</sup> E esta separação não ocorre por conta da diferença entre tatares e mongóis, ou mesmo pela distinção entre clãs ou linhagens, pois os líderes mongóis das estepes e os Yüan (como dinastia) são igualmente da etnia bojigin.

como Elias e Lewis por vezes dão a entender, como também que a suposta emasculação dos homens sem “responsabilidades” nem sempre se concretiza. Ainda que possam ser considerados infantis, as práticas sociais narradas dão margem para o deleite da masculinidade autograticante, o que tanto possui seu apelo para com o público pretendido como aproxima a narrativa dos leitores, como se fossem companheiros de camaradagem que não precisassem se preocupar com as regras externas.

Mas outro caso do *Devisement* retrata de forma ainda acentuada a captura das atribuições masculinas pelas mulheres, o que acaba por parear os homens com a feminilidade.

Os homens são todos cavaleiros segundo seu [próprio] costume, e não fazem nada senão se dedicar à caça e falcoaria. As damas fazem todas as coisas, assim como os escravos [*esclaz*] que conquistaram de outras partes; e suas esposas fazem todo o trabalho [sic].

E quando uma mulher dá à luz, ela lava a criança, a enrola em panos e vai cuidar dos seus afazeres. O marido entra em casa, toma a criança em seus braços e se deita no leito com ela por quarenta dias. E todos seus amigos e parentes vão até ele para visitar [o recém-nascido], congratulando-o e fazendo grande festa. Eles dizem que fazem assim porque a mulher suportou uma tarefa muito árdua, e agora o homem deve suportar essa etapa<sup>851</sup>.

Uma vez mais, o narrador se esforça em explicar o porquê da inversão dos papéis ocorrida na sociedade retratada; entretanto, desta vez a justificativa dada para os homens ficarem em puerpério (resguardo após o parto) pode soar como insuficiente para a recepção ocidental. Ainda assim, a masculinidade deles não é depreciada, pois o varão mantém o papel de articulador social da família – e o faz de forma agradável, pois é cercado de congratulações e festas. Adicionalmente, esta socialização também serve como exibição de orgulho paterno, ou mesmo de capacidade sexual, além reconhecer sua descendência para a comunidade. A alteração das performances de gênero pode ser interpretada aqui uma vez mais como o deslocamento das obrigações aborrecedoras para

---

<sup>851</sup> “Car les hommes sont tuit chevaliers selonc leur usage; et ne font riens fors que aler en l’ost, et aler chacier et oiseler. Les dames font toutes les choses, et leur esclaz qu’il ont conquesté d’autre part; et leurs femmes font toutes les besoingnes.

“Et quant leurs femmes ont enfanté, si lavent l’enfant et l’enveloppent en draps, et de maintenant se lieve et va faire son service; et le mari entre ou lit et tient l’enfant avec lui et gist ainssi .xl. jours; et touz ceus, amis et pareils, le viennent veoir. Et li font grant joie et grant soulaz. Et ce font il pour ce que il dient que la femme a enduré grant travail; si est raison que l’hommes sueffre aussi sa part”. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 398-399. Disponível em <https://archive.org/details/lelivredemarcopo02polo/page/398> em 23/03/2019. Há poucas adições nas cópias posteriores, mesmo na sensacionalista “Z”; creio que os copistas acreditaram que estas práticas já eram chamativas o suficiente. MOULE, PELLIIOT, vol. 1, 1938, p. 281-282. Disponível em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/281> em 23/03/2019

as mulheres, garantindo aos homens a fantasia de liberdade de suas responsabilidades com a manutenção de seus privilégios.

Mesmo a preocupação com a estética, frequentemente identificada como uma característica feminina, não deprecia a masculinidade dos homens que a manifestam. Em duas das fontes trabalhadas, os próprios narradores consideram ver a vaidade em meio masculino uma inversão, mas atribuem juízo negativo apenas para a feminilidade sem ornamentos. No *Relatio* de Odorico, as pessoas da Caldéia são descritas da seguinte forma.

Os homens da Caldéia [provavelmente Bagdá] são bonitos, e as mulheres são realmente feias (*turpes*). Estes homens se preocupam com as roupas e se enfeitam muito, como nossas mulheres fazem aqui, e usam uma filigrana de ouro e pérolas como ornamento na cabeça; enquanto as mulheres não usam nada senão um camisolão grosseiro, que vai até a altura dos joelhos, com mangas tão longas que se arrastam pelo chão. E elas andam por aí descalças, com o cabelo nem penteado ou em tranças, mas completamente embaraçado. E se entre nós os homens andam depois das mulheres, lá as mulheres seguem atrás dos homens<sup>852</sup>.

Mandeville se baseia em Odorico para fazer uma descrição mais grandiloquente, e associa a feiura das mulheres à pele negra.

Nesse reino, os homens são belos, e todos andam nobremente vestidos com roupas de ouro, ou adornadas com grandes pérolas e pedras preciosas, igualmente nobres. E as mulheres são totalmente horrorosas, e andam vestidas em andrajos malévolos. Todas elas andam descalças, usando roupas tenebrosas, largas e grandes, mas curtas na altura dos joelhos, com mangas longuíssimas que se estendem até os pés, como o hábito de um monge, e as mangas sobram nos ombros. E elas são mulheres negras e hediondas, e na verdade tão tenebrosas como elas não há, nem mais malvadas<sup>853</sup>

---

<sup>852</sup> “In hac Caldea est sua lingua propria; in qua sunt pulchri homines, mulieres vero turpes. Illi homines compti vadunt et ornati, ut hic nostrae incedunt mulieres. Qui homines super capita sua sunt portantes fasciola aurea et de perlis, mulieres autem sunt ferentes solum unam vilem interulam attingentem usque ad genua, habentemque manicas largas et longas quod usque ad terram ipsae attingunt: haec autem mulieres ambulant discalciatae portantes sarabulas usque ad terram. Haec tricas et diezas (?) non portant sed earum capilli undique disparguntur. Hic autem sicut homines post ipsas vadunt mulieres, ita illic prius homines mulieres incedunt”. YULE, 1913, vol. 2, p. 282.

<sup>853</sup> Cotton, fól. 64r: “In þat reme ben faire men & þei gon full nobely arrayed in clothes of gold orfrayed [folio 64v] & apparayled with grete perles & precyous stones full nobely, & the wommen ben right foule & euyll arrayed & þei gon all bare fote & clothed in euyll garnementes large wyde but þei ben schorte to the knees & longe sleeves down to the feet lyc̄h a Monkes frokke & here sleeves ben hongyng down to the feet; And þei han gret heer & long hanginge aboute here schuldres. And þei ben blake wommen, foule & hidouse; And treuly as foule as þei ben als euele þei ben”.



Esta passagem do *Relatio* mostra uma *imagem* recorrente nos relatos de viagens: a feminilidade dependia de as mulheres estarem sempre *belas*, o que frequentemente entrava em contradição com a vigilância sobre a vaidade feminina. O inverso não é identificável entre os homens; eles podem “se enfeitar” sem perderem sua masculinidade. Em momento algum o frade considera o comportamento destes homens repreensível, ou indica que estão recaindo na vaidade como pecado, este traço figura mais como peculiaridade que como degradação moral. Adiante, aprofundo a questão da aparência e suas atribuições, por hora basta que tenhamos em mente que os homens possuem uma margem de performances de gênero que podem incluir inclusive anular aspectos de suas identidades masculinas sem que se tornem femininos. Esta tolerância ocorre porque essas atuações não colocam em risco legitimidade do controle masculino, e isto está explícito na passagem acima quando distingue que as mulheres devem andar atrás dos homens, de maneira inversa que se faz pelas regras de polidez na latinidade. Uma vez mais, as normas da cultura original dos narradores são invertidas para benefício dos homens, e o Outro passa do estranhamento para a possibilidade agradável, pois, em última análise, eles se mantêm no controle. Não há a perda da hegemonia masculina nestes deslocamentos de funções, a sociedade continua patriarcal.

Ainda que na Idade Média não houvesse uma hegemonia institucional que se aplicasse de forma geral, como ocorre como nos Estados nacionais modernos, um traço em comum que suas dinâmicas de poder garantiam era a legitimidade do governo sendo simbolicamente expressa por meio de características masculinas<sup>854</sup>, e esta configuração estava presente nas disposições simbólicas romanas e judaicas que precederam à latinidade<sup>855</sup>. Mas nesta época, as *estratégias* que definiam as masculinidades eram

---

<sup>854</sup> Por exemplo, Weissberger trabalha com a hipótese de Isabel de Castela como uma “rei mulher”, que teve que masculinizar sua imagem política para garantir sua imagem pública de legitimidade. WEISSBERGER, 2005, especialmente p. 43. Veja também HERRUP, 2006, p. 10-12. BAGERIUS, Henric; EKHOLOST, Christine. “Kings and favourites: politics and sexuality in late medieval Europe”. In: **Journal of Medieval History**, vol. 43, n° 3, 2017, pp. 298–319.

<sup>855</sup> “The exclusion of mothers from sacrificial practice corresponds to a particular way of conceptualizing lineage. That is, the gendering of sacrifice corresponds to the gendered hierarchy promoted in representations of blood ties between children and their parents. A child shares its father’s blood, and paternal blood symbolizes the patriarchal privilege to make covenants and to dispose of children. The blood that a child shares with its mother is the blood of parturition, a polluting blood that cannot mark a covenant. Yet although the blood of parturition, or even parturition itself, as we will see below, may be defined as dangerous to others, childbirth does not put women in an unredeemable state of impurity since they are reintegrated into their communities after a period of ritual isolation. Indeed, definitions of ritual impurity

contraditórias e por vezes vagas, permitindo as performances masculinas de gênero serem apropriadas de acordo com os interesses de seus agentes, ou seja, aptas a serem distorcidas pelas *táticas* destes homens para seu cotidiano.

Enquanto contemporaneamente a perda da masculinidade obrigatoriamente implica na feminização, na Idade Média, a indefinição unívoca da masculinidade não torna o emasculado automaticamente feminilizado, podendo se referir apenas não-másculo. Se os comportamentos destes homens compactuam com a masculinidade hegemônica, ele é tolerado<sup>856</sup>, mas caso coloque em risco a estrutura (mesmo pelo exemplo negativo que fornece) do patriarcado, passa a ser censurável, como o caso do rei de Quimsai.

As contradições e falhas nos modelos de masculinidade, bem como as resistências ao padrão que Neal chama de “normativo” (p. 360) fizeram com que estas categorias não sejam estáveis o suficiente para a definição do feminino como inverso do masculino<sup>857</sup>. Entretanto, a aproximação dos comportamentos infantis com os femininos demonstra que o inverso era possível, ou seja, que o padrão normativo que regravava o que era ser “homem de verdade” a partir do contraste com as categorias de enquadramento (e depreciação) do que era “ser mulher”, uma vez que este último se encontrava mais delimitado pelas crescentes prescrições que eram elaboradas.

Mas se os séculos XIII e XIV garantem que os homens não sejam emasculados por admirarem práticas que os beneficiam, mesmo quando escapam do padrão de masculinidade normativa, podemos dizer que a mesma tolerância é garantida às mulheres dos Outros? Ou seja, ao fazer estas atividades, estas mulheres também não são “invertidas”, sem serem masculinizadas ao desempenharem funções varonis? Segundo o historiador da literatura britânico Steven Krueger, as mulheres dos Outros de convivência

---

are usually accompanied by descriptions of rituals that restore purity. And rituals do not merely negate or neutralize impure status”. MCCracken, Peggy. **The Curse of Eve, the Wound of the Hero Blood, Gender, and Medieval Literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p. 73.

<sup>856</sup> Mesmo que faça parte das chamadas “masculinidades subalternas”, ou seja, aquelas identidades que se identificam como masculinas, mas não fazem parte diretamente das estruturas (institucionais e simbólicas) da elite que coordenam o patriarcado, ainda que patrocinem sua manutenção. CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2005, p. 833 e 841.

<sup>857</sup> Como vimos no capítulo passado, os medievais herdaram muito das teorias médicas gregas sobre fisiologia e comportamento. Uma das principais ideias destas teorias é a visão das mulheres como homens imperfeitos ou mesmo invertidos, produtos de um desbalanço na concepção e/ou gestação. Aprofundo esta relação na próxima etapa; no momento, basta que tenhamos em mente que os padrões comportamentais como *estratégias* político-ético-morais tinham dificuldade para tomar os modelos de masculinidade e feminilidade como inversos completos, por eles próprios serem insuficientes ou contraditórios.

próxima (judeus e muçulmanos) podiam passar por uma inversão de sua *imagem* de gênero<sup>858</sup>, mas também havia a possibilidade de ter os aspectos negativos da feminilidade ressaltados.

Dada a “feminização” de homens judeus e muçulmanos nos discursos cristãos da Europa Ocidental, poderíamos esperar encontrar uma “masculinização” correspondente de mulheres muçulmanas e judias, e, em pelo menos alguns textos, este é o caso. No conto do “Homem da Lei” de Chaucer, a sultana é uma “virago”, *Semyrame o secounde* [a segunda Semíramis], *serpent under femynynytee* [serpente em forma de mulher] e *feyned womman* [mulher caída]. Há pelo menos algumas indicações histórico-sociais de que, em certas partes da Europa, as mulheres judias estavam mais envolvidas na vida pública do que as cristãs. Os cristãos podem ter visto isso como uma subversão das distinções de gênero, tanto uma “masculinização” do comportamento propriamente “feminino” quanto uma distorção “feminilizante” da autoridade masculina sobre as mulheres. No entanto, por outro lado podemos encontrar mulheres muçulmanas e judias descritas como particularmente “femininas” – belas e sedutoras. Assim, na história de Alatiel de Boccaccio, a filha do sultão (*Decameron* 2.7) (...). Ela desperta luxúria em uma longa série de homens, e satisfaz essa luxúria. Quando finalmente ela é devolvida ao homem originalmente destinado a ser seu marido, “apesar do fato de oito homens separados terem feito amor com ela em milhares de ocasiões diferentes, ela entrou em sua cama como uma virgem e o convenceu de que realmente era assim”<sup>859</sup>.

Os exemplos dados por Krueger e a “feiura e maldade” das mulheres da Caldéia demonstram como aspectos físicos são comumente evocados quando uma narrativa trata dos comportamentos femininos. Na próxima etapa, veremos como virtude, desvio e fisionomia acompanham mudanças nos corpos das Outras.

---

<sup>858</sup> Durante a redação da tese, especialmente neste capítulo, se tornou perceptível como o gênero feminino é minorado mesmo como categoria gramatical. Frequentemente, procurava sinônimos femininos de termos que encontramos ao fazer referência à masculinidade e homens, mas simplesmente não existem palavras equivalentes. Por exemplo, não temos equivalência feminina para “virilidade” e “varonilidade” como pujança masculina, pois aparentemente não há mulheres pujantes para nosso idioma. O mesmo ocorre com “emasculação” como perda da masculinidade sem necessariamente tornar-se feminino. Acredito que o processo histórico da construção dos gêneros é a chave destas ausências.

<sup>859</sup> “Given the ‘feminization’ of Jewish and Muslim men in Western European Christian discourses, we might expect to find a corresponding ‘masculinization’ of Muslim and Jewish women, and in at least some texts this is the case. In Chaucer’s *Man of Law’s Tale*, the sultaness is a ‘Virago,’ ‘*Semyrame the secounde*,’ ‘*serpent under femynynytee*,’ and ‘*feyned womman*.’ There are at least some social historical indications that, in certain parts of Europe, Jewish women were more involved in public life than Christian women; Christians may have seen this as indicating a subversion of gender distinctions, both a ‘masculinization’ of properly ‘feminine’ behavior and a ‘feminizing’ arrogation of male authority to women. On the other hand, however, we may find Muslim and Jewish women depicted as particularly ‘feminine’— beautiful and seductive. Thus, in Boccaccio’s story of Alatiel, the daughter of the sultan (*Decameron* 2.7 (...)). When finally she is returned to the man originally meant to be her husband, “despite the fact that eight separate men had made love to her on thousands of different occasions, she entered his bed as a virgin and convinced him that it was really so”. KRUGER, Steven F. “Becoming Christian, Becoming Male?”. In: COHEN, Jeffrey Jerome; WHEELER, Bonnie. **Becoming male in the middle ages**. New York: Routledge, 1997, pp. 21-42, p. 24-25.

#### 4.2.2 – As boas mulheres da China: projeção moral e desejo erótico

Como Kim Phillips ressalta em seu artigo “Warriors, Amazons, and Isles of Women” (2011), a perspectiva de mulheres vivendo sozinhas sem supervisão masculina era um tema que assombrava e maravilhava as sensibilidades masculinas entre os europeus desde a antiguidade (p. 183). Entretanto, a produção de manuais de comportamentos e de literatura moral voltados para o público feminino no fim da Idade Média<sup>860</sup> demonstra que havia preocupação sobre como direcionar esta vigilância.

Se, por um lado, a vida religiosa oferecia um “depósito” para as mulheres que se recusavam a casar (ou eram tidas como “impróprias” para isso por quaisquer motivos), essa historiadora australiana observa que aquelas que *queriam* casar também passaram a ser encaradas como um problema neste período: a criação do modelo da “boa esposa”, um ideal feminino afirmado através do desenvolvimento dos manuais de condutas voltados especificamente para mulheres que auxiliavam o crescente número de mercadores e senhores recém-casados a “domesticar” sua cônjuge<sup>861</sup>, mas esta preocupação também se manifestava entre os próprios esposos e não apenas entre os estratos intelectuais moralistas, ainda que se valessem de uma linguagem bem diferente e menos explicitamente prescritiva<sup>862</sup>.

---

<sup>860</sup> HENTSCH, Alice A. **De la littérature didactique du moyen âge s'adressant spécialement aux femmes.** Cahors: A. Coueslant, 1903. Disponível no endereço <https://archive.org/details/delalittatured01hentgoog/page/n10> em 23/03/2019. BURGER, Glenn. **Conduct Becoming: Good Wives and Husbands in the Later Middle Ages.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, p. 75-104. ASHLEY, Kathleen; CLARK, Robert L. A. (eds.) **Medieval Conduct.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. PHILLIPS, Kim M. **Medieval Maidens: Young Women and Gender in England, 1270-1540.** Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 61-107.

<sup>861</sup> “Another type of 'women question' bothered mercantile and gentlemen of the later Middle Ages: not what to do with the women who do not marry, but what to do with those who do? More to the point from this particular middling-rank masculine perspective was what to do with those they might marry? The creation of the 'Good Wife' as conduct literature's feminine ideal provided new audiences with the answer, articulating a model of woman as domestically located helpmeet for the growing ranks of merchants and gentlemen”. PHILLIPS, Kim M. “Warriors, Amazons, and Isles of Women: Medieval Travel Writing and Constructions of Asian Femininities”. In: BEATTIE, Cordelia; FENTON, Kirsten A. (eds.) **Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages.** New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 183-207, p.

<sup>862</sup> Uma carta de um parisiense anônimo para sua recém-casada esposa, escrita no fim do século XIV, demonstra a importância do papel de mantenedor dos bens e alimentos que era esperado dos maridos, contraposta à obediência e reverência que a esposa devia lhe prestar. Em determinado ponto do documento, o esposo faz comparações com o reino animal para que sua companheira (de quinze anos recém feitos) entenda por que lhe deve respeito: “Para mostrar o que eu disse, que você deve ser muito íntima e amorosa

Demonstrando como os relatos transferem seus valores e ideais para o Outro, a redação “Z” do dominicano Francesco Pipino do *Devisement* expressa este tipo de ingerência sobre os comportamentos e atos das mulheres, quando insere um longo trecho totalmente deslocado da narrativa de Marco Polo para figurar as mulheres do Catai e Manzi como exemplos a serem seguidos, que são contrapostos aos hábitos das mongóis. Em sua longa exposição sobre estas meninas, o dominicano transforma o que seria um povo Outro em um manual de maneiras *próprias* para as meninas do Ocidente.

Devo contar a vocês também que as meninas da província do Catai mantêm a pureza, virtude e modéstia mais que quaisquer outras. Elas não pulam nem dançam, não brincam e não são arrebatadas por paixões. Elas não ficam nas janelas olhando para os rostos dos transeuntes nem mostrando seus próprios rostos para elas, e não mantêm seus ouvidos atentos para o falatório do povo. Elas não frequentam festas e algazarras. E se acontecer de irem a algum lugar apropriado, como talvez os templos de seus ídolos [ou ao] visitarem as casas de parentes ou entes queridos, elas vão na companhia de suas mães, sem olhar indevidamente para as pessoas, e para isso usam certos chapéus bonitos em suas cabeças, que impedem que olhem para cima, de modo que andam sempre dirigindo seus olhos apenas para o chão rente aos seus pés.

Na presença dos mais velhos elas são modestas; nunca falam palavras tolas, na verdade sequer falam qualquer coisa, exceto quando questionadas. Em seus quartos, elas se mantêm às suas tarefas, e raramente se mostram para seus pais, e irmãos os [homens] mais velhos que residem na mesma casa. E elas não dão atenção aos pretendentes. E podemos dizer o mesmo sobre os rapazes e jovens cavaleiros, já que eles nunca desejam falar na presença dos mais velhos, a menos que sejam solicitados<sup>863</sup>.

---

com seu marido, eu escrevo aqui uma amostra rústica, que até mesmo os pássaros e as feras tímidas, ou bestas selvagens, têm o bom senso e a sabedoria disso, pois as aves fêmeas sempre seguem e mantêm-se perto de seu companheiro, e nenhum outro elas seguem, voando atrás, e não a frente de seu par. Se os pássaros machos param, também assim fazem as fêmeas, acomodando-se perto de seus companheiros; quando os machos voam, as fêmeas voam atrás deles, lado a lado. E pássaros selvagens, sejam eles corvos, melros, gralhas, aves de rapina, como falcões, tercelos e açores, e afins; quando eles são alimentados por pessoas estranhas a eles no começo, passam a amá-los após terem sido alimentados. Assim também é com animais domésticos e de campo, como igualmente corre nas bestas selvagens. Entre animais domésticos você verá como um galgo ou um cãozinho, seja na estrada, na mesa ou na cama, sempre se mantém perto da pessoa que o dá comida, ignorando todos os outros, sendo distante e tímido com eles. E quando o cão fica longe de seu mestre, ele sempre o mantém perto em seu coração e o segue com seus olhos. E mesmo que seu dono atire pedras nele, o cão o segue, abanando o rabo e deitando-se diante de seu dono para apaziguá-lo, chegando a atravessar rios, bosques, ladrões e batalhas – ele o segue”. PICHON, Jérôme (ed.). **Le Ménagier de Paris, Traité de morale et d'économie domestique, composé vers 1393 par un bourgeois parisien.** Vol. 1 Paris: Crapelet, 1846. Disponível no endereço <https://archive.org/details/lemnagierdepari02renagoog> em 23/03/2019.

<sup>863</sup> “You ought to learn too that the girls of the province of Catai are beyond others pure and keep the virtue of modesty. They do not indeed skip and dance, they do not frolic, they do not fly into a passion, they do not stick at the windows looking at the faces of passers nor showing their own faces to them, they give no ready hearing to unseemly talk, they do not frequent feasts and merry-makings. And if it happens that they go to some proper place, as perhaps the idol temples [or] to visit the houses of kinsfolk and relations, they would go in the company of their mothers, not staring improperly at people but wearing on the head certain pretty bonnets of theirs which prevent an upward look, so that in walking they always direct the eyes on the road before the feet. Before their elders they are modest; they never speak foolish words, nor indeed any in their presence, except when they have been asked. In their rooms they keep at their tasks and rarely show themselves to fathers and brothers and the elders of the house. And they pay no attention to suitors.

Uma vez mais, o caráter didático-moral inserido através do Outro se ressalta na versão de Pipino, confirmando a proposta de Euben sobre as mulheres figurarem majoritariamente como transmissoras de instâncias de alteridade, sendo em grande parte esvaziadas de voz ou comportamento individual. Ainda que o dominicano escreva alegando que a diversidade de povos no mundo é uma prova das maravilhas de Deus, sua inclinação maior é reduzir a diferença para tornar a moralidade feminina icônica (positiva ou negativamente), e oferecer os dogmas do cristianismo como superiores a todos os outros e sua alegada multiplicidade<sup>864</sup>. Uma breve prescrição aos jovens aparece no fim deste excerto, mas, em um relato que incentiva homens moços conhecerem o Oriente em busca de sexo fácil, esta frase se perde ante todo conteúdo voltado para a satisfação masculina.

Outro aspecto da masculinidade perpassa a propriedade do comportamento juvenil feminino; ao descrever os preparativos para o casamento, Pipino, demonstra como as mulheres deveriam ser tratada como objeto de um contrato firmado entre o noivo e o pai da jovem.

Tão grande é a modéstia entre elas, ou seja, entre parentes e entes queridos que de modo algum dois tentariam ir aos banhos ou aos fornos<sup>865</sup> juntos. Se, no entanto, alguém quiser dar uma filha em casamento, ou se ela for solicitada por outro, é o pai que oferece a filha ao futuro esposo como virgem. E é o pai e o

---

And we say in the same way of the boys [and] young gentlemen that they never presume to speak in the presence of their elders unless they are asked”. MOULE; PELLIOT, vol. 1, 1938, p. 304-305. Uma vez que todo este texto é uma adição de Pipino, sem nenhum trecho do texto original franco-italiano, não há página equivalente na edição de Pauthier.

<sup>864</sup> “(...) eles [os homens tementes a Deus], ao lerem sobre os povos gentios envoltos nas trevas da cegueira e da surdez, que deem graças a Deus, pois Ele ilumina seus fiéis com a luz da verdade, chamando-os para fora desta escuridão para que venham à Sua maravilhosa luz. Ou, ao verem a triste ignorância nestes povos, procurem pelo Senhor pela iluminação de seus corações. Ou, que aquele que cultua o verdadeiro Deus prepare-se, pois estes incrédulos adoradores de ídolos prestam mais veneração em seus cultos que muitos que se dizem marcados com o sinal de Cristo. Ou ainda, que os corações de alguns religiosos se sintam compelidos, pelo bem da propagação da fé cristã, para que carreguem, com a ajuda do Espírito Santo, o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, que foi jogado em esquecimento nesta vasta multidão de povos, vagando cego pelas nações dos infiéis, onde a colheita é vasta, mas os ceifeiros poucos”. Tradução livre de FLAJŠHANS, PRÁŠEK, 1902, p. 1. Original disponível em <https://archive.org/details/markapavlovazbe00prgoog/page/n39> em 23/03/2019.

<sup>865</sup> Estranhei o pareamento entre banhos (onde todos ficam nus) e fornos/fogões (*stoves* no original), que não implica nenhum ato obsceno imediato. A única explicação que encontrei para tanto seria a percepção dos fornos parte dos espaços privados de uso para “tarefas femininas”, onde poderiam ficar sozinhas. Haveria, portanto, o “risco” de “caírem em tentação” caso fossem acompanhadas de homens para o local. “Strict orders were also given that the dwellings of the women workers on the estate should have strong shutters, bolts and bars. The houses were to have cellars and stoves, so that the women could do their work properly. Plenty of raw materials must be provided by the steward: ‘linen, wool, woad, vermilion, madder, wool-combs, teazels, soap, grease, and all necessary vessels’”. ROWLING, Marjorie. **Life in Medieval Times**. New York: Penguin, 1973, p. 20.

[futuro] cônjuge que acordam entre si as obrigações e deveres [das esposas]; e o casamento não teria validade caso o oposto fosse.

Quando as obrigações e deveres foram devidamente acertados entre eles, a menina é levada para testar sua virtude nos banhos ou nos fornos, onde estarão presentes as mães ou outras mulheres que representem os noivos. E, sob demanda de qualquer uma das partes, matronas especialmente designadas para este dever irão examinar a virgindade da menina com um ovo de pombo. E se as mulheres que estiverem representando o futuro esposo não estiverem satisfeitas com tal teste, uma vez que as partes naturais das mulheres podem ser bem contraídas por meios medicinais, uma matrona do supracitado irá astuciosamente inserir um dedo envolto em linho branco e fino nas partes naturais e romperão um pouco da veia virginal para que o linho fique um pouco manchado do sangue virginal. Pois o sangue é de tal natureza e força que a sua mancha não pode ser removida por nenhum tipo de lavagem do pano onde se fixa. E se este sangue for removido [com uma lavagem], é um sinal de que ela já havia sido profanada, e que este sangue não é de suas partes naturais.

Quando o teste for completado, e caso confirme que a futura esposa é virgem, o casamento é tido como válido; mas, caso sua virgindade não se confirme, o casamento não ocorre. E o pai da moça é então punido pelo governo conforme o acordo que fez com o noivo. E você deve saber que, para manter essa virgindade, as donzelas sempre andam com tanta delicadeza ao caminharem que um pé nunca passa a frente do outro mais de um dedo, para evitar que as partes íntimas de uma virgem sejam abertas com muita frequência, como ocorre com aquelas que lidam com sua virgindade sem a devida atenção. Este é o hábito que têm aqueles nascidos na província do Catai. Pois os tártaros não se importam com esse tipo de convenção; pois suas filhas cavalgam com eles, assim como suas esposas, fato pelo qual pode-se acreditar que, até certo ponto, elas sofrem dano [à virgindade]. As pessoas da província de Mangi observam o mesmo costume do Catai<sup>866</sup>.

---

<sup>866</sup> “So great is the modesty between them, namely between kindred and relatives that in no way would two try to go to the baths or stoves together. If however anyone wishes to give a daughter in marriage, or she is asked for himself by another, the father offers the daughter to the future spouse as a virgin. And in this point the father and spouse will agree together with obligations and bonds; for if the opposite were to befound the marriage would not hold. When the bonds also and agreements have been duly made between them and confirmed, the girl is taken for the testing of her virtue to the baths or stoves, where there will be the mothers and relations of herself and of the spouse, and on behalf of either party certain matrons specially deputed for this duty who will first examine the girl's virginity with a pigeon's egg. And if the women who shall be in behalf of the spouse are not satisfied with such a test, since a woman's natural parts can well be contracted by medicinal means, one matron of the aforesaid will cunningly insert a finger wrapped in white and fine linen into the natural parts and will break a little of the virginal vein so that the linen may be a little stained with virginal blood. For that blood is of such a nature and strength that its stain can be removed by no washing from cloth where it is fixed. And if it he removed it is a sign that she has been defiled, nor is that blood of her proper nature. When the test has been made also, if she is found a virgin the marriage is valid; but if not, not. And the father of the girl is punished by the government according to the agreement which he has made. And you ought to know that for the keeping of this virginity maidens always step so gently in the progress of their walk that one foot never goes before the other by more than a finger, because the privy parts of a virgin are very often opened if she take herself along too wantonly. Moreover this is to be understood of those who spring from the province of Catai. For the Tartars do not care about this sort of convention; for their daughters ride with them, and their wives, whence it may be believed that to some extent they suffer harm. The people of the province of Mangi observe the custom with Catai”. MOULE; PELLIOT, vol. 1, 1938, p. 305.

O casamento desponta como uma negociação entre varões, a união entre um homem e uma mulher é secundária frente os protocolos a serem seguidos<sup>867</sup>. A noiva é verificada, pois cria-se a necessidade de não confiar em sua palavra, mesmo que os comportamentos sejam exemplares. Mesmo as matronas ocupam a função de vigilância deste mesmo sistema, e devem ser “astutas” para não serem enganadas pelo próprio sexo.

Pipino insere um *lance* de continuidade do patriarcado em um contexto que as mulheres eram mais vigiadas, mas também tinham maior acesso às letras e se tornavam uma parte mais importante da produção e sustento da família, como vimos anteriormente. Comentando sobre Mandeville em uma situação que se repete em diversos relatos, Dana Oswald verifica que o cerceamento também tinha utilidade de reter as mulheres como um produto a ser usado nas negociações entre homens.

Raramente no controle da troca de seus próprios corpos, as mulheres são subordinadas aos homens que as tratam como moeda de troca, ou seja, aos seus pais, irmãos e maridos. No entanto, quando as mulheres começam a escolher suas próprias direções - como fizeram na Inglaterra medieval tardia - elas ameaçam a estabilidade de todo o sistema. Assim, por causa de suas próprias preocupações com a [super]população e a falta de coesão social, o meio cultural do autor do livro de Mandeville estava preocupado com as práticas de casamento e, especialmente, com as maneiras pelas quais os corpos das mulheres funcionavam como mercadorias no mercado de casamentos<sup>868</sup>.

Neste mesmo sentido, o dominicano se aproveita que os hábitos dos chineses não são descritos com muitos detalhes (em proporção ao tempo que os viajantes ficaram no Extremo Oriente), e insere muitos conteúdos latinos nos silêncios da redação original de

---

<sup>867</sup> “Marriage represented in essence a treaty (*pactum conjugale*) to be negotiated between families. The complex web of kinship between the lineages of the post feudal era depended upon the careful surveillance of marital ties. In particular, it assumed a matrimonial system-possibly from Germanic tradition-involving early betrothal (often at age seven or ten), early marriage (often at puberty), and, above all, the choice of partners to be made by the family or feudal lord. Under normal circumstances, a marriage was concluded by the head of household (*caput mansi*) or the elders (*seniores*) of the lineage, and in their absence, by the relatives (the *amis charnels*) or mother, brother, sister, and uncle; when the potential spouse was an orphan, the marriage was arranged by the lord who exercised the right of wardship. II What matters most under this ‘lay aristocratic model of marriage’ (Duby), is that the consent of parties mattered little, while that of parents and guardians was the sine qua non of a legal union. The question of who could marry whom was based upon a certain respect for canonical impediments and upon a careful husbanding of the paternal fief in accordance with an interlocking series of military, political, and social ties”. BLOCH, R. Howard. **Misogyny of Western Romantic Love**. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 169.

<sup>868</sup> “Rarely in control of the exchange of their own bodies, women are subordinated to the men who exchange them, namely their fathers, brothers, and husbands. However, when women begin to choose their own directions – as they did in late medieval England – they threaten the stability of the entire system. Thus, because of its own concerns with population and social striation, the Mandeville author’s cultural milieu was concerned with practices of marriage, and especially with the ways in which women’s bodies functioned as commodities in the marriage market”. OSWALD, 2010, p. 127.



Polo. Kim Phillips (2014, p. 112-113) acredita que essa inserção se vale das consonâncias das instâncias patriarcais da cultura han e latina, fazendo com que os viajantes considerassem muitos comportamentos observados como “normais”, portanto, indignos de registro.

Concordo com esta avaliação, mas creio que mais importante que isso é a (repetidamente) mencionada parcialidade de Polo em favor dos mongóis. Os chineses eram um povo submetido, um “terceiro” com pouco espaço para os dois “lados” da narrativa que tece, e não mereceriam tratamento especial para além de ser considerada “mais uma” cultura dominada pelo enorme império Yüan – com suas características próprias, mas são justamente estas distinções que criam a multiplicidade que são “montadas” de forma a impressionar. Dar especial destaque a eles seria uma forma de aceitar as demandas de uma sociedade submetida a estrangeiros em seu próprio território, onde o próprio veneziano faria parte do aparato de ocupação, se acreditarmos em suas alegações de ter sido funcionário do khan. Adicionalmente, como comentei acima, os interesses do redator desta versão se aproveitavam do enfoque nos mongóis para inserir seus próprios conteúdos

Sintetizando diversos estudos de sinologia, Phillips nos oferece um panorama que demonstra as dinâmicas de gênero entre os chineses. A partir do século XI, o ideal de masculinidade chinês se tornou voltado para o refinamento, contemplação, arte e urbanidade, o que constrangeu as mulheres a padrões ainda mais “delicados, reticentes e estacionários” (idem, p. 114)<sup>869</sup>. Este padrão pode ser encontrado na descrição de Odorico (ampliada por Mandeville) sobre o “homem comum” que é servido por “virgens que cantam enquanto servem as refeições”, que vimos anteriormente.

---

<sup>869</sup> Bret Hinsch nos informa como a cosmologia han do período Yüan patrocinava a contenção feminina e a distinção clara entre os gêneros (se não entre os sexos). O confucionismo é centrado na manutenção da tradição e reputação familiar gerenciada pelos patriarcas de cada casa. Homens e mulheres tinham posições muito bem definidas numa ordem “celestial”, portanto pouco receptiva a alterações e ambições pessoais, que envolvia grande estabilidade e uma cadeia de quase louvor pelo governo. Igualmente, a arquitetura designava espaços específicos para cada função, especialmente para os diferentes sexos. HINSCH, Bret. **Women in Early Imperial China**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002, p. 10-13.

O taoísmo igualmente pregava papéis de gênero bem definidos, que eram simultaneamente complementares e antagônicos entre si. Neste sistema, o masculino é visto como o *yin*, a energia fria, calculada, contida e pensada; o feminino é *yang*, um fogo imprevisível, que gera vida – mas que destrói se não for controlado. Nestas duas filosofias, os papéis de homens e mulheres são ainda mais definidos que na cultura latina medieval e, ainda que fossem componentes de um encadeamento harmônico, eram elementos que nunca se tocavam (idem). A busca pela ordem e estabilidade também são pontos que atingem as sensibilidades normativas dos latinos, que, como vimos, também encontravam pontos em comum com o budismo.

A reinterpretação e adição de excertos por parte dos copistas indica claramente como funciona o processo de *consumo* definido por Certeau: receber um conteúdo, verificar como reproduzi-lo para seus interesses e inserir elementos criados pelo “consumidor”, ressaltando aquilo que considera proveitoso ou conveniente. Nem sempre este processo é realizado de forma consciente<sup>870</sup>, mas geralmente possui *lances* próprios dos autores para seus meios específicos, como Pipino faz ao praticamente inserir um manual de condutas para garotas por meio de uma descrição sobre chineses.

Kim Phillips destaca (2014, p. 109-118) que as projeções do pensamento latino sobre as chinesas não se resumem ao seu uso moralizante. Se a masculinidade normativa se apresenta no lugar do Outro ao estabelecer estruturas para o papel da mulher e o aspecto contratualista entre os homens, a virilidade autogratificante ultrapassa a perspectiva de lazer por se virem livres de obrigações. Vimos no capítulo anterior como o retrato das práticas sexuais nas culturas visitadas ocupa um lugar de destaque nos relatos. Entretanto, como propõe Dana M. Oswald, a sexualidade não é apenas sobre o que é feito, mas o que é desejado, esperado, preferido e sabido<sup>871</sup>, e os homens que registram estas mulheres frequentemente misturam suas opiniões e expectativas com o observado.

A mesma cópia do *Devisement* que vimos propagar a ideia de poliginia como algo positivo (inclusive e especialmente para as mulheres)<sup>872</sup> insere uma longa descrição de um culto oriental, provavelmente o excerto mais erótico dentre os relatos de viagens. Nele, o escriba narra as maravilhas sensuais das garotas que adoram um casal de ídolos que residem com monges em templo, que vez por outra acabam brigando. Ele nos conta como estas belas donzelas cantam e dançam enquanto servem comidas para as estátuas, fazendo grande festa para que as divindades deixem o rancor de lado, se reconciliem e desfrutem do prazer entre eles. Cantando, dançando e tocando instrumentos mantendo apenas suas vaginas cobertas, elas oferecem os pratos ao deus, enquanto instam-no a ir

---

<sup>870</sup> Derivações de materiais literários baseados em relatos pessoais são muito comuns nesse sentido. O discurso proferido por Urbano II chamando os latinos às Cruzadas é um bom exemplo de eventos testemunhados por partes terceiras, que narram para escribas que registram os fatos baseados nas memórias (e deturpação delas) e nas perguntas instadas pelo escritor, o que invariavelmente modifica a percepção dos eventos. Adicionalmente, viajantes como João de Pian Carpine e Odorico de Pordenone contavam suas histórias nos locais que visitavam antes de seus registros “oficiais”, o que gerava “linhagens” de versões diferentes de um mesmo relato. Um dos trabalhos mais árduos (mas que considero um dos mais recompensadores) de um medievalista é traçar até que ponto estas tradições documentais paralelas correspondem a versões anteriores da “oficial” de fato ou são apropriações posteriores e se revelam detalhes que a narrativa principal omite.

<sup>871</sup> OSWALD, 2010, p. 9.

<sup>872</sup> Recensão VB, Veneza, Civico Museo Correr, ms. Donà dalle Rose 224. Veja p. 378.

visitar sua companheira, levantando “a perna até o pescoço e girando ao redor dele para provocá-lo”. O excerto diz que “suas carnes são tão firmes que é impossível beliscá-las”<sup>873</sup>. Usando uma linguagem surpreendente para um manuscrito pertencente à chancelaria de um bispado, esta versão do *Devisement* conta que:

enquanto estas donzelas forem de fato donzelas, elas permanecerão com as carnes tão firmes que é impossível para qualquer um as beliscar. E por uma moeda de pouco valor elas permitem que qualquer um as agarrem e tentem beliscá-las por tanto tempo quiserem. Quando elas se casam, elas permanecem com as carnes firmes, mas nem tanto. Para ilustrar a firmeza de suas carnes, os seus seios não ficam apontando para baixo, mas se mantêm firmes, tesos e proeminentes. E há diversas garotas como estas pelo reino, e elas farão as coisas que lhes disse<sup>874</sup>.

---

<sup>873</sup> “E mais uma vez vos digo que eles têm muitos ídolos [em forma de] homens e mulheres em seus mosteiros, e muitas garotas são oferecidas para servi-los desta maneira: Quando sua mãe e seu pai as oferecem aos ídolos, ou seja, as filhas que mais prezam, elas ainda moram nas casas de seus pais. Quando eles as oferecem, os monges deste mosteiro idólatra pedem para as jovens irem até o ídolo para se divertir com ele. Elas seguem para lá imediatamente, e quando chegam começam a cantar, dançar e tocar músicas, fazendo um grande festival. E há um grande número dessas meninas, e elas fazem um belo conjunto. Essas garotas trazem comida repetidamente para estes ídolos, que recebem muitas oferendas durante a semana e o mês. Digo-lhes que quando elas levam a comida, elas afirmam que o ídolo a come toda. Digo-lhe que muitas dessas donzelas de quem eu lhe disse prepararam travessas de carnes e outros bons pratos, e partem para o templo dos ídolos para estender em frente deles uma toalha branca, onde postam a comida em um grande espaço. E durante todo tempo, as donzelas cantam, dançam e tocam músicas, fazendo o que há de mais divertido no mundo. E quando fazem isso, sempre tocando músicas, dançando e cantando como disse, fazem parecer que um grande barão daria um banquete no lugar, que, quando está pronto, dizem que o espírito que reside no ídolo comeu toda a substância da comida, e elas e os monges do lugar comem todo aquele banquete juntos, com grande prazer e grande festa. Então cada um retorna para sua casa. Essas terras estão cheias desses monges e sacerdotes. E essas garotas fazem isso junto com os sacerdotes até que tomem maridos para si.

“Mas por que elas fazem este entretenimento para os ídolos? Porque os sacerdotes destes templos dizem que o seu deus está brigado com sua deusa, assim eles não ficam juntos, sequer falam um com outro. Já que estão irados e magoados, a não ser que eles se reconciliem e façam as pazes, todos os negócios e atividades feitas serão malfadadas ou agourentas, porque eles param de dar as bênçãos e fortuna. E assim as donzelas acima mencionadas andam para o dito caminho para o mosteiro, e elas seguem todas nuas, exceto por uma cobertura nas partes naturais, e assim ficam cantando diante do deus e da deusa. Pois o deus fica sozinho em um altar debaixo de um dossel e a deusa fica em outro altar sozinha debaixo de outro dossel, e essas pessoas dizem que o deus muitas vezes toma o prazer com ela quando estão unidos, de forma que quando estão brigados eles não se unem. E então essas donzelas vão para lá para acalmá-los, e enquanto estão lá [elas começam] a cantar, dançar, saltar, rolar e fazer diferentes entretenimentos para convencer o deus e a deusa que será uma alegria caso se reconciliem, e assim elas montam tamanho entretenimento. [Elas dizem] Ó, Mestre! por que você está irritado com a deusa e não se importa com ela? Ela não é bonita, ela não é agradável? Queremos que você fique realmente contente, para se reconciliar junto dela [deusa] e que tenha prazer com ela, o que é muito bom. E depois de dizer isso, elas levantam sua perna acima do pescoço e giram ao redor, para o prazer do deus e da deusa. E quando acreditam que os consolam o suficiente, elas vão para casa. E, de manhã, o sacerdote dos ídolos anunciará com grande alegria que ele viu o deus e a deusa juntos, e que a paz foi feita entre eles, e desta forma todos se regozijam e dão graças”. Tradução de MOULE; PELLISOT, vol. 1, 1938, p. 394-395. Versão em inglês em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/392> em 23/02/2019.

<sup>874</sup> “These maidens indeed while they are maidens are so firm in flesh that none can by any means take hold of them or pinch them in any part. And for a small coin they will allow a man to pinch them as much as he can. When they are married they are also firm of flesh, but not so much. On account of the firmness their breasts do not hang down but stand up raised and prominent. And girls like this, there are plenty of them throughout this kingdom who do all the things which I have told you”. Idem, p. 395.

Esta passagem ilustra um aspecto da visão masculina sobre as Outras. Até agora, vimos de esposas e noivas, das obrigações deslocadas e exemplos a partir de elucubrações; ou seja, da relação do feminino com o institucional, e como as instituições podem tomar proveito do que foi visto, ou como os maridos podem tomar proveito das instâncias institucionais do Outro. Mas esta é a primeira vez que aparecem representações de mulheres *solteiras* expressas através da idealização masculina autograticante da latinidade: jovens, “firmes de carne”, desnudas, virgens, que dançam, cantam e se permitem ser apalpadas.

A cena representa jovens aptas à sexualidade sem a interposição da figura masculina, pois a poliginia era uma representação da masculinidade maximizada, que sustentava diversas esposas, as mulheres que se entregavam para os estrangeiros nas estradas do Tibet o faziam para casar bem, as esposas dos “cornos ideais” faziam sexo com estranhos pela hospitalidade mediada pelo marido, e as serventes do rico “homem comum” praticamente pertenciam a ele. Claro, pode-se argumentar que é um sacerdote homem que as conduz ao templo, e que os pais selecionam suas melhores filhas para o rito-festa, mas a montagem da cena é centrada na ação das donzelas sobre si mesmas e o cenário (que envolve seus ídolos), e não da ingerência de homens (ou matronas) sobre corpos de mulheres (como “ordenou que sua esposa deitasse com o hóspede”, ou “as matronas levam as jovens para que tenham prazer com os viajantes”).

Os estudos sobre a história das mulheres e de gênero em contexto latino demonstram que a dinâmica social das mulheres era muito mais complexa que a simples divisão entre virgens, viúvas e freiras, e que elas conseguiam se expressar de forma independente manobrando por entre as ingerências masculinas por meio de suas *táticas*<sup>875</sup>. Mas na interpretação das *estratégias* de contenção feminina e dos desejos autograticantes masculinos, uma jovem “livre” se torna alvo de censura e/ou da predação sexual de homens. Neste sentido, a interpretação dos homens à percepção das Outras é modificada tanto pelas reações femininas com as quais conviviam na Europa, o que adensa a percepção da liberdade feminina a partir de categorias mais rígidas.

Comentando sobre a sexualidade na latinidade Dana Oswald subscreve à leitura de Ruth Karras que a falta de contenção da libido feminina teria a capacidade de

---

<sup>875</sup> Para um panorama geral, veja a coleção editada por KARRAS, BENNETT, 2013.

emasculando ou até mesmo feminizar os homens, podendo inclusive usurpar o controle da sociedade se valendo das manipulações por meio do sexo<sup>876</sup>. Apesar de concordar que esse era um prognóstico assustador para as categorias normativas vigentes, a expressão de desejos censuráveis através do Outro é plenamente possível, como Michael de Certeau (1982, p. 226-230) verifica ao analisar a viagem de Jean de Léry ao atual território brasileiro em 1578.

Certeau aponta o processo de “estetização do selvagem”, onde elementos agradáveis ao observador (ou à recepção, em nosso caso) se sobrepõem aos sentidos próprios da cultura observada, esvaziando-a de unicidade e patrocinando a confirmação daquilo que é admirável ou agradável à cultura do narrador. Assim como Léry fica extasiado observando furtivamente o ritual tupi, os leitores e ouvintes do *Devisement* se sentem entrando em um mundo diferente, onde as barreiras impostas ao seu meio não existem. As garotas orientais certamente representam “a operação, que não deixa à diferença senão uma exterioridade, tem como efeito transformá-la num teatro de festa (...) na junção de um interdito e de um prazer” (idem, p. 228, grifo do autor).

A cena se torna digna de admiração por atizar a libido masculina sem colocar a ordem social de seu entorno em risco. Ela é prazerosa por seu caráter erótico, que não é impedido, mas *amplificado* pelas prescrições que impediriam estes desejos de se concretizar na latinidade. Pouco importa a esta pulsão quais os valores internos do referido culto – até a explicação fornecida é revestida de sexualidade. Desta forma, as mulheres Outras se tornam esvaziadas de seus sentidos e funções próprias.

Nestes casos, e o fato de não estarem “afixadas” a um varão faz com que se tornem ainda mais “livres” para as fantasias do observador, pois não é necessário sequer competir ou derrotar outros homens para acessá-las. Nos próximos séculos, o prospecto do lucro pela submissão forçada das pessoas destas terras ganha este estímulo, que quase sempre

---

<sup>876</sup> “The authors and artists warn women to stay in their place, a place that, according to Karras, is characterized by passivity: ‘one thing we can say with some certainty ... is that medieval people would have understood marital sex as something the husband did to the wife’. The woman does not act, but instead is the passive recipient of the sexual actions of the man. If a woman were to be the actor and the man, the recipient, this would be a reversal of gender roles, and would effectively gender the man feminine. As Karras argues, ‘women’s sexuality threatened medieval men in many ways: they might be temptresses and lure men into fornication or worse sins, they might behave in masculine ways with each other and so usurp male gender privilege, or they might use sexuality in other ways to control men’”. OSWALD, 2010, p. 63.

é silenciado nas fontes<sup>877</sup>. Numa sociedade em que as mulheres já eram consideradas butim de guerra, e que esperava que os Inimigos fizessem o mesmo com as latinas de territórios conquistados<sup>878</sup>, a exploração das mulheres do derrotados faz parte dos horizontes de expectativas. Desta forma, aumenta-se a autonomia simbólica da percepção do Outro através do desejo de posse (dos corpos) e excludente de ilicitude (pela distância).

Isso não significa que toda relação de alteridade entre latinos, africanos e orientais seja perpassada por estes elementos, como vimos em diversos outros exemplos. Entretanto, este e outros casos explorados no capítulo anterior demonstram que a mediação de duas alteridades (povo distante e mulheres) dão chance que categorias predeterminadas atuem de forma a substituir a recepção do Outro por aquilo que se nega (para a autodefinição) ou se deseja, apesar de proibido (por desfrutar sem sofrer as consequências).

---

<sup>877</sup> *Le Canarien*, uma crônica da conquista das Ilhas Canárias por Jean de Bethencourt em 1402 coloca como exigência dos mercenários tornados colonos nas ilhas que pudessem “tomar como esposas” as mulheres do lugar, o que foi concedido “para propagar a fê cristã”. Pierre Bontier; Jean Le Verrier; HENRI, Richard (trad. ed.). **Le Canarien**. London: Hakuyt Society, 1872.

<sup>878</sup> Para demonstrar o perigo que os “tártaros” representam para a latinidade, João de Pian Carpine monta um cenário cataclísmico, onde a tomada de mulheres cristãs é parte importante de um discurso sensacionalista, que garante a destruição do mundo conhecido caso todos os príncipes latinos não se reunirem para resistir às suas forças, pois é impossível fugir deles: “Tudo isso é certo e verdadeiro, a não ser que, por sua graça, o Senhor lhes mande algum empecilho, como fez quando atacaram a Hungria e a Polônia. Eles deviam prosseguir lutando por trinta anos, mas o imperador deles foi envenenado, e por isso interromperam a guerra. Mas agora, depois de eleito o novo imperador, começam de novo a preparar-se para a luta. (...) Se uma província não quiser socorrer a outra, a terra contra a qual lutam será destruída, e, com os homens que aprisionam, lutarão contra outra terra, e serão os primeiros na ordem de batalha. Se lutarem mal, serão mortos por eles; se lutarem bem, são retidos com promessas e adulações, e, além disso, para que não fujam deles, prometem fazer deles grandes senhores. Depois disso, quando estão seguros de que não se retiram, tomam-nos infelicíssimos escravos; e a mesma coisa fazem com as mulheres que querem reter como serviçais e como concubinas. E, assim, com os homens das províncias vencidas destroem outra terra. Somos de opinião que nenhuma província poderá resistir-lhes por si mesma, a não ser que Deus queira lutar por elas, pois, como dissemos acima, de todos os territórios que dominam convocam homens para a guerra. Em decorrência disso, se os cristãos querem salvar a si mesmos, a sua terra e a cristandade, é necessário que se unam reis, príncipes, barões, administradores de terras e, de comum acordo, enviem homens para lutar contra eles, antes que eles comecem a espalhar-se pela terra; porque depois que começarem a espalhar-se pela terra, ninguém pode socorrer o outro a tempo, pois, em bandos e de toda parte, eles buscam e matam os homens. Se estes se refugiarem em lugar fortificado, colocam três ou quatro mil homens, ou mais, em tomo da fortaleza ou da cidade para que a cerquem, enquanto se espalham pela terra, matando os homens”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 714-721. Original disponível em <https://archive.org/details/recueildevoyages04soci/page/714> em 23/03/2019.

No período colonial, este discurso continua sendo usado: “Western representations of native men as dangerously hypersexual beasts who pose an immanent threat to the safety, security, and virtue of white women have been used as mechanisms to help mobilize and justify the use of force against both native populations in the Third World as well as immigrant populations in the West”. STANOVSKY, 2007, p. 495. Estas instâncias são chamadas por Spivak de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 97. Spivak está se referendo à proibição das forças de ocupação inglesas na Índia ao *sati*, uma prática funerária que é trabalhada adiante.

### 4.2.3 – Mulheres, violência e as virago

A sexualidade não é a única forma de expressar reações à liberdade feminina. Como comentei anteriormente, as estruturas do patriarcado montavam suas *estratégias* para se autoperpetuar, e reações a elas (mesmo que imaginárias) eram vistas como uma agressão contra a sociedade como um todo. Portanto, não raramente a não-conformidade feminina era confundida com mulheres violentas<sup>879</sup>.

O medo do Outro também frequentemente se confunde com o medo das *mulheres* do Outro; as mulheres guerreiras estão presentes em muitas instâncias em que as relações de alteridade são perpassadas por confrontos. Carole Hildebrand cita diversas crônicas sírias das Cruzadas que mencionam combatentes valorosos “francos” (latinos), que revelavam ser mulheres ao retirarem o elmo ou a armadura<sup>880</sup>. Os muçulmanos também registravam (com estranheza) que muitas nobres *al-Faranj* viajassem sem companhia masculina<sup>881</sup>.

Mas, para além dos medos e reações dos homens, situações ocorridas na própria latinidade levantavam uma série de questões sobre a associação entre mulheres e poder, como em que situações elas podem herdar um título masculino, que tipo de performance deviam desempenhar para garantir respeitabilidade, o que fazer quando suas deliberações entrarem em conflito com a vontade de um homem de status menor, etc. Como vimos no segundo capítulo, ao buscar respostas para novas perguntas os latinos tendiam a recorrer às suas topologias como forma de orientar o imaginário a articular o que viam com a lógica de sua cultura.

---

<sup>879</sup> FASSIN, Éric. “Représenter la violence des femmes: performance et fantasme”. CARDI, Coline; PRUVOST, Genevive (org.). **Penser la violence des femmes**. Paris: La Découverte, 2012, pp. 343-349, p. 344-345.

<sup>880</sup> Por exemplo, em ‘Imad al-Din: “Amongst the Franks are women knights (*fawaris*). They have coats of mail and helmets. They are in men's garb and they are prominent in the thick of the fray. They act in the manner of those endowed with intellect [i.e. men] although they are ladies (...) On the day of the battle some of them come forth in the same way as the (male) knights. In spite their softness there is hardness (*qaswa*) in them. They have no clothing (*kiswa*) other than coats of mail. They have not been recognized as women] until they are stripped and laid bare. A number of them have been enslaved and sold.” HILLENBRAND, Carole. **The Crusades: Islamic Perspectives**. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1999, p. 348-349.

<sup>881</sup> Idem, p. 349-350.

Neste sentido, grande parte das associações do binômio “mulheres e poder” na latinidade passa pelas representações das amazonas. Uma vez que eram pontos focais da cultura latina, o recurso aos *topoi* constituíam um meio importante por onde se inseriam *lances* que sedimentassem determinada ideia como válida. Um caso investigado por Barbara Weissberger demonstra utilização da topologia amazônica e alexandrina pelos partidários de Isabel de Castela para promover a rainha<sup>882</sup>. Mas seu uso não se limitava às instâncias políticas, encontramos amazonas como forma de causar maravilhamento, pregar a castidade e mesmo como arautos do Apocalipse:

Embora as amazonas sejam contadas entre as “raças monstruosas” localizadas nas margens do mundo conhecido, John Block Friedman observou que essas mulheres lendárias, juntamente com alguns outros casos excepcionais, como os *Bragmani* e os *Gymnosophisti*, pertencem à categoria de “mulheres” monstro nobre. As amazonas sobreviveram por muito tempo após sua gênese nos textos clássicos de Homero, Heródoto, Virgílio, Suetônio e outros, e desempenham papéis importantes em obras medievais, incluindo os romances de Alexandre, crônicas, enciclopédias e ciclos épicos, e são retratadas em vários mappæmundi e em manuscritos iluminados. Autores e iluminadores medievais colocam as Amazonas no Nordeste (seguindo sua designação como habitantes de Cítia por autores clássicos), Anatólia e Norte da África, mas também mais a leste nas fronteiras do reino de Gog e Magog. Seu “status especial” é marcado em parte por seu retrato em iluminações de manuscritos portando armaduras e armas de estilo ocidental – o tacape primitivo é a arma mais comum permitida a um membro de um dos povos monstruosos como os *Blemmyæ* – e falta de deformidade física. Muitos trabalhos repetem a ideia de que elas retiram e cauterizam um seio para facilitar o disparo de arcos, mas esta alteração corporal era resultado de uma prática social, e não de um defeito físico congênito. Uma obra sobre povos monstruosos escrito por um “Escriba de Enghien”, de c. 1290, sustenta as Amazonas como exemplos para a virtude feminina. Jacques de Vitry, em sua *Historia Orientalis* (de primeiro quartel do século XIII), concordou que as Amazonas eram notavelmente castas, o que fazia com que reservassem suas forças para a batalha. As amazonas como pilares da virtude parecem ter dominado, embora Vincent DiMarco tenha descoberto uma vertente menos favorável à sua mitologia, na qual a Rainha

---

<sup>882</sup> “The messianic image of Isabel as virginal warrior queen is also found in *La Poncella de Francia*, the sole retelling of the story of Joan of Arc in the Spanish Middle Ages. Dedicated to Isabel, it was most likely written sometime between 1474 and 1491. From the very first chapter the work emphasizes the providential nature of Joan’s coming to save France from the English: “Here begins the destruction of France for whose remedy the Maid who can be said to be almost heaven-sent” [*Comiença la destruiçión de Francia a cuyo remedio fue casi la Poncella del cielo venida*]. Responsibility for the “destruction” that Joan reverses is assigned to the seductive beauty of the Duchess of Burgundy, as disastrous for France as “Helen for Troy and La Cava for Spain” [*Elena para Troya y la Cava para España*]. The author draws a parallel between the state of France and of Castile, between Joan’s heavenly mission and Isabel’s: And so that Your Highness does not find such ills [as Spain’s] too serious to remedy, I could find no queen from the past who is your equal, [so] I present you with the example of that poor shepherdess known as the Maid of France [who] . . . when she came to the aid of France found it so lost and weakened that it did not seem within men’s power to save it”. Amazon-like, Joan refuses the many offers of marriage she receives and is uninterested in hearing tales of love: “in her palace they did not talk of love, but of deeds [of men] of the past and present.” Not surprisingly, given the role of Alexander in the marital and monarchical symbolism created by Isabel and Fernando, the Greek hero heads the list of the famous warriors whose most daring exploits Joan asks the royal chroniclers to recount for her amusement and inspiration”. WEISSBERGER, 2004, p. 120-12.1



das Amazonas vem em auxílio das tribos de Gog e Magog para provocar a vinda do Anticristo<sup>883</sup>.

As amazonas representavam assim um elemento positivo na maior parte dos casos – ainda que contrárias ao ordenamento social da latinidade. Eram mulheres violentas, que se autogovernavam, residiam às margens do mundo conhecido, e que deformavam seu corpo para a guerra. Mas mantinham a forma humana, eram castas, justas, fortes e bravas em combate. Para Brunetto Latini, Tomás de Cantimpré, e Vicente de Beauvais, elas eram monstros<sup>884</sup>, ainda que os três tenham dificuldade em justificar por que<sup>885</sup>. Igual ambiguidade pode ser encontrada em Mandeville, quando nos conta sobre a ilha desta sociedade da seguinte forma.

Ao lado da terra da Caldéia está a terra da Amazônia, também chamada de terra de *Feminye*. E nesse reino todos são as mulheres, não há homem nenhum; não porque, como dizem alguns, que os homens não possam viver lá, mas porque as mulheres não tolerariam que homem algum fosse seu soberano. Por algum tempo, aquele país teve um rei e homens casados, como em outros países. Mas se abateu sobre eles uma guerra contra a Cítia, e seu rei, chamado Colofeu, foi morto em batalha, junto com todo bom sangue [linhagem] nobre do reino. E quando a rainha e todas as outras damas nobres viram que todas haviam se tornado viúvas, e que todo o sangue [linhagem] real estava perdido,

---

<sup>883</sup> “Although Amazons are counted amongst the 'monstrous races' located at the edges of the known world, John Block Friedman has noted that these legendary women, along with a few other exceptional cases such as the Bragmani and Gymnosophisti, belong to the category of the 'noble monster'. Amazons long survived their genesis in classical texts by Homer, Herodotus, Virgil, and Suetonius and others, and play feature roles in medieval works including the Romance of Alexander, chronicles, encyclopaedias, and epic cycles, and are pictured on a number of *mappaemundi* and in illuminated manuscripts. Medieval authors and illuminators variously place Amazons in the North-East (following their designation as inhabitants of Scythia by classical authors), Anatolia, and North Africa, but also further east on the boundaries of the kingdom of Gog and Magog. Their 'special status' is marked partly by their portrayal in manuscript illuminations bearing Western-style armour and weapons—the primitive club is the more usual weapon allowed to a member of one of the monstrous peoples such as the Blemmyae—and by their lack of physical deformity. Many works repeat the idea that they seared off one breast in order to facilitate the shooting of bows but this was a result of social practice rather than an inborn physical defect. A work on monstrous peoples by one 'Clerk of Enghien, c. 1290, holds up the Amazons as exemplars of feminine virtue Jacques de Vitry, in his *Historia Orientalis* (first quarter of the thirteenth century), concurred that the Amazons were notably chaste, reserving their energies for battle. The emphasis on Amazons as pillars of virtue seems to have dominated, although Vincent DiMarco has uncovered a less positive strand to their mythology in which the Queen of the Amazons comes to the aid of the tribes of Gog and Magog to bring about the coming of the Antichrist”. PHILLIPS, K., 2011, p. 195.

<sup>884</sup> Como comentei na introdução, procuro me evadir da interpretação das figuras monstruosas nesta tese, para focar na recepção do outro, mediada ou não pelas topologias. Ainda que se possa argumentar que estas criaturas sejam *topoi*, acredito que eles fazem parte de alguns, ainda que não o sejam. Por exemplo, as topologias alexandrinas são povoadas por diversos monstros, mas estes não são os temas principais explorados nas representações de Alexandre Magno. Eles estão ali como forma de engrandecer os feitos do macedônio, e não roubam seu protagonismo, nem oferecem uma narrativa que se relaciona à vida dos latinos por si – ainda que possam fazer parte de uma história, onde geralmente participam como personagens secundários ou antagonistas.

<sup>885</sup> KOSTO, Adam. “Amazons”. In: FRIEDMAN John Block; FIGG Kristen Mossier (eds.). **Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia**. New York: Routledge, 2000, p. 17-18.

elas as armaram e, como criaturas fora de si [creatures out of wytt], mataram todos os homens que restaram no país; porque queriam que todas as mulheres fossem viúvas como a rainha se tornou. E, a partir daquele momento, nunca mais permitiriam que homem algum morasse entre elas por mais de sete dias e sete noites; nem que nenhum menino pudesse habitar entre elas mais que o tempo necessário para aprender a se alimentar sozinho; depois disso, o enviam para seu pai<sup>886</sup>.

Além desta passagem, Mandeville as menciona posteriormente, quando diz que as amazonas são as responsáveis por não permitir que os judeus e o povo de Gog e Magog saiam de sua prisão entre as montanhas e o Mar Cáspio (como vimos na p. 135). Sua capacidade bélica, vigilância, organização e praticidade são elogiáveis. Entretanto, muitas palavras e situações são menos elogiosas: quando viram que todos de “bom sangue” (*gode blood*) de sua sociedade pereceram em combate, se armam e perdem o controle, supostamente movidas pelo desespero e tristeza. Quando não mandam os filhos homens para seus pais, matam-nos; e os que sobrevivem são mandados sozinhos para fora do território assim que conseguem se alimentar sozinho, quebrando a ideia equivalência entre maternidade e mulheres laicas.

A perda dos varões da nobreza e o descontrole de suas esposas reforça os preceitos da necessidade de supervisão masculina sobre as mulheres. Esta narrativa reforça a *imagem* da nobreza com a capacidade guerreira, pois dá a entender que “até” mulheres armadas descontroladas conseguem sobrepujar camponeses. A linhagem “do sangue” também é valorizada quando justificam a matança de homens “para que todas as mulheres fossem viúvas como a rainha”.

Uma vez que a sexualidade feminina surge nos relatos como objeto de desejo ou de censura, Mandeville antecipa a curiosidade de seus leitores e expõe como se dão as práticas sexuais um reino totalmente feminino.

---

<sup>886</sup> “Cotton, fol. 64v: “Besyde the lond of Caldee is the lond of AMAZOYNE þat is the lond of FEMYNYE & in þat reme is all wommen & noman, Noght as summe [fol. 65r] men seyn þat men mowe not lyue þere, but for because þat the wommen wil not suffre no men amonges hem to ben here souereynes. For sum tyme þer was a kyng in þat contrey & men maryed as in oþer contreyes & so befell þat the kyng had werre with hem of SICHIE, the whiche kyng highte COLEPEUS, þat was slayn in bataylle & all the gode blood of his reme. And whan the queen & all the othere noble ladyes sawen þat þei weren all wydewes & þat all the riall blood was lost þei armed hem & as creatures out of wytt þei slowen all the men of the contrey þat weren laft for þei wolden þat all the wommen weren wydewes as the queen & þei weren. And fro þat tyme hiderwardes þei neuere wolden suffren man to dwell amonges hem lenger þan .vij. dayes & .vij. nyghtes, Ne þat no child þat were male scholde duell amonges hem lenger þan he were noryscht & þanne sente to his fader”. No apêndice anexo diversas imagens das cópias de Mandeville que retratam as amazonas.

Quando querem ter a companhia de homens, elas atraem aqueles que estão passando [marchynge] próximo de suas terras. Assim elas tomam amantes e fazem uso deles; e eles residem com elas por oito ou dez dias, e depois voltam para casa. E se engendrarem um filho valete [knave], elas o mantêm por certo tempo, depois mandam-no para o pai quando o menino conseguir andar sozinho e se alimentar por si; senão elas o matam. E se for uma menina, elas queimam uma de suas tetas [pappe] com ferro quente. Se for uma mulher de alta linhagem, elas queimam a teta da esquerda, para que possam usar melhor o escudo; caso seja uma pedestre [baixa linhagem/infantaria], elas tiram a teta direita, para que atirem com arco mais facilmente, pois todas são boas arqueiras<sup>887</sup>.

Vista desta forma, a sexualidade feminina surge quase que como mero artifício para a reprodução. O corpo das mulheres continua sendo sexualizado; elas “atraem” os passantes para suas terras para residir temporariamente com elas, uma “armadilha” que deve ter despertado muitos desejos dos leitores homens. Sua atitude para com o produto destas uniões sexuais garante a continuidade da ilha como domínio exclusivo das mulheres: as garotas têm um seio arrancado e são treinadas como as demais, os garotos são mandados para seus pais, ou simplesmente mortos. Nas duas instâncias, pode-se argumentar que há a perda de feminilidade por parte das amazonas por não zelarem pela integridade física de seus filhos, ou seja, não agirem conforme sua função materna. Entretanto, não já um juízo explicitado quanto a isso na redação.

Uma vez que não existem maridos entre elas, quem as protege? Não tendo uma “face pública” do *husband* masculino, as amazonas tornam seu sustento e proteção sinônimos, em um estado de armas permanente que também é a base da escolha de sua rainha.

Naquela terra, a rainha governa todos do território, e todos a obedecem. Elas sempre elegem sua rainha com uma disputa para avaliar qual delas é a mais valorosa em armas; pois elas são boas soldados, e corajosas [orped], e sábias, nobres e valorosas. E elas muitas vezes partem sob soldo [como mercenárias] para ajudar outros reis em suas guerras, sendo pagas com ouro e prata, como outros soldados fazem; e assim elas se mantêm vigorosas. Esta terra da Amazônia é uma ilha, toda cercada pelo mar, salvo em dois lugares, onde estão

---

<sup>887</sup> “Cotton, fol. 65r: “And whan þei wil haue ony companye of man þan þei drawn hem towardes the londes marchynge next to hem. And þan þei haue here loues þat vsen hem & þei duellen with hem an .viij. dayes or .x. & þanne gon hom aȝen. And ȝif þei haue ony knaue child þei kepen it a certeyn tyme & þan senden it to the fadir whan he can gon allone & eten be him self or eþ þei sleen it; And ȝif it be a femele þei don away þat on pappe with an hote hiren. And ȝif it be a womman of gret lynage þei don away the left pappe þat þei may the better beren a scheeld, And ȝif it be a womman on fote þei don away the riȝt pappe for to scheten with bowe turkeys, For they schote wel with bowes”.

duas entradas. E, além destas águas, vivem os homens que tomam como amantes para seus amores, com os quais elas se consolam quando querem<sup>888</sup>.

Por mais diferente que pareça, a sociedade das amazonas não afronta tão prontamente o domínio masculino. Assim como as mulheres “livres” são “permissíveis” e até desejáveis no *imaginário* da latinidade por apelarem aos desejos dos homens sem colocar a ordem patriarcal em questão, as amazonas possuem seus aspectos considerados positivos destacados por importantes elaboradores de *estratégias* de comportamento por estarem distantes – e ainda mais que as garotas do templo, pois sua distância é espacial e cronológica. Mesmo que manifestem traços masculinos, seu método de governo é uma reinvenção da sociedade latina: elas mantêm as distinções entre nobres e plebeus, sob liderança de uma monarca que se provou em combate.

Como Kim Phillips conclui (2011, p. 198), as amazonas são mulheres radicalmente diferentes das latinas (e do que é esperado delas), mas são Outras “seguras” por três motivos: um número de traços femininos convencionalmente desejáveis; vivem em um local muito distante e estão ligadas ao antigo passado pagão. Ainda que sua ligação com o paganismo pudesse ser um problema, nenhuma menção sobre sua religiosidade foi feita por Mandeville.

Mas este silêncio não é apenas do “cavaleiro-médico” narrador. Em outras formas literárias, Boccaccio e Christine de Pisan também nada revelam a este respeito em suas obras. Mas, enquanto o escritor italiano evoca as amazonas apenas para fazer uma referência sensual em *Teseida*<sup>889</sup> a referência de Pisan em seu *A Cidade das Mulheres* é menos conciliadora<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> Cotton, fol. 65r: “In þat lond þei haue a queen þat gouerneth all þat lond & all þei ben obeyssant to hire And [fol. 65v] always þei maken here queen by electioun þat is most worthy in armes. For þei ben right gode werryoures & orped & wyse, noble & worthi. And þei gon often tyme in sowl to help of oþer kynges in here werres for gold & syluer as oþere sowdyoures don. And þei meyntenen hemself right vygouresly. This lond of Amazoyne is an Ile all envirouned with the see saf in .ij. places where ben .ij. entrees, And bezonde þat water duellen the men þat ben here paramoures & hire loues, where þei gon to solacen hem whan þei wole”.

<sup>889</sup> “Emilia is meant rather to be contemplated than enjoyed. And not contemplated, as the ladies of the *dolce stil nuovo* were, with resultant idealistic inspiration in the heart of the beholder, for the desire the Amazon princess arouses is not sublimated into any mystical impulse; it remains simply sensual”. Giovanni Boccaccio; BERGIN, Thomas Goddard (trad. ed.). **Boccaccio**. New York: Viking Press, 1981, p. 125.

<sup>890</sup> “Long ago the Amazon kingdom was begun through the arrangement and enterprise of several ladies of great courage who despised servitude, just as history books have testified. For a long time afterward they maintained it under the rule of several queens, very noble ladies whom they elected themselves, who governed them well and maintained their dominion with great strength. Yet, although they were strong and

Mais conectado às suas raízes gregas, outra *imagem* medieval latina de uma amazona contrariava o esperado às mulheres latinas de forma acentuada. Em uma adaptação francesa do séc. XII da *Eneida* intitulada *Roman d'Eneias*, a rainha amazona Camila (*Camille* no *Roman*) é especialmente arredia às atribuições femininas.

Molt ert sage, proz et cortoise  
et molt demenot grant richoise  
a mervoille tenoit bien terre;  
el fu toz tens norrie na guerre  
et molt ama chevalerie  
et maintint la tote sa vie.  
One d'ovre a feme ne ot cure,  
Ne de filer ne de costure;  
i mialz prisoit armes a porter,  
a tornoier et a joster,  
ferir d'espee et de lance:  
ne fu feme de sa vaillance.

Muito é sábia, inteligente e cortesa  
e muito bela, de grande riqueza  
maravilhosa é sua terra  
mas foi criada em meio à guerra  
e por isso muito ama a cavalaria  
e seus princípios na vida manteria.  
Ocupações das mulheres ela não podia tolerar,  
nem a bordados, ou mesmo fiar;  
preferindo armas portar,  
e de torneios e justas participar,  
de golpear com a espada e a lança:  
nenhuma mulher tem sua pujança<sup>891</sup>.

Mais adiante, Camila desafia o toscano Tarcon, que ri de uma mulher em frente de combate:

“Noz chevaliers vos voi abatre.  
Feme ne se doit pas combatre,  
se par nuit non tot an gisant;  
la puet fere home recreant;  
mais já prodom o les escuz  
par feme ne sera vencuz.  
[N]e mostrez vostre proëce.  
Ce ne est pas vostre mestier,  
mes filer, coldre, et taillier;  
en bele chanbre soz cortine  
fet bon esbatre o tel meschine.

Nossos cavaleiros eu vi você abater.  
Mas uma mulher não deve combater,  
exceto na noite, quando fica deitada,  
derrota o homem, mas isso o agrada;  
um homem bravo, de escudo munido  
por uma mulher nunca será vencido.  
Não venhas tentar alguma proeza.  
Isto não faz parte de tua natureza,  
fiar, coser e bordar: essa é tua destreza;  
Venha, ó bela, para atrás das cortinas  
nosso combate será melhor que imaginas.

E Camila responde da seguinte forma.

“Ne ving pas ça por moi montrer  
ne por putage demener,  
mais por fere chevalrie.

Não vim aqui para atenção exigir  
nem com tua baixeza me diminuir,  
é pela cavalaria que me defino.

---

powerful and had conquered a large part of the entire Orient in the course of their rule and terrified all the neighboring lands (even the Greeks, who were then the flower of all countries in the world, feared them), nevertheless, after a time, the power of this kingdom declined, so that as with all earthly kingdoms, nothing but its name has survived to the present”. Christine de Pisan; RICHARDS, Earl Jeffrey (trad.). **The Book of the City of Ladies**. New York: Persea, 1982, p. 11-12.

<sup>891</sup> Tradução livre de SALVERDA DE GRAVE, J. J. (ed.). **Eneas: Roman du XII Siècle**, vol. 1. Paris: Librairie Honoré Champion, 1964, p. 121. Disponível no endereço <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k807j/f161.item.zoom> em 23/03/2019 (link pra a passagem referida). Peço desculpas pela quebra da métrica e rimas pobres.

De voz deniers ne voil ge mie,  
trop avez fait foie bargaigne;”

Tudo que me ofereceres eu declino  
com tuas barganhas, selaste teu destino<sup>892</sup>.

Enquanto nas histórias típicas da cavalaria, são os homens que precisam passar por provações para testar seu valor e conquistarem a mulher amada, aqui a amazona precisa provar sua pujança desafiando homens para exaltar a sua *fama*, tal como um guerreiro do sexo masculino. Ainda que a inserção destes versos pareça deslocada em um estudo sobre relatos de viagem à África e Ásia, comparemos os versos acima com esta passagem do *Devisement*.

Agora você deve saber que o Rei Caidu tinha uma filha cujo nome era Aijaruc, que em tártaro quer dizer “A Lua Brilhante”. Essa donzela era muito bonita, mas também era tão forte e corajosa que em todo o reino de seu pai não havia homem que pudesse superá-la em façanhas de força. Em todas as provações, ela mostrou maior força do que qualquer homem do país.

Seu pai muitas vezes desejava dar-lhe em casamento, mas ela se recusava a isso. Ela jurou que jamais se casaria até encontrar um homem que pudesse vencê-la em todas as provações; estava decidida que não se casaria de nenhuma outra forma. E quando seu pai viu como ela estava resolvida a tanto, deu o seu consentimento formal, podendo ela se casar com quem lhe aprazia e quando decidisse. Esta dama era tão alta e musculosa, tão corpulenta e bem-feita, que era quase uma gigante. Ela espalhou seus desafios por todos os reinos, declarando que quem quer que viesse tentar desposá-la, deveria se sujeitar a suas condições, isto é, caso ela vencesse o proponente, ele deveria dar a ela cem cavalos; e, caso ele a vencesse, deveria tomá-la para esposa. Por isso, muitos jovens nobres vieram para testar sua força contra ela – mas ela derrotou a todos, ganhando com isso mais de dez mil cavalos.

Pois bem, aconteceu que, no ano do Nosso Senhor de 1280, se apresentou um nobre galante, jovem, filho de um rei rico e poderoso, homem de bravura e valentia, e grande força de corpo, que ouvira falar das palavras do desafio da donzela, e partiu para a enfrentar, na esperança de vencê-la e tomá-la como esposa. Ele muito desejava a vitória, pois a jovem era muitíssimo bela. E ele também era jovem e bonito, destemido e forte em todos os sentidos, de modo que nem um homem em todo o reino de seu pai conseguia. Então, ele veio cheio com confiança, e trouxe consigo mil cavalos para serem tomados por ela, caso ela o vencesse. Desta forma, ela poderia ganhar mil cavalos de uma única vez! Mas o jovem galante tinha tanta confiança em sua própria força que já tinha segurança de que iria conquistá-la.

Saiba que o Rei Caidu e a Rainha, sua esposa, a mãe da robusta donzela, pediram em particular à filha que se deixasse vencer. Pois desejavam muito este príncipe para sua filha, vendo que este jovem nobre era e filho de um grande rei. Mas a donzela respondeu que nunca se deixaria vencer se pudesse evitar; se ele, de fato, conseguisse sobrepujá-la, ficaria então feliz em ser sua esposa, de acordo com o desafio, mas não de outra forma.

Então, no dia combinado para o grande desafio, o Rei de Caidu e a Rainha se dirigiram ao salão combinado para observar o desfecho da luta. E parecia que todo o reino havia sido reunido, pois uma grande multidão se acumulou para ver a luta. A donzela foi a primeira a entrar, vestindo um gibão de veludo apertado; em seguida, o jovem donzel entrou no salão, usando um gibão de cetim – e ele era um espetáculo aos olhos. Quando ambos tomaram suas posições do salão, logo se agarraram pelos braços e se puxavam e empurravam,

---

<sup>892</sup> Idem, vol. 2, p. 35. Link para a passagem: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k808t/f39.item.zoom> em 23/03/2019.

se jogando de um lado para o outro. Muito tempo se passou sem que nenhum deles conseguisse tomar a vantagem sobre o outro. Entretanto, finalmente a donzela o atirou valentemente ao chão do palácio. E quando ele se viu assim jogado, e ela de pé sobre ele, foi grande sua vergonha e frustração. Ele deixou a presença dela imediatamente, e, sem nenhuma demora, partiu com toda a sua companhia. Ele retornou a seu pai, cheio de vergonha e irritação, pois justo que nunca havia encontrado um homem que pudesse lhe fazer frente, foi ter sido anulado [*avenu*] desta forma por uma garota! E ele deixou seus mil cavalos para trás.

Quanto ao Rei Caidu e sua esposa, eles ficaram muito aborrecidos, por assim dizer; pois, se as coisas tivessem ocorrido conforme sua vontade, esse jovem teria ganhado sua filha [*gaaingnié leur fill*].

E você deve saber que depois disso seu pai nunca mais saiu em campanha sem ter levado sua filha com ele. E fazia isso de bom grado, pois nenhum cavaleiro em toda sua companhia jamais realizou tantos feitos de armas quanto ela. Às vezes, ela deixava o lado de seu pai, corria em direção das hostes do inimigo, agarrava um homem e, tão habilmente como um que falcão mergulha sobre sua presa, o levava até o pai; e isso ela fez muitas vezes<sup>893</sup>.

Ainda que longas, estas duas passagens contrapostas levantam questões relevantes à investigação. Primeiro, há uma insuficiência do binarismo homem-mulher nestas narrativas, que, mesmo constantemente reforçado, não consegue compreender as situações colocadas pelas narrativas literárias. Tanto a amazona Camila quanto a mongol Aijaruc são retratadas como mulheres fortes, hábeis, detentoras de títulos e de grande riqueza. Nos dois casos, as guerreiras se colocam a prova contra homens, que têm certeza que irão derrotá-las por reduzi-las a seu sexo. Ambas se provam superiores aos seus adversários, e as duas tomam a iniciativa de ativamente buscar homens para se provarem.

O caso de Camila e Aijaruc retratam algo importante para essa pesquisa, as atribuições contraditórias da própria masculinidade e feminilidade. Ainda que esteja séculos separado de nossos exemplos Isidoro de Sevilha condensa a *imagem* positiva das viragos, além de nos revelar o pensamento latino na atribuição de qualidades aos sexos<sup>894</sup>.

---

<sup>893</sup> Para não ocupar ainda mais espaço com uma passagem já longa no corpo do texto, não irei reproduzir os originais aqui, pois existem diversas inserções nas cópias do *Devisement*. Minha tradução foi baseada na versão franco-italiana de Pauthier, mas ocasionalmente recorri à versão de Moule e Pelliot para esclarecer alguns termos. PAUTHIER, 1865, tomo 2, p. 727-730, disponível em <https://archive.org/details/lelivredemarcopo02polo/page/727> em 23/03/2019. MOULE; PELLIOT, vol. 1, 1938, p. 453-455, disponível em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/453> em 23/03/2019.

<sup>894</sup> “17. O homem [vir] é assim chamado porque nele reside maior potência [vis] que na mulher 18. A mulher [*mulier*], deriva seu nome de *mollities* [candor, suavidade, macieza] como se dissesse *mollier* [mais cândido]; suprimindo ou alterando as letras, temos o nome *mulier*. 19. A diferença entre homem e mulher está na força e fraqueza de seus corpos. Esta qualidade é maior entre os homens, e menor entre as mulheres, para que a mulher a ele se submeta; pois, se a mulher resistisse a libido do homem, ele saciaria seus desejos com seu próprio sexo. No entanto, dizemos mulher [*mulier*] por seu sexo feminino, não pela corrupção de sua integridade, como está expresso nas palavras da sagrada Escritura. Pois assim que Eva foi formada a partir do flanco do homem [*latere viri sui*], sem ter tido contato com homem algum, foi chamada de mulher,

O que mais chama a atenção em seus conceitos sobre as diferenças entre homens e mulheres é que eles se definem pela supremacia sexual do homem sobre a mulher. As viragos são definidas mais claramente que as mulheres, e elogiadas “por realizarem feitos de força masculina”, e serem “como uma amazona”.

As *Etimologias* demonstram que o binarismo possui definições bastante contraditórias e conflitantes com as normatividades de gênero dos séculos posteriores<sup>895</sup>, mas o que nos interessa aqui é sua caracterização da virago como uma mulher “capaz de feitos de força masculina” e “incorrupta”. Uma virgem não pode ser uma virago sem realizar feitos viris, mas nada é falado sobre esta última se manter virgem. Para Isidoro, os homens são mais fortes “pois, se a mulher resistisse a libido do homem, ele saciaria seus desejos com seu próprio sexo”<sup>896</sup>.

A virago também consegue “ignorar a paixão feminina”<sup>897</sup>, o que pode ser entendido por seu impulso sexual, o que indica que ela não é um “homem com vagina”, pois se assim fosse, ela submeteria sexualmente os homens (ou mulheres?) mais fracos que ela. Ela se aproxima mais a uma “mulher inversa”, pois não é fraca como as mulheres, e não é alvo de seus impulsos. Neste sentido, discordo da avaliação de Lorraine Stock que

---

como dizem as Escrituras [Gen 2:23]: “E deu-lhe a forma de mulher”. 21. O nome virgem [*virgo*] vem de uma idade mais tenra [*viriditor*], de onde também vem vara [*virga*, também “broto”] e bezerro [*vitula*]. Colocando de outra forma, ela é incorrupta, como na palavra virago, pois ignora a paixão feminina. 22. Chamamos de virago aquela que age como um homem [*virum agit*], que faz as coisas virilmente, e com vigor masculino. Os antigos chamavam as mulheres fortes desta forma. Uma virgem, no entanto, não pode ser chamada adequadamente de virago se não fizer trabalhos masculinos [*virii officio funfitur*]. Mas se a mulher fizer coisas viris, é correto chamá-la de virago, como uma Amazona”

“18. Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta litteta vel mutata, appellata est mulier. 19. Vtrique enim fortitudine et inbecillitate corporum separantur. Sed ideo virtus maxima viri, mulieris minor, ut patiens viri esset; scilicet, ne feminis repugnantibus libido cogeret viros aliud appetere aut in alium sexum prouere. 20. Dicitur igitur mulier secundum femineum sexum, non secundum corruptionem integritatis: et hoc ex lingua sacrae Scripturae. Nam Eva statim facta de latere viri sui, nondum contacta a viro, mulier appellata est, dicente Scriptura (Gen. 2,23): ‘Et formavit eam in mulierem. 21. Virgo a viridiori aetate dicta est, sicut et virga, sicut et vitula. Alias ab incorruptione, quasi virago, quod ignoret femineam passionem. 22. Virago vocata, quia virum agit, hoc est opera virilia facit et masculini vigoris est. Antiqui enim fortes feminas ita vocabant. Virgo autem non recte virago dicitur, si non viri officio fungitur. Mulier vero si virilia fecit, recte virago dicitur, ut Amazona”. *Etimologias*, p. 887 (livro IX, cap. 2, 18-22).

<sup>895</sup> Como quando Isidoro afirma que um homem que não conseguisse saciar sua libido com uma mulher o faria “entre seus iguais” – e o bispo não emascula ou ridiculariza os homens que assim o fazem.

<sup>896</sup> A fraqueza das mulheres indica que são “naturalmente” estupráveis, ao mesmo tempo que suas “paixões femininas” apontam desejo sexual constante. Este pensamento é mais antigo que o bispo de Sevilha, mas também é assustadoramente contemporâneo.

<sup>897</sup> “In medieval terms, uncontrollable lust was connected with women, not with men; in a reversal of what we have come to know as the Victorian model, it was men who were expected to exercise self-control and regulate the passions of their partners”. Karras, 2008, p. 56.



acredita constituírem “mulheres fingindo ser homens guerreiros”<sup>898</sup>, e sim um modelo de feminilidade alternativo, em grande parte patrocinado pelos próprios homens.

Mas a “inversão” das viragos é muito seletiva. Isidoro demonstra isso nas páginas seguintes, ao comentar sobre as qualidades a serem procuradas em uma noiva: “Na escolha da esposa, quatro são as qualidades que causam o amor no homem: a beleza, linhagem, riquezas e costumes”<sup>899</sup>. Se lembrarmos das descrições de Camila e Ajaruc, é notável que elas são “esposas ideais”: belas, nobres, ricas e seguidoras de seus códigos morais. Este último ponto é o mais perigoso para os homens, pois seus “costumes” são muitas vezes contrários aos estabelecidos – e, paradoxalmente, é o que gera suas virtudes.

O maior perigo que as viragos representam é que elas também buscam *fama*; o que, como vimos com a princesa mongol, não diminui seus atributos femininos. De certa forma, faz aumentar seu apelo ao público masculino de veia mais cavaleirescas, pois derrotá-la envolve tomar a *fama* dela para si, como em uma competição entre homens, com o benefício estendido de ganhar a mão da princesa no mesmo ato<sup>900</sup>.

Isto nos leva a uma característica relevante destas *imagens*: elas são parte de narrativas. São feitos para causar determinado impacto em seu público, e muitas vezes nós, historiadores, nos deixamos levar por eles também. Frequentemente aqui lembramos do *Devisement* evocando Marco Polo, ou mesmo os escribas das cópias divergentes. Mas esquecemos que quem redigiu o texto foi Rustichello de Pisa, um autor e compilador de livros de aventura cavaleiresca.

A menos que Rustichello e Polo conversassem em francês, o projeto exigia habilidades de tradução, bem como capacidade de anotação. Estudos primários comparando os romances de Rustichello com o Livro de Marco Polo demonstram uma grande quantidade de sobreposição entre os dois, tanto em linguagem quanto em conteúdo. Ronald Latham afirma que “a participação de Rustichello na *joint venture* provavelmente tem sido subestimada”. O detalhado trabalho comparativo realizado por L. F. Benedetto como parte da primeira edição crítica dos manuscritos de Polo apenas começa a apontar a natureza da contribuição de Rustichello. O estilo narrativo de suas primeiras histórias em francês permanece inconfundivelmente autoral. Em muitas passagens, Rustichello repete expressões ou discursos que já havia usado nas

---

<sup>898</sup> STOCK, Lorraine Kochanske. “‘Arms and the (Wo)man’ in Medieval Romance: The Gendered Arming of Female Warriors in the “Roman d’Eneas” and Heldris’s ‘Roman de Silence’”. *Arthuriana*, vol. 5, nº 4, 1995, pp. 56-83, p. 75.

<sup>899</sup> “In eligenda uxore quattuor res inpellunt hominem ad amorem: pulchritudo, genus, divitiae, mores”. *Etimologias*, p. 790

<sup>900</sup> Uma possibilidade seria encarar as princesas viragos como a topologia das “donzelas transformadas”, nas histórias onde o protagonista passa por diversas provações para salvar uma donzela, enfrentando um monstro, que, ao final, se revela como a própria mulher que buscava recuperar.

crônicas do cavaleiro Uther Pendragon e do rei Artur. Latham tenta diferenciar em sua tradução “a qualidade crua e profissional de Polo em suas notas topográficas, e a ambição artística e autoconsciente de Rusticello, presente em interlúdios românticos que denunciam sua influência”. As autoridades em literatura de viagem medieval continuam expressando desconforto genuíno quando deve enfrentar os elementos de romances no Livro de Marco Polo<sup>901</sup>.

Como comentei anteriormente, os livros de viagens costumam deixar para os capítulos finais suas passagens mais fantásticas, portanto, com maior “abertura lírica”. No antepenúltimo capítulo do *Devisement*, Rusticello deixa correr uma história muito semelhante às provações arturianas que romantiza, dando detalhes sobre a roupa e diálogos como um narrador onisciente. As viragos e as amazonas são personagens comuns em relatos e especialmente em mapas medievais latinos porque são capazes de transportar muitos tipos de conteúdo de uma forma que apetece diversas plateias<sup>902</sup>.

As amazonas podem representar a liberdade das mulheres da tirania masculina (como em Christine de Pisan) ou a submissão à mesma ordem (como Libuše na Crônica de Dalimil de 1314<sup>903</sup>). Como “monstro humano” feminino garante um cenário de fundo

---

<sup>901</sup> “Unless Rusticello and Polo conversed in French, the project demanded translation skills as well as notetaking ability. Primary studies comparing Rusticello’s romances with the Book of Marco Polo demonstrate an extensive amount of overlap between the two, both in language and content. Ronald Latham asserts that ‘Rusticello’s share in the joint venture has probably been underrated.’ The work of detailed comparison undertaken by L. F. Benedetto as part of the earliest critical edition of the Polo manuscripts only begins to point out the nature of Rusticello’s contribution. The casual storytelling style of the first of the French manuscripts remains unmistakably Rusticello’s. In many passages Rusticello repeats expressions or speeches he had used before in the annals of the knights of Uther Pendragon and King Arthur. Latham tries to differentiate in his translation between ‘the bald and businesslike quality of Polo’s topographical notes and the self-conscious artistry of those romantic interludes that betray most clearly the hand of Rusticello.’ Authorities on medieval travel literature still express genuine discomfort when they must confront the element of romance in the Book of Marco Polo”. GOODMAN, Jennifer R. **Chivalry and Exploration, 1298-1630**. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1998, p. 87.

<sup>902</sup> “As Walter Pohl has remarked, the legend of the Amazons, for all its popularity in traditional historiography, enjoys no fixed meaning: its ambiguity and its inner contradictions kept the story alive, so that many texts are in fact polyphonic and contain traces of controversy on the subject. One should add that the ambiguity and contradictions of the story also facilitated its strategic employment as a means to address other, even troubling and controversial issues, particularly concerning gender relationships”. GEARY, Patrick J. **Women at the Beginning: Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary**. Oxford: Princeton University Press, 2006, p. 29.

<sup>903</sup> Libuše foi uma tcheca governante lendária, dotada de capacidades proféticas. A Crônica de Dalimil, escrita por um autor anônimo do séc. XIV, a descreve como uma rainha amazona que entrou em conflito com os tchecos “vindos do Sul”. Vendo que seria vencida, a rainha se submete a casar com o rei tcheco. “Unlike Jordanes, Cosmas, well educated in the classical tradition at Liège, understood that Amazons flourish in times when men are not ruling as they should. And yet his point about Libuše and the Amazons is not to characterize simply the necessary dominance of men even over competent, virtuous women but rather to gender the Bohemian people as feminine and thus in need of a strong ruler. The age of Libuše prefigures the future relationship between the Bohemian populace and its dukes: lordship is harsh, its powers coercive and destructive. *And yet without lords, societies, like women without husbands, are prey*”

fértil para mitos de fundação através do casamento (como Melusina na França<sup>904</sup>), ou simplesmente o prospecto de aventura com desfecho heroico e sexual, sem matrimônio envolvido (o que podia ser mais atraente, dado que a exogamia era malvista pelos latinos<sup>905</sup>).

Mas estas não são as únicas representações de mulheres apartadas ou violentas. A própria elaboração de Mandeville é em grande parte baseada em uma sociedade que Marco Polo igualmente sobrepõe com as topologias que trouxe de seu território, fundidas com as tradições que ouviu no Oriente<sup>906</sup>. Menos “romantizada” por Rusticello, esta parte trata não de mulheres guerreiras, mas de duas ilhas deparadas pelos sexos de um mesmo povo. Ambas são pacíficas, e vivem “conforme o Antigo Testamento”<sup>907</sup>, mas um filho homem é removido da “Ilha das Mulheres” assim que completa 14 anos.

---

*to their own weaknesses. Even the best woman must cede power to men; even the Bohemians must accept the power of their dukes.* Idem, p. 40.

<sup>904</sup> Adiante comento um pouco mais sobre esta figura.

<sup>905</sup> “Miscegenation – a circulation of bodies that is too exogamous – is a practice deserving of serious censure by medieval communities. To marry too far away, either geographically or socially, means the kin group will be able to collect less consistent favors or rewards for the new relationship they have formed. Therefore, medieval women’s sexual and reproductive circulation is controlled not only by their parents’ financial interests, but also by the interests of their local authorities. Exogamous marriages – even those that are geographical rather than religious or racial – demand particular social and legal responses. However, responses to religious or racial exogamy are severe: Cohen, in *Medieval Identity Machines*, points out that laws forbade unions between Christian men and Jewish and Moslem women, remarking that ‘such miscegenation was associated with bestiality and sodomy, and was likewise punishable by death’ (201–2). Miscegenation disrupts the proper flow of inheritance; these other prohibitions – which invoke the crossing of physical boundaries of sex, gender, and even humanity – act to control and delimit men’s and women’s sexual choices, behavior, and reproduction”. OSWALD, 2010, p. 130.

<sup>906</sup> “Para além do reino de Resmacoron, a 50 milhas em alto-mar, se encontram ao sul duas ilhas, distantes entre si por cerca de 30 milhas. Em uma habitam homens sem mulheres, e ela se chama em sua língua ilha Macho e na outra, ao contrário, habitam mulheres sem homens, e esta ilha se chama Fêmea. Os que habitam essas ilhas formam uma comunidade e são cristãos. As mulheres nunca vão à ilha dos homens, mas os homens vão à ilha das mulheres e com elas vivem por três meses consecutivos. Cada um mora em sua casa com sua esposa e, em seguida, retorna à ilha Macho, onde fica durante o resto do ano. As mulheres conservam seus filhos do sexo masculino até os 14 anos para em seguida enviá-los aos pais. As mulheres dão de comer à sua prole e cuidam de certos frutos da ilha, enquanto os homens conseguem alimentos para eles mesmos, seus filhos e suas mulheres. São excelentes pescadores e pescam uma infinidade de peixes, que vendem frescos ou secos aos negociantes. Eles obtêm lucros importantes com o peixe, embora reservem uma quantidade para eles mesmos. Alimentam-se de leite, carne, peixe e arroz. Existe, nesse mar, grande abundância de âmbar, e grandes cetáceos podem ser pescados nessas águas. Essa gente não tem rei, mas reconhece como senhor seu bispo, porque são submetidos ao bispo de Scoiram, e possuem sua própria língua”. Tradução livre de MOULE, PELLISOT, vol. 1, p. 424-425. Passagem disponível em <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo/page/424>, em 23/03/2019. Para o inventário das tradições Orientais que Polo compõe com a topologia das amazonas, veja YULE, 1871, vol. 2, p. 395-398. Disponível em <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.57898/page/n453> em 23/03/2019.

<sup>907</sup> É chamativo como muitos viajantes usam figuras do Antigo Testamento como etiologia para a explicação de fenômenos visíveis, como o fenótipo do afronegros, mas também para comportamentos e até lendas dos povos que visitam. Um levantamento completo das utilizações destas figuras bíblicas de tempos distantes nestes relatos sobre *terras* distantes ainda está para ser feito, e pode revelar muito sobre o entrecruzamento de tempo e espaço no fim da Idade Média, especialmente se for pensado a partir das

Como comentei anteriormente, os viajantes ficavam chocados em ver as mulheres mongóis desempenhando papéis “masculinos”, especialmente por cavalgarem e atirarem com arco. Talvez não por coincidência, os relatos produzidos pelos dois viajantes que mais criticam esta sociedade oriental (Guilherme de Rubruck e João de Pian Carpine) sejam igualmente o que as caracterizam mais masculinizada. Esta opinião pode ser justificada por estes franciscanos terem sido escolhidos como “espiões” pelo papa e o rei da França com o objetivo de colher informações para uma eventual guerra contra os povos das estepes; elencar sua população feminina como belicamente ativa portanto tinha valor estratégico.

Outros dois viajantes que não tinham esta função depreciaram ainda mais a figura dos mongóis em suas obras – e caracterizaram as mulheres deste povo como masculinizadas ou aguerridas. Em seu manual de pregação entre os povos do Oriente, Ricoldo de Monte Croce considera que “os tártaros honram grandemente todas as mulheres do mundo, mas exaltam especialmente suas próprias”, pois certa vez as mulheres defenderam os líderes de seu povo quando foram cercados em uma batalha, provando seu valor em combate<sup>908</sup>. Entretanto, este episódio não é narrado pelo frade como elogioso, pois a redação emenda ainda na mesma frase acusações de endogamia e falta de contenção sexual, começando sua longa lista em que elenca *de errore tartarorum*. Entretanto, a narrativa que mais associa o comportamento das mongóis com a guerra é do alemão Johann Schiltberger<sup>909</sup>.

---

metodologias da História das Ideias. Este tipo de estudo também pode ser muito relevante para as investigações sobre crônicas, que, como vimos em Margnolli, se valem deste tipo e etiologia para exaltar o governante ou localidade que patrocina seus produtores.

<sup>908</sup> LAURENT, 1864, p. 116. Passagem disponível em <https://archive.org/details/peregrinatoresm00brocgoog/page/n130> em 23/03/2019. Todas as passagens referidas neste parágrafo estão nesta mesma página e na seguinte.

<sup>909</sup> A história de Schiltberger é longa e inconstante. Resumindo seu livro e o estudo que antecede sua narrativa na edição moderna alemã, temos as seguintes informações: este cavaleiro alemão foi lutar na companhia de Sigismundo da Hungria (posteriormente eleito Imperador do Sacro Império) contra os otomanos em 1394. Foi feito prisioneiro pelos turcos no Egito até passar para o seu serviço voluntariamente; mas trocou de lado uma vez mais quando foi capturado (de novo), entrando para as fileiras do conquistador turco-mongol Timur (Tamerlão). Depois da morte de Timur, Schiltberger foi escravizado por um de seus filhos de origem mongólica, acompanhando sua comitiva até a Sibéria, em uma longa jornada de ida e volta ao território kipchak pela Crimeia, Circássia, Abcázia e Mingrelia, onde conseguiu escapar. Foge para Constantinopla e de lá para sua casa na Bavária em 1427. Em 1438 é nomeado camareiro de Alberto III (Alberto Aquiles) de Brandemburgo, vindo a falecer em 1440. Johannes Schiltberger; NEUMANN, Karl Friedrich (ed.) **Reisen Des Johannes Schiltberger Aus München in Europa, Asia Und Afrika Von 1394 Bis 1427**. München: Auf Kosten des Herausgebers, 1859. Disponível em [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_V7ALAAAAIAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_V7ALAAAAIAAJ) 23/03/2013.

Durante o tempo em que estive em Czeggra, uma mulher tártara chamada Sadurmelick, com quatro mil donzelas e mulheres procurou Edigi [proprietário de Schiltberger quando foi escravizado] em Czeggra. Ela era poderosa, e seu marido fora morto por um rei tártaro. Ela queria que ele fosse vingado, e procurou Edigi para que ele pudesse ajudá-la a expulsar o rei. Deveis saber que ela e suas mulheres cavalgavam para a batalha e atiravam com o arco, assim como os homens; e quando estas mulheres cavalgavam para a batalha, elas cruzavam de um lado uma espada e do outro um arco. Em uma batalha que teve com um rei, havia o primo do rei que havia matado o marido dessa mulher, e ele foi feito prisioneiro. Ele foi trazido à mulher; ela mandou que ele se ajoelhasse, sacou a espada e cortou a cabeça com um só golpe, e disse: "Agora estou vingada." Eu estava presente lá, e vi isso<sup>910</sup>

Quando redige seu livro, Schiltberger não tem interesse explícito na evangelização ou no comércio com o Extremo Oriente. Entretanto, a parcialidade de sua narrativa é perceptível à primeira leitura; ele sempre culpa as circunstâncias para as diversas vezes que troca de lado nos conflitos que participa (inclusive traindo um senhor no meio do combate). Seu único captor que não aceitou seu voto de serviço em troca da liberdade foi o mongol Edigi, a quem não poupa adjetivos depreciativos. Por ter passado anos como prisioneiro deste oriental, Schiltberger é no mínimo rancoroso em seus retratos do cotidiano dos povos das estepes, e a falange guerreira feminina pode ter intenção mais pejorativa que laudatória.

Portanto, assim como Patricia Buckley Ebrey aponta que os comentários elogiosos às mulheres chinesas duram apenas até os europeus começarem a se ver como superiores aos povos do Extremo Oriente como um todo<sup>911</sup>, acredito que quanto mais um relato quer depreciar a cultura mongol, mais suas mulheres serão retratadas como guerreiras. Como Kim Phillips observa, exceto pelo depoimento duvidoso de Schiltberger, nenhum latino jamais viu uma mongol de fato entrando em combate, todas suas observações foram circunstanciais, especialmente motivadas por elas carregarem arcos e montarem.

---

<sup>910</sup> “[I]n der zeitt, als ich pey dem Czeggra was, da cham ein thatrische frau, genandt Sadurmelick, mitt IIII thausent junckfrauen und frauen zu dem Edigi und auch zu dem Czeggra und was ain mächtige frau und ir man was ir erschlagen worden von ainem thatrischen chönig und sie cham darumb zu dem Edigi, das sie iren man wolt rechen; und der Edigi hallff ir den chönig vertreyben. Ir solt auch wissen, das sie und ir frauen ritten an die streytt und vachten und schussen mit den handtpogen als die man; und wann die frau reytt in ein streytt, so pant sie an ydliche seyten ein schwert und ein hantpogen. Es wardt auch in ainem vechten des chönigs vetter gefangen, der der frauen man hett erschossen; den pracht man gefangen für die frauen; und do man ine für sie pracht, do hieß sie in nyder knyen und dornach zog sie ir schwert auß und schlug im das haupt ab in ainem streych. Und do sie das verpracht, da sprach sie: „Nun dalast hab ich mich gerochen.“ Do pey pin ich gew[e]sen und han es gesehen”. NEUMANN, 1859, p. 43. Passagem disponível em [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_V7ALAAAIAAJ/page/n51](https://archive.org/details/bub_gb_V7ALAAAIAAJ/page/n51) em 23/03/2019.

<sup>911</sup> EBREY, Patricia Buckley. **Women and the Family in Chinese History**, New York: Routledge, 2002, p. 194-219.

Lembre-mos das circunstâncias da composição dos textos destes europeus. (...) O livro de Marco Polo foi escrito por um *ghost writer* e a história de Aijiaruc pode ser o trabalho de Rusticello em estilo, se não em conteúdo básico; Ricoldo de Monte Croce antipatizava os mongóis e, embora provavelmente lidou com eles pelo controle temporário que exerceram sobre a Pérsia, não visitou a Mongólia; o iluminador do *Livre des merveilles* é conhecido por ter deixado sua imaginação tomar conta das cenas para fornecer imagens mais excitantes do que sempre justificado pelos textos que eles pretendem ilustrar; e Johann Schiltberger passou vários anos como prisioneiro dos mongóis, o que é improvável que o tenha deixado favorável ou neutro em suas opiniões sobre eles em seu livro, que, de qualquer forma, provavelmente foi produzido em colaboração com um escriba<sup>912</sup>.

Como então podiam modelos topológicos positivos (ainda que contraditórios) de mulheres aguerridas como das amazonas e das viragos não terem repercussão nos relatos de viagens “reais”, enquanto Preste João aparece até nos relatos mais sóbrios, como *Itinerarium* de Guilherme de Rubruck e as cartas de João de Montecorvino? As *imagens* de outras mulheres fortes na própria latinidade podem auxiliar a compreender isso.

Analisando a figura das *Neuf Preuses* (“Nove Valorosas”), contraposições dos *Neuf Preux* (os nove representantes do ideal da cavalaria no fim da Idade Média<sup>913</sup>) Sophie Cassagnes-Brouquet demonstra como os séculos XIV e XV representaram uma crise no modelo de cavalaria, quando cercos, assaltos noturnos, “guerrilha” de desgaste do inimigo e outras configurações militares tornaram o cavaleiro uma figura antiquada e secundária nos teatros de guerra<sup>914</sup>. A crise de identidade dos cavaleiros também é uma crise do modelo de masculinidade entre os nobres, e as circunstâncias de fome e guerra neste mesmo período obrigaram as mulheres a assumirem um papel mais ativo na produção e especialmente gerenciamento do lar.

---

<sup>912</sup> “Let us remember the circumstances of the European texts’ construction. Andrew of Longjumeau’s experiences were narrated at second-hand; Marco Polo’s book was ghostwritten and the story of Aigiaruc may be the work of Rusticello in style if not in basic content; Ricold de Monte Croce was ill-disposed toward the Mongols and, though he would have had dealings with many due to their control of contemporary Persia, did not visit Mongolia himself; the illuminator of the *Livre des merveilles* is known to have let his imagination step in to supply more exciting images than always warranted by the texts they purport to illustrate; and Johann Schiltberger spent several years as a prisoner of the Mongols, which is unlikely to have made him favourably disposed or neutral in his views of them in his book, which was in any case probably produced in collaboration with a scribe”. PHILLIPS, K., 2014, p. 166.

<sup>913</sup> Veja p. 198, nota 294.

<sup>914</sup> CASSAGNES-BROUQUET, Sophie Cassagnes. “Les Neuf Preuses, l’invention d’un nouveau thème iconographique dans le contexte de la Guerre de Cent ans”. In: CAPDEVILA, Luc; COCAUD, Martine; et alii. **Le genre face aux mutations**. Paris: PU Rennes, 2004, pp. 279-289. Texto disponível em <https://books.openedition.org/pur/15907> em 23/03/2019.

Entre as classes dirigentes, a cavalaria passou a ser reinterpretada como um código de honra, e sendo mais voltada a atividades menos bélicas que desempenhava nos séculos seguintes. O cavaleiro, antes linha de frente encouraçada no campo de combate, estava paulatinamente se tornando o *cavalheiro*, o gentil-homem – e notemos como o termo tem uma conotação até efeminada para as interpretações mais embrutecidas da masculinidade.

Neste cenário, o compasso moral e a majestade do cavaleiro representavam o “valor” de forma mais significativa que acoragem frente à batalha. Paralelamente, identidades masculinas alternativas vindas da Itália procuravam emular a grandeza de imperadores e oradores da Roma da Antiguidade para favorecer sua *fama*<sup>915</sup>. A cavalaria se tornava mais circunscrita aos seus valores simbólicos que à glória do combate, e, portanto, mais aberta a representação feminina em suas manifestações artísticas, literárias e discursivas. Não foram as mulheres que se tornaram mais aguerridas, mas os homens que assumiram papéis menos voltados aos testes de força e sua divulgação.

Assim, no século XIII de João de Pian Carpine e Guilherme de Rubruck, uma mulher em frente de combate era impensável tanto pela ausência de referentes representacionais contemporâneos ao seu tempo, quanto pela própria exclusão das mulheres dos teatros de guerra por uma elite política cuja identidade dependia de ser também reconhecida como uma elite militar – época em que as amazonas também eram representadas em um tom mais depreciativo<sup>916</sup>. Já no fim do século XIV, época de Mandeville, as amazonas passaram a ser mais permissíveis como referências à cavalaria como *imagem* literária, não como mulheres que valorosas por si só, como defende Sophie Cassagnes-Brouquet (idem). Mas, mesmo neste século, a associação de pessoas reais contando tanto força quanto feminilidade era desconfortável para as masculinidades guerreiras, como o caso do afastamento de Joana d’Arc da *imagem* das amazonas, pois

---

<sup>915</sup> “La chevalerie, déchu de son rôle militaire, demeure pourtant un idéal de vie masculin, un idéal remis en question, plus fragile, auquel les femmes sont désormais invitées à participer. De nouveaux ordres se créent qui acceptent les femmes dans leurs rangs: comme l’Ordre de la Jarretière, l’Ordre de la Passion, l’Ordre du Porc espic, etc. La chevalerie se fait courtoise, art de vie, elle se féminise, mais nul ne croit plus à sa fonction guerrière. L’apparition des Neuf Preuses n’est que l’un des symboles de cette évolution. Déjà, l’Italie offre de nouveaux modèles de comportements aux hommes et aux femmes de l’aristocratie. Les Hommes illustres sont des empereurs, des citoyens ou des orateurs, témoignant des vertus de la Rome antique, les femmes illustres sont des épouses fidèles et chastes, rejetées dans la sphère privée. La mode des Preuses résiste dans le Nord-Ouest de l’Europe quelques décennies, mais elle est bientôt balayée par une nouvelle iconographie qui estompe l’aspect guerrier et masculin de ces figures à l’antique pour en faire des héroïnes chrétiennes”. Idem, parágrafos 32-33.

<sup>916</sup> MCMILLAN, Ann. “Men’s Weapons, Women’s War The Nine Female Worthies, 1400-1640”. In: *Mediaevalia*, vol. 5, 1979, pp. 113-139.

foi Deus que a imbuíu de força, não era uma característica natural da feminilidade, ou na eleição das “Nove Valorosas”, situação que coloca três mulheres no papel de guerreiras, mas como pagãs de uma antiguidade quase imemorial<sup>917</sup>.

O caso dos relatos de João de Pian Carpine e Guilherme de Rubruck, mas especialmente de Ricoldo de Monte Croce e Schiltberger demonstram que mulheres *reais* sendo descritas como guerreiras expressavam juízos negativos das culturas registradas, enquanto que criações *literárias* icônicas (como as amazonas de Mandeville e Aijaruc de Rusticello) eram passíveis de serem admiradas justamente pela distância que se colocava entre o real e a fantasia. Como referenciais, elas não arriscavam a masculinidade e a *fama* masculina, nem colocavam a ordem social latina em perigo. Como comentei anteriormente, poder político e força guerreira (mesmo que limitada à capacidade de mobilização) eram propriedades que se confundiam; e grande parte do nexo de poder do patriarcado residia em estabelecer quem eram os protetores (nobres, varões) e quem eram os protegidos (camponeses, mulheres e crianças). Mas as guerreiras ameaçavam ainda

---

<sup>917</sup> “When Charles asked his experts to make a pronouncement on Joan, they avoided identifying the Amazons with Joan's divine mission. Although we have little direct evidence relating to this aspect of the Poitiers investigation, Christine de Pizan, who shows herself conversant in the *Ditie de Jehanne d'Arc* with church opinions related to Poitiers, is also apt to reflect in the same poem other of the prelates' views for which we lack official sources. In the *Ditie*, Christine uses the popular motif of the Nine Worthies, or the *neuf preux* and *neuf preuses*, to endorse the Pauline image of Joan as a weak feminine vessel infused with divine strength, while she implicitly rejects the Amazons' purposeless and empty quest for masculine prowess. Her complete recasting of this secular motif along suitable theological lines directly addresses the inappropriateness of the Amazons as exemplars for Joan (...) Galleries of women were rarely established along the same lines as those for men. Whereas illustrious biography identified men for inclusion by heroism, catalogues of women were usually organized according to female virtues and vices, as numerous catalogues of good and bad women attest. Women's catalogues employed such categories as reputation for beauty, renown for a single memorable act, resemblance to the Muses, aptitude for peace-making, or endowment with a sonorous name as the basis for inclusion, The Amazons, although not regular members of any catalogue tradition, were most assimilable in terms of their depiction by male authors to the category of vice. They had experienced an almost seamless reputation for evil, whether in classical literature, the church fathers, or the medieval encyclopedic tradition. So it is at first surprising to learn that when a female canon of worthies finally emerged in Jean LeFevre's *Livre de leÿsce*, more than fifty years after the inception of the male topos, the masculine concept of martial conquest was preserved in the selection of the women by forming a canon of all pagan women warriors: Sinope, Hippolyta, Menalippe, Semiramis, Thamaris, Penthesilea, and Lampedo, from the Amazon tradition, and Deiphyle and Teuca, from Statius and Pliny respectively, or from their medieval literary versions. In inventing the female canon, the triadic division by religion of the males was rejected, probably because citing Hebrew women (of whom Esther and Judith were the most popular exemplars) or Christian saints would have meant abandoning respect for the values of prowess and conquest, which lay at the heart of the topos for the males, in favor of more feminine or more submissive virtues (...) Joan was indeed a member of a new species, the Christian warrior, for whom the Amazons served as a model in nothing but their strength. In order to understand Joan's mission, those theologians whom the dauphin Charles called upon to evaluate Joan's case needed a religious paradigm by which to make sense of her mission.” FRAIOLI, Debora. “Why Joan of Arc Never Became an Amazon?”. In. WHEELER, Bonnie; WOOD, Charles T. (eds.). **Fresh Verdicts on Joan of Arc**. London: Routledge, 2014, pp. 244-264, p. 245-250.



mais a autoimagem dos homens como seres capazes de tomar a iniciativa, sobrepujar, estabelecer dominância – como nas explicações de Isidoro de Sevilha.

Mesmo quando haviam registros históricos relativamente factíveis de mulheres tomando armas, a narrativa de seus feitos indicavam que foram imbuídas de poder divino para tanto, ou, no máximo, centravam sua capacidade militar para situações de “defesa desesperada”, como Nicole Dufoumaud demonstra no caso de Joana de Flandres, onde a pujança em armas é demonstrada de forma a não competir com homens em torneios e justas<sup>918</sup>. A *imagem* de mulheres violentas vai desaparecendo progressivamente a partir do século XVII, com institucionalização das “profissões de ordem”, como exército profissional e os corpos policiais, o que aumenta ainda mais a separação entre os sexos<sup>919</sup>. Mas no que estas questões tão europeias influenciam na percepção das Outras?

Acredito que a tradição da associação ambígua das amazonas com as Outras se forma no período que abordei aqui, sendo identificável nos séculos seguintes como forma de mediação da alteridade. A associação de mulheres consideradas fortes ou guerreiras com os elementos acima elaborados passou a ser considerada um exotismo de tempos antigos (portanto, primitivo), um princípio observável muitos séculos após as fontes aqui exploradas. Esta postura e influência mostram outras formas de percepção do feminino, especialmente sua sexualidade, o que diminui ou ridiculariza as masculinidades locais por contraste.

Por exemplo, Robin Law observa como os ingleses do século XIX consideravam as mulheres “amazonas” do Daomé mais fortes que seus homens, enquanto os franceses consideravam sua pontaria e velocidade superior à dos outros soldados, e o patrocínio desta “excentricidade” por parte dos europeus modificou completamente as relações das *ahosi* (“esposas do rei”) ou *mino* (“nossas mães”) nesta sociedade<sup>920</sup>. Como os latinos

---

<sup>918</sup> “Jeanne de Flandre est duchesse de Bretagne au xive siècle. Dans ses Chroniques, le célèbre Froissart, son contemporain, raconte le combat naval près de Guernesey au cours duquel la duchesse tient « un glaive moult roide et bien tranchant, et trop bien se combattoit et de grande courage ». « Sa vaillance au reste ne fut pas toujours une vaillance de tournoys et de carrouzel: et sa braverie une braverie peinte et de parade », écrit Pierre Le Moyne au XVII<sup>e</sup> siècle”. DUFOUMAUD, Nicole. “Femmes en armes au xv<sup>e</sup> siècle”. In: CARDI, PRUVOST, 2012, pp. 75-84, p. 77.

<sup>919</sup> “Les femmes en armes disparaissent progressivement au xvii<sup>e</sup> siècle au moment où les métiers d'ordre apparaissent: ce processus participe à la construction de la division sexuelle. En peinture, les dernières représentations de femmes en armes datent de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, parmi les « hautes et puissantes dames » celles de Marie de Médicis, la Grande Mademoiselle ou Anne d'Autriche: elles représentent des femmes du passé”. Idem, p. 84.

<sup>920</sup> LAW, Robin. “The 'Amazons' of Dahomey”. In: **Paideuma**, vol. 39, pp. 245-260, p. 252-253.

expressaram sobre as orientais, os observadores destes países imperialistas sobrepunham à capacidade guerreira destas africanas imagens contraditórias, projetando nelas votos de virgindade mandatária<sup>921</sup> e desejos sexuais desenfreados, inclusive lesbianismo<sup>922</sup>.

Esta tendência se manteve até o século XX: em 1910, o memorialista Guy Cadogan Rothery lança um volume intitulado *The Amazons: in Antiquity to Modern Times* (que está sendo reeditado até hoje), obra que elenca diversas culturas no mundo com “amazonas”. Na introdução, o autor admite que o uso desta designação é meramente ilustrativo, e expõe os objetivos de sua obra:

Pois, como nos esforçaremos para mostrar, a mensagem deste mito [das amazonas] para um povo que luta para a elevação de sua civilização é de que devemos tomar cuidado com os bárbaros e seus hábitos, mas atenuam a atitude destes selvagens com admiração da beleza física e coragem, estimulando uma terna compaixão pelas mulheres, ainda que sejam fomentadoras de conflitos. Sem hesitar, podemos ignorar a veracidade destas histórias que retratam estados antinaturais, que tantos poetas e historiadores gregos usaram para nos entreter<sup>923</sup>.

Vemos assim que até o século XIII e início do XIV, as Outras eram representadas com base tanto na observação empírica de seus papéis na sociedade descrita, quanto perpassadas pelas topologias e identidades de gênero que as mulheres ocupavam na sociedade latina. Com a designação do que era próprio para elas e as mudanças nos

---

<sup>921</sup> O que não ocorria, pois eram esposas do mandatário. Idem, p. 255.

<sup>922</sup> “The effects of this sexual abstinence was a matter of prurient speculation for many European observers, who commonly presumed that it could be connected with the ‘Amazons’ effectiveness as soldiers. Forbes in 1850, for example, suggested that fighting acted as a sort of substitute for sexual fulfilment: ‘The amazons, while indulging in the excitement of the most fearful cruelties, forget the other desires of our fallen nature’ (1851,1: 134). Burton later likewise argued that ‘The regime in which these women are compelled to live, doubtless increases their ferocity in fight’, though he suggested that bloodshed was a stimulus to sexual desire rather than a surrogate for it (1864, II: 72-3). Similar glib judgements have, indeed, been incautiously repeated in some modern studies.<sup>64</sup> It should be noted, however, that the enforced sexual abstinence of the Amazons seems to have been considered problematical in indigenous Dahomian thought also. According to tradition reported by Degbello, they were required on recruitment to undergo excision (clitoridectomy), apparently as a means of diminishing their sexual drive (1979: 108-9). The account of Burton, uniquely, suggests that the Dahomian Amazons practised Lesbianism, though the point is easy to miss, being buried away in a footnote as well as being couched in obscurely allusive terms: ‘As a rule, these fighting celibataires prefer the *morosa voluptas* of the schoolmen, and the peculiarities of the Tenth Muse’ (1864, II: 68 n.). (The ‘Tenth Muse’ was the Lesbian poetess Sappho.) Whether this reflected anything more than a projection of Burton’s own obsession with aberrant sexual practices must, however, remain uncertain”. Idem, p. 256.

<sup>923</sup> “For, as we shall endeavour to show, the message of the myth to a people struggling towards a higher civilisation to beware of barbarians and their ways, was softened to an attitude of admiration before physical beauty and courage, and a tender pity for woman, fomenter of strife though she might be. We may unhesitatingly sweep away the story of the unnatural state about which so many Greek poets and historians entertain us”. ROTHERY, Guy Cadogan. **The Amazons: in Antiquity to Modern Times**. London: Francis Griffiths, 1910, p. 1-2. Disponível no endereço <https://archive.org/details/amazoninantiq00rothuoft/page/n1> em 23/03/2019.

regimes de masculinidade (especialmente da elite), as representações femininas nos retratos das culturas alheias acompanharam as mudanças ocorridas na própria latinidade, se tornando mais icônicas e menos aptas a terem expressão independente das categorias europeias.

A proposta de Roxane Euben de que as mulheres de uma cultura são representações sem voz própria, e se tornam índices da alteridade da totalidade dos povos representados se confirma nos anos finais da Idade Média. Os *topoi* relacionados à feminilidade se tornam categorias de apreensão com “lugares” predeterminados no “gabinete de curiosidades” que os europeus montam para receber o Outro a partir do século XVI. Os contatos com os povos visitados vão se tornando irrelevantes, sendo sobrepostos por figuras icônicas da própria Europa – o que acompanha a visão que este continente desenvolve para as mulheres, suas limitações, propriedades e lugares. As Outras passam a confirmar o papel feminino para a chamada “cultura ocidental”, e, de forma autorreferente, usam estes papéis para reduzir outras culturas à inferioridade, ou “infantilidade civilizacional”, ocorrendo a naturalização dos estados de dominação colonial e patriarcal.

Através da análise da maneira que os gêneros são narrados nos relatos de viagens, foi possível explicitar como as *imagens* dos Outros são discursos sobre a sociedade da qual o narrador veio e para qual se volta em sua obra. Mesmo por uma demanda de inteligibilidade, as dinâmicas sociais alheias partem das formas com as quais a recepção consegue se identificar.

As mesmas bibliotecas que abrigam os relatos normalmente também possuem manuais daquilo que é *próprio* para determinadas funções na sociedade, funções estas primeiramente divididas em papéis de gênero. Não raramente, esta literatura disciplinar e os próprios relatos de viagens se confundem, e cópias como a versão de Francesco Pipino para o *Devisement* se aproveitam dos silêncios das composições-base para inserirem seus conteúdos. Em outras vezes, como no *Relatio* de Odorico, a narrativa foi apreendida por amanuenses eclesiásticos que tinham interesses na manutenção de determinados valores de gênero.

Mas o primeiro passo para que a recepção assumisse tais valores é sua disposição de aceitar que o narrador de fato esteve nos locais que afirma, o que envolve em grande parte cancelar sua masculinidade ao dar crédito a coragem de tamanha jornada. Vimos

também que esta masculinidade não precisa se exprimir através da satisfação dos desejos sexuais masculinos expressos em narrativas que tornam as mulheres objetos de prazer de fácil acesso, como Marco Polo e seus copistas fazem diversas vezes. A própria renúncia aos prazeres terrenos envolve uma resiliência admirada como máscula. Mesmo o Outro é capaz de portar muitos destes atributos virtuosos, as narrativas frequentemente testam os limites da tolerância para com os não-cristãos ao estabelecer parcialmente estas figuras como dignas de admiração a partir de regime de piedade externo à sua realidade.

Através das performances de poder, os paradigmas da masculinidade do Outro e dos latinos se mostram mais claramente. Na África, Ásia e Europa, a postura de um mandatário que se propõe severo é a mesma: distante, beirando o arrogante, falando através de intermediários e se colocando como “o varão entre varões”. Este porte pode ou não depender de uma exibição de emasculação dos demais homens de seu entorno, mas, na maioria expressiva dos casos, esta desenvoltura de um chefe guerreiro é tida mais como benéfica que como tirânica pelos viajantes.

O poder econômico também está representado através de reis que possuem palácios luxuosos e mesmo “homens comuns” mais ricos que qualquer monarca, que pode inutilizar suas mãos com unhas enormes (“como é sinal de nobreza em seu país”), pois possui à sua disposição “virgens belíssimas” que satisfazem suas vontades. Esta expressão da riqueza e fartura tem especial apelo no século XIV, quando o desabastecimento e a peste trazem grande fome para a latinidade.

Já a feminilidade de asiáticas e africanas raramente é apreendida sem que narradores ou copistas fizessem distorções para enquadrá-las nas regras ou desejos dos latinos. A *imagem* tecida destas mulheres demonstra como muitas dinâmicas de sociedade podem ser compreendidas a partir de suas descrições, como a definição da divisão sexual do trabalho quando os observadores definem o que é ou não *próprio* para as “lides feminis”.

Apenas duas mulheres são nominadas nas dez fontes enfocadas na pesquisa, e, nos dois casos, provavelmente se tratava de interferências na narrativa por parte do escriba que registra o relato oral do viajante, o que indica a pouca relevância que os latinos davam às Outras. Esvaziadas de sua unicidade, as mulheres figuram nos relatos como personagens que atendiam os desejos e temores dos narradores, que procuravam se valer

de suas ações a aparência para enquadrá-las ou excluí-las dos regimes de *propriedade* dos comportamentos vigentes no fim do medievo latino.

Seu protagonismo nos relatos se resumia a papéis que encarnavam ideais patrocinados pelos diferentes modelos de masculinidade. Mesmo quando aparentavam romper com a masculinidade hegemônica (como, por exemplo, através da elaboração de *imagens* de mulheres fortes e hábeis em armas), suas histórias não modificavam a estrutura das sociedades patriarcais, por vezes até reforçando este quadro. O uso deste tipo de *imagens* das virago ou “amazonas” é um dos artifícios de *autonomização simbólica* mais perenes das relações de europeus com Outros, podendo ser verificado até o século XX.

Desta forma, vimos como um recorte analítico baseado no gênero auxilia a percebermos as instâncias que o Outro é tratado a partir do princípio do “espelho distorcido” referido no segundo capítulo. Esta abordagem por parte de narradores e escribas não torna as sociedades apreendidas completamente esvaziadas de sentidos próprios, pois a percepção destes reflexos das contradições e desejos da latinidade nos auxilia a filtrar conteúdos que passam a ser perceptíveis aos olhos dos pesquisadores. Este jogo de “fumaça e espelhos”, uma vez desvelado, pode ser um dos principais aliados aos estudiosos interessados a descobrir as tensões presentes na própria latinidade que dificilmente seriam expressadas nos discursos sobre si próprias.

## Conclusão

“Baudolino”, dizia-lhe, “és um mentiroso nato. Mas não penses que te censuro. Se queres transformar-te num homem de letras, e, quem sabe um dia, escrever Histórias, deves também mentir, e inventar histórias, pois senão a tua História ficaria monótona. Mas terás de fazê-lo com moderação. O mundo condena os mentirosos que só sabem mentir, até mesmo sobre coisas mínimas, e premia os poetas que mentem apenas sobre coisas grandiosas”.

Umberto Eco, Baudolino

No decorrer deste estudo, vimos que o conceito de “cristandade” ou “latinidade” era variável conforme os interesses de seu enunciador. A falta de definição clara de minha parte desta identidade acompanha a tendência das fontes: o cristão se destacava como tal quando em contraste com o Outro. Nestes momentos, se revelavam as contradições da identidade cristã/latina como um marcador de pertencimento regional, fenotípica ou religioso. Com a “etnificação” dos processos de escravização, estas contradições permaneceram (vide Cadamosto, que afirma que os “Negros” se impressionaram com os “Cristãos”), mas eram ignoradas.

Dois primeiros relatos de viagens (João de Pian Carpine – 1246, Guilherme de Rubruck – 1255) foram pensados como relatórios para pessoas específicas que foram divulgados para um público mais vasto. Mesmo nas invariáveis adaptações desta divulgação, a narrativa de suas jornadas manteve a impressão que sua comunicação inicial: o retrato negativo dos mongóis, que não colocavam suas mulheres em seus lugares “próprios”, eram indolentes, tirânicos, polígamos e preguiçosos, se preocupando apenas em falcoaria e caça. As figuras topológicas surgem, na narrativa para fornecer referenciais espaciais, ou nas palavras de outros cristãos que julgaram ser dignos de palavra.

Quando Preste João surge na narrativa, é minorado ou negado, e os encontros com outros cristãos são muito marcados pelo confronto e um juízo ainda mais depreciativo que guardam para mongóis. No caso de João de Pian Carpine, o retrato dos han como cristãos faz parte de um quadro geral positivo que faz destes orientais, que é acompanhado de uma avaliação favorável de sua aparência. A variedade dos povos e corpos aparece na narrativa, mas é secundária frente a caracterização mongol – o que era esperável, já que foram enviados como observadores dos hábitos destes povos. Esta variedade está sempre

atrelada à figura de Inimigo desenvolvida pelos franciscanos, mas esta representação está longe de ser totalitária. Ambos viajantes se preocupam em registrar os “bons hábitos” dos mongóis, mesmo que em menor número que seus atributos negativos.

No caso destes dois franciscanos do século XIII, é perceptível que *lances* confirmem a impressão negativa dos mongóis registradas nas primeiras crônicas latinas que registram sua passagem pelo Leste europeu, mas recorrendo menos a topologias do tipo “selvagem”. João de Pian Carpine e Guilherme de Rubruck tornam os povos das estepes perversos, luxuriosos, impiedosos e, acima de tudo, humanos. Eles vivem em pecado, mas não são a maldade encarnada. São um povo muito forte, que requer manobras militares e união dos governantes latinos para ser enfrentados caso ataquem a cristandade. Não são explicados pelas gerações da Tábua das Nações ou determinados pelo ambiente onde vivem, ainda que suas descrições sejam acompanhadas de constantes referências ao clima e paisagem. Portanto, eles não almejam uma *autonomização simbólica* que reduz (e confunde) funções, valores, qualidades e defeitos.

O primeiro viajante a chegar em Cambalic tem uma impressão menos negativa. João de Montecorvino (1292-1306) não escreve um livro de viagens, mas uma carta-relato, o que muda a instância narrativa para algo intermediário entre os dois primeiros viajantes e os demais, que buscavam ativamente a propagação de suas informações. Outro ponto que ele se afasta dos demais (exceto talvez Jordanus) é que ele possui autoridade no território a que foi designado, mesmo que de forma muito limitada pelos recursos, pessoal e influência que um sacerdote latino poderia ter em suas primeiras missões na capital Yüan – e, se acreditarmos em suas cartas, pela pouca atenção da Santa Sé ao seu esforço missionário.

A principal característica ressaltada por João de Montecorvino é a diversidade. Vivendo no que seria provavelmente a cidade mais cosmopolita do planeta em sua época (entre povos dominados e passantes) o que mais chama a atenção do arcebispo do Catai é a diversidade de corpos, terras e fés que encontra. Enquanto a variedade de pessoas e as diferenças dos hábitos, clima e estrelas domina sua carta pessoal para um confrade da Campânia, este leque de possibilidades se estende de forma negativa ao retratar a variedade de *cristianismos* que encontra – ou melhor, enfrenta – durante seu bispado em Cambalic. Aqui, os mongóis são um povo a ser cativado, não dominado ou temido, e uma série de *estratégias* são tecidas de forma a estrutura da Igreja atingir este fim, inclusive contrariando as normas de sua ordem e orientações teológicas.

João de Montecorvino também é o primeiro a confirmar a existência de Preste João, ainda que fosse um rei já morto, com sua família sendo seduzida pelos “pérfidos cismáticos” – termo que não designa aos outros “cismáticos” que o ajudam nesta empreitada. O franciscano é o primeiro a realizar *lances* em direção a *autonomização simbólica do Outro*, pois ignora as características positivas de quem elege como Inimigo, e releva as negativas de seus aliados de ocasião. Adicionalmente, este mesmo tipo de planificação é visível quando compra os meninos escravos para servirem aos interesses de sua missão. Muito provavelmente não é um *lance* novo a ser englobadas nas *estratégias* de conversão empregadas por missionários em terras distantes, mas é inaudito entre os relatos de viajantes para o Extremo Oriente e África Sul-Atlasiana no período elencado.

No fim de sua terceira carta, João de Montecorvino registra que viu quase toda a Índia, que é riquíssima e bela, e que não há senhor maior que o Grande Khan, em um *lance* para aumentar a confiança da instituição que o patrocina que é multiplicado nos viajantes posteriores. A autoridade do *ego vidi* (“eu vi”) e o prospecto de multiplicar as benesses recebidas para aqueles que patrocinarem sua causa faz com que as terras e povos visitados se tornem secundários frente o narrador, que assume o papel de protagonista que canaliza as atenções de sua recepção, *alienando* os significados autônomos que espaço e culturas podem ter para além dos interesses institucionais e personalistas do autor.

Outro fator que contribui para a *alienação* dos povos conhecidos é a associação ambiental com o fenótipo e comportamentos de indianos. Os etíopes também têm sua *covalência* negada ao serem retratados como algumas encarnações da carta do Preste João: alegando serem cristãos, mas querendo encontrar a “verdadeira fé” através dos latinos.

Os *lances* efetivados por Marco Polo (1298) são ao mesmo tempo mais simples e mais complexos de serem localizados. Como comentei na introdução, o *Devisement* é praticamente uma tradição narrativa através de uma mesma base, não um livro de conteúdo estável por si, que sequer foi composto originalmente por apenas uma pessoa. Mas, como concluí em minha dissertação (FERRARI, 2014b), isso torna o estudo desse tipo de fonte medieval mais acessível para a da metodologia da História das Ideias, pois o “fundo” textual é mais estável que os debates sobre determinado tópico entre diversos autores.



Duas primeiras instâncias narrativas devem ser identificadas no *Devisement*; a primeira é a parcialidade de Polo a favor dos mongóis, a segunda é o desejo de Rusticello de inserir sua verve cavaleiresca em uma obra que devia ser uma descrição dos vários locais e povos do mundo. Isso leva a situação contraditória do narrador-protagonista quase não estar presente executando ações nos cenários “montados”, ao mesmo tempo que sua opinião é onipresente.

Polo talvez seja o primeiro a realizar uma *alienação* do Outro de sua especificidade de forma *positiva*. Ainda que João de Pian Carpine descreva os han positivamente através da sobreposição da *imagem* de “cristãos” sobre seus comportamentos e fé, esta redução à crença não é possível ao veneziano, que faz um grande esforço de descrever positivamente os Yüan sem o elemento religioso. Isso faz com que o *Devisement* realize um *lance* que, de forma isolada, só será encontrado em documentos bem posteriores: a definição da cristandade *sem* a religião cristã, mas com todo legado de sua inclinação moral<sup>924</sup>.

Ainda assim, os significados atribuídos por Polo sobre os mongóis são uma forma de redução de suas possibilidades de apreensão. Mesmo que toda representação seja uma redução, ao identificar o Grande Khan mesmo *fisicamente* como um europeu, o veneziano abre espaço para elaborar uma *imagem* do Outro como próximo, que será violentamente refutada no choque dos encontros posteriores.

O *Devisement* também demonstra através das intromissões escribais em suas cópias as lutas pelas ressignificações dos Outros no interior dos discursos de uma mesma obra. A leitura da versão de Moule e Pelliot, com as diversas versões variantes do manuscrito franco-italiano, passa a impressão de um texto frequentemente contraditório, quando não esquizofrênico, ao leitor que ainda não se acostumou com a forma de notação dos dois editores modernos do texto, como pode ser acompanhado nas páginas 289-290.

As formas de apropriação destes copistas sobre os corpos e comportamentos femininos é especialmente notável, adensando as projeções da dupla Polo-Rusticello. Como o primeiro escrito do tipo elaborado por laicos, e um dos primeiros documentos amplamente copiados fora dos contextos religiosos, os conteúdos trazidos pelo *Devisement* se tornam aptos a serem sensualizados (quando não sexualizados), o que imediatamente é modificado pelas cópias religiosas, como as derivadas da tradução latina

---

<sup>924</sup> E aqui os limites entre a teleologia e o reconhecimento de padrões históricos é muito tênue.

da obra por Francesco Pipino. Mas independente da pretensão impressa sobre a sexualidade, feminilidade e projeção de masculinidade alheias, *lances* que beiram a *automação simbólica do Outro* ocorre para abarcar os desejos e repúdios dos latinos. Nas passagens produzidas inteiramente pelos copistas, esta *alienação* do é completa, as demais são obrigadas a “negociar” com os conteúdos de Polo.

O *Devisement* teve pouca aceitação na época de sua publicação, sendo valorizado décadas após Rusticello distribuir as primeiras cópias. Assim como no caso do *Historia* de João de Pian Carpine, oferecer um trabalho cujas formas narrativas não estavam claras ou acessíveis ao seu público foi uma aposta arriscada; mas com a propagação da leitura entre os laicos (especialmente entre a população urbana de alta renda), ele esta a narrativa de Polo começa a ganhar mais popularidade.

Em 1329, as influências das obras anteriores começam a ser sentidas no *Mirabilia Descripta* de Jordanus. Como o próprio título denuncia, o dominicano elabora uma obra centrada no impacto sobre a recepção, mas fraco em sua narrativa. Dado que tudo que escreve é resumido a traços grandiloquentes e exagerados, o *Mirabilia* transmite certo enfado depois das primeiras páginas.

Mais que qualquer outro viajante, Jordanus dá muita atenção ao *oui-dire*; ainda que explicita que não esteve em muitos dos locais que descreve, ainda assim dá lastro para que diversas topologias sejam tomadas como verdade. Entretanto, faz questão de deslocá-las de forma a serem compatíveis com seus interesses como arcebispo da Índia: esta é a terra mais habitada do mundo, com as melhores paisagens, próxima do reino do Preste João, que também é senhor da Etiópia e da maior extensão de terra que se pode imaginar. Nela, dragões, carbúnculos, ouro e o próprio Paraíso Terrestre pode ser encontrado,

Assim como Polo, Jordanus se deixa levar pelo passo do descritor-narrador, sem “aparecer” para sua recepção a não ser para transmitir seus juízos – que são muitos. O dominicano prefere escrever sobre o mundo natural que dissertar sobre os povos que encontrou, e quando o faz apaga completamente indivíduos para figurar apenas Outros sem face nem ações próprias. Muito desta opção se dá pelo que estabelece no fim de sua narrativa (que reproduzi no início do primeiro capítulo): não existe nada melhor nem povo mais cheio de qualidades que a cristandade – sem definir se se trata de um território, fenótipo, denominação religiosa ou outro recorte.

Todos os Outros são medidos apenas a partir do contraste com os cristãos, o que fica explícito quando afirma que “os pagãos indianos têm uma profecia de que nós, latinos, conquistaremos o mundo inteiro”<sup>925</sup>. Esta atitude de colocar na voz do outro a superioridade da cristandade é algo que se repetirá nos séculos seguintes. Notemos também como ele delimita exatamente o recorte de cristãos: são os *latinos* os conquistadores do mundo, o que evita qualquer confronto com outras denominações cristãs do Oriente. A *autonomização simbólica do Outro* em Jordanus é tão presente que às vezes nos perguntamos onde estão os habitantes dos lugares distantes, pois só vemos topologias sem mediação com a realidade e sombras deixadas pela passagem de europeus.

Provavelmente o relato de viagem mais popular no momento de sua publicação, o *Relatio* de Odorico (1330) teve sucesso na forma narrativa que estabelece com a “ação”, protagonista e o Outro (ainda que tenha falhado nos objetivos de seus produtores, a canonização deste franciscano). Estabelecendo um narrador presente no texto e no passo descritivo, o *Relatio* não se escusa de se basear em Polo ao “contrabandear” algumas imagens positivas dos Yüan e da popularidade que as partes das ilhas descritas no *Devisement* tinham na época da composição do texto derivado das palavras do friulano.

Um elemento que sinaliza esta popularidade é justamente a abrangência de relações com os Outros no *Relatio*. Odorico (e Mandeville posteriormente) usa de um artifício inteligente para gerar *duas* instâncias de alteridade com os mongóis: chama aqueles que encontra fora dos grandes centros urbanos de *tártaros* e os yüan imperiais de *mongóis*. Assim, não acanha em criticar os hábitos pagãos dos povos das estepes, mas elogia este mesmo povo quando encontra suas enormes cidades (para seu padrão) e a ordem que mantêm entre tantos povos em um só lugar.

Os frades que “editoraram” o *Relatio* após a morte de Odorico dois meses depois de seu depoimento verbal fizeram questão de inserir elementos que atingissem o maior público possível, e as descrições e interações com os Outros fazem parte disso. Como o terceiro capítulo demonstra, existem instâncias em que o habitante destes mundos distantes é reduzido negativamente aos seus alegados hábitos sexuais; outras que negam diretamente as topologias relativas a um povo (como quando nega a existência de um Preste João riquíssimo); e mesmo a situação de maior raridade entre nossos relatos, o

---

<sup>925</sup> “Pagani istius Indiae habent prophetias suas, quod nos Latini debemus subjugare totum mundum”. COQUEBERT DE MONTBRET, 1839, p. 47.

narrador admitir que não entendeu o hábito de um povo e não externalizar nenhum juízo sobre isso. Portanto, é difícil estabelecer qual o nível simbólico que o *Relatio* oferece o Outro à sua recepção, já que ele o faz de quase todas as formas aqui trabalhadas.

O último religioso de nossa lista de autores talvez seja o que mais distorce as informações em proveito próprio. Carlos IV da Boêmia havia requisitado de João de Marignolli a escrita de uma crônica universal atualizada, focada em seu reino. Em vez disso, o franciscano fez um relato de sua própria viagem ao Extremo Oriente de onde deriva a história de toda Criação. As ambições de reconhecimento do ex-professor Bologna dificilmente podem ser mais explícitas, mas a efetivação de seus *lances* é impossível de ser verificada pelo frade ter morrido antes de terminar a obra.

Mas o *Chronicon* não é escravo apenas da viagem do franciscano. A partir do estabelecimento das linhagens que deslinda a partir de sua versão da Tábua das Nações, João de Marignolli nos demonstra o pensamento latino de sua época sobre as etiologias de diferentes povos, ao mesmo tempo que insere uma nobreza antediluviana em seu patrono.

Assim como o próprio aspecto de crônica de seu escrito, os Outros no *Chronicon* são mero meio para centrar toda narrativa universal em seu protagonista. Ele encontra a Rainha do Sabá pessoalmente, os indianos são descendentes diretos de Adão, e o maior “homem santo” deles sonha que João de Marignolli surgirá como seu redentor, em uma cena em que o franciscano surge na narrativa conversando com os poderosos “reis da pimenta cristãos” da região.

Assim como em Jordanus, é difícil saber até que ponto existem Outros no *Chronicon*. Mas, ao contrário do *Mirabilia*, os habitantes das terras distantes são adereço para o protagonismo de seu narrador. De uma forma ou de outra, ocorre a *alienação* dos Orientais de sua autonomia simbólica.

Entre os religiosos, todos de ordens mendicantes, outras contradições se apresentam para além do conflito universalismo vs. identidade. Todos se impressionam com as riquezas que veem, fazem uso de dinheiro ou mesmo negociam frequentemente, e todos demonstram falta de piedade com Outros que não os Inimigos comuns dos cristãos (islâmicos principalmente). Mesmo Guilherme de Rubruck, o religioso que mais se atém às regras franciscanas em seu relato, fazendo todo seu percurso descalço (para o divertimento dos mongóis) é o que mais descreve as trocas e vendas que fez no caminho;

e o viajante mais colérico contra os mongóis, João de Pian Carpine, foi aprendiz direto de Francisco de Assis quando ingressou em sua ordem.

Essas situações demonstram que não existem os absolutos como alguns textos religiosos latinos (e mesmo alguns historiadores) propagam; adicionalmente, estas são pessoas que viveram em situações-limite, tendo que se manter como possível. Isto torna àqueles que os auxiliam mais próximos da cristandade, e os que riem de suas desgraças (elemento que Guilherme de Rubruck e João de Pian Carpine registram seguidamente) reduzidos à maldade de cunho essencialista. Mas, como a narrativa do franciscano flandrino demonstra quando é saqueado por soldados mongóis para ser exaltado e colocado em posição de destaque pelo khan do mesmo acampamento, a contradição entre indivíduos de um mesmo povo faz com que o real não permita uma simplificação de sua *imagem* nas narrativas. Quanto mais contraditória a situação que os Outros se colocam ante determinada narrativa, maior a chance de serem apreendidos em seus próprios termos.

Os relatos produzidos na segunda metade do século XIV escrevem obras laicas<sup>926</sup> voltadas para um público de elite. As instâncias narrativas destas obras se modificam tanto pelas prioridades de sua recepção, quanto pela situação de penúria que a Europa se encontrava pelos elementos expostos na introdução. A partir destas crises, as viagens se tornam mais raras até o último quartel deste século, e jornadas imaginárias surgem para entreter e educar.

Provavelmente a obra mais refinada entre as estudadas nesta tese, as *Viagens* de Mandeville negociam com os Outros reais apenas quando os relatos em que se baseia o obrigam a tanto, ou quando são mais chocantes que as topologias que recorre. Gog e Magog “judeus” são guardados pela rainha das amazonas para que não fujam, o khan faz sexo com centenas de mulheres todos os anos, os negros assim o são pela proximidade de suas terras com o Sol.

As *Viagens* são muito mais um sintetizador do pensamento latino de sua época que um livro de novidades, o que não elimina seu legado. Uma versão anotada desta obra e do *Devisement* foram dois dos três “guias” literários de Colombo em sua jornada (em conjunto com o *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly), e o comportamento do navegador

---

<sup>926</sup> O que não significa que seus autores sejam laicos, dado que não sabemos as identidades dos compositores do livro de Mandeville e do *Libro del Conocimiento*.

genovês ao encontrar o Outro se aproxima muito dos padrões apresentados por Mandeville: maravilhar-se, mas estabelecer seu lugar no mundo. Esta contradição entre ordem da Criação e as maravilhas que ela possui dá a tônica de todo *imaginário efetivo* apresentado pelo “cavaleiro-médico”, deixando a recepção à mercê do narrador para que lhes atribua sentido.

Mandeville age assim de forma a estabelecer seus *lances* de maneira que não possa ser acusado de nada negativo, ao mesmo tempo que circunscreve a participação do Outro dentro dos limites narrativos impostos por ele. As Amazonas tem uma sociedade justa, mas são mulheres fortes e mataram os homens de sua ilha; o sultão sabe mais sobre o cristianismo que os cristãos, mas é islâmico; um homem rico pode viver melhor que um rei, e a riqueza traz felicidade, ao contrário do que a Igreja afirma – mas isto ocorre apenas em locais muito distantes e estranhos, onde os poderosos deixam suas unhas crescerem até inutilizarem suas mãos.

O autor anônimo das *Viagens* age assim de modo a estabelecer uma *estratégia* de recepção do desconhecido: é possível inserir elementos novos, desde que esses elementos correspondam a um elemento do simbolismo já existente. Neste sentido, a narrativa de Mandeville estabelece um modelo para os relatos de exploração no mínimo até o século XVIII: o Outro existe no limite que é permitido que exista.

Esta noção de ordem na Criação também dá a tônica no *Libro del Conocimiento*. Partindo do conhecido de maneira enfadonha, o narrador chega ao desconhecido que reflete os desejos da latinidade – ou, ao contrário, os desejos se manifestam “lá” por este ser um local desconhecido, um ponto em branco no mapa mental do mundo entre os latinos que é preenchido por suas ambições e sentido de harmonia. Os persas são sábios por sua posição, os africanos são cristãos, sábios e quase imortais *apesar* de negros.

Como uma obra voltada à educação dos nobres de Castela, o *Libro* se preocupa em reforçar as bandeiras, casas reais e rios das regiões conhecidas, ao mesmo tempo que incute desejo e ambição de encontrar o desconhecido – e se apropriar dele, como as formigas que deixam as esferas de ouro às margens do rio africano que “esperam que outros as colem”.

Esta mesma tônica de imaginar a Criação como uma árvore de frutos maduros esperando para serem colhidos está muito presente no *Navegationi* de Cadamosto. A obra foi escrita para patrocinar a *imagem* de seu protagonista, ainda que frequentemente ele

“desapareça” na narrativa, surgindo como um agente “neutro” que acompanha uma viagem quase descarnada. São os “Negros” que veem e lhe oferecem “meninas formosas de 12 anos”, os soldados do navio que capitaneia que reagem quando os “mahometanos” de Gâmbia os atacam. Mas sua “piedade” também se apresenta: ensina as pessoas do Budomel a fazer velas assim que estabelecem pactos de compra e venda com eles. Falando com a voz dos africanos, afirma que “o Cristianismo é bom pelos engenhos e riqueza que provê” (*Navegações*, p. 34).

De uma forma tautológica, Cadamosto reduz aparência, local, cultura e fé sob o mesmo signo: a cor de pele. Tudo que faz não é ele, mas a força do cristianismo e a superioridade natural e técnica, reconhecida pelos africanos que “se maravilham” com ele e sua tripulação.

As narrativas a partir da segunda metade séc. XIV só admitem um protagonista, que paulatinamente vai se tornando toda cristandade, não apenas como fé, mas como identidade coletiva baseada por meio de fenótipos, localização geoespacial e conjunto de valores. Quase no século XVI, com Cadamosto, o próprio protagonista se diminui ao mesmo tempo que sua opinião surge com mais força, retomando o modelo de Polo. Mas, em vez dessa cedência de protagonismo ocorrer em prol do passo narrativo/descritivo, a cristandade – e agora *européidade* passam a ser o contraponto binário ao Outro. Alvise fala com Budomel, mas quando o senhor africano responde, ele pergunta “aos cristãos”, não ao veneziano.

Um exemplo desta autonomização simbólico-deontológico das sociedades Outras está ilustrado na bula *Dum diversas* do primeiro capítulo, pois cria *casus belli* (justificativa de conquista por meio de “guerra justa”) a todos não-cristãos africanos simplesmente por estarem onde estão. Ainda que o documento justifique parcamente os motivos deles se tornarem alvo de rapinagem incondicional dos europeus, todos seus argumentos independem da realidade dos povos locais. De forma ainda mais indicativa: são povos *desconhecidos*, mas cujo juízo já foi elaborado antes de qualquer encontro – o que ainda não podemos observar no *Devisement* e na maioria dos relatos aqui investigados, ainda que suas bases se encontrem firmadas.

Portanto, concluo verificando que a *autonomização simbólica do Outro* na forma plena, encontrada anos após o recorte cronológico investigado, não advém de um processo contínuo, mas através de uma série de elementos narrativos *selecionados* por

elaboradores de discursos para patrocinarem seus interesses. Muitos destes elementos estão presentes desde o século XIII, e provavelmente até antes. Outros se desenvolvem para acompanhar os desejos de significação dos habitantes destes territórios, mas tem seu sentido apropriado para outros fins.

Os relatos de viagem oferecem uma forma prazerosa de encontrar o Outro sem sair do conforto do conhecido. Partindo deste princípio, os viajantes com objetivos claros, (ou seja, não para se informar do que há “lá”, mas para tomar posse) criam um espaço físico limitado onde o leitor tem controle do que está ocorrendo. As topologias deixam de ser usadas como mediação entre o presenciado e o conhecido, elas são “volúveis” demais para manter o ordenamento terrestre. Este ordenamento não é apenas dos espaços, mas de uma hierarquia que varia pelos interesses do seu enunciador.

Já para aqueles que partem sem saber o que encontrarão, tudo é novo – exceto o esperado. Nas decepções de não encontrar aquilo que os Antigos haviam prometido, é preferível atribuir um papel mais adequado ao mundo para estas criaturas fugazes, antes que seu público perceba o que elas *não* são. A partir de uma colagem de fatos, observações e esperanças, o Outro se constitui. A narrativa é “cola” que dá coesão a este ser composto, porém “confortável”. Mas assim como ela foi elaborada pelo *imaginário efetivo* de seus compositores, nossa própria capacidade de ver além daquilo que nos é oferecido é capaz de desfazer esta montagem, e ver o que está escondido atrás da figura imposta pelas *estratégias*.



## Bibliografia

### Fontes manuscritas

Cambridge, CCC 66A, MS. n° 18.

Londres, British Library MS col. Royal 19 D I.

Londres, British Library, Add. MS 27376.

Londres, British Museum, MS Cotton Titus C. XVI.

Madrid, Biblioteca Nacional de Espanha, MS 1997.

Oxford, Bodleian Library, MS 264.

Paris, Bibliothèque nationale de France, MS col. fr. 2168.

Paris, Bibliothèque nationale de France, MS col. fr. 2180.

Paris, Bibliothèque nationale de France, MS col. lat. 4939.

Paris, Bibliothèque nationale de France, MS NAL 133.

St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI.

### Fontes em edição impressa<sup>927</sup>

---

<sup>927</sup> Uma vez que os “sobrenomes” medievais frequentemente eram gentílicos, ou cognomes, optei por deixar a grafia dos nomes por extenso, em vez de usar a convenção da ABNT de posicioná-los antes do prenome. Esta opção se dá por dois motivos: primeiro, eles não eram “sobrenomes” no sentido moderno, de identificação familiar (ao menos não entre todos os autores aqui citados, que não tinham títulos dinásticos); o segundo motivo se dá pela indefinição sobre o gentílico a ser aplicado, uma vez que nem sempre ele representava o local de nascimento da pessoa em questão (o caso de Mateus de Paris é ilustrativo, uma vez que nasceu em Hildersham, Inglaterra), e que na própria Idade Média eles eram registrados de forma diferente pela província, cidade ou região envolvida – por exemplo, Odorico “de Pordenone” também era grafado como “de Foro Iuli” (Friuli), “Mattiusi” (supostamente familiar), “de Villanova” (aldeia onde teria nascido, na região de Pordenone), etc. Os membros de ordens religiosas poderiam tornar essa identificação ainda mais complexa ao afixar o gentílico do local em que eram lotados, iniciados etc. Mesmo entre os mercadores, que normalmente assumiam nomes familiares, esta situação era variável; em outro exemplo, Cadamosto é a escrita estilizada de “da Ca’ da Mosto”, “da casa dos da Mosto”, a palaciana *casa-fondaco* em estilo vêneto-bizantino de sua família no *sestiere* de Cannaregio, com fachada sobre o Canal Grande de

Agostinho de Hipona; PEREIRA, J. Dias (ed.). **Cidade de Deus**, 3 volumes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

Albertus Magnus; BORGNET, Auguste, B. B. **Alberti Magni Opera Omnia**, vol. 9. Paris: Bibliopolam: 1890.

Alexandre de Paris, HARF-LANCNER, Laurence (ed. moderno); ARMSTRONG, E.C. (ed. org.). **Le Roman d'Alexandre**. Paris: Librairie Générale Française, 1994.

Alouiso da Ca'Da Mosto; MONTALBODDO, Francanzano (ed.), **Navigazioni novamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato**. Vicenza, 1507.

Aristotle; ROSS, W. D. **Ars Rhetorica**. Oxford: Clarendon Press, 1959.

ATTENBOROUGH, Frederick Levi. **The laws of the earliest English kings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

BASSIO, Antônio (ed.) **Monumenta Missionaria Africana: África Ocidental (1342-1499)**, vol. 1. Lisboa: Agência Geral Ultramar, 1953.

BECKINGHAM, Charles Fraser; HAMILTON, Bernard. **The Hebrew Letters of Prester John**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Beda. **Bedæ Prebbyteri Angloxaxonis, Viri Erudissimi, de Natura Rerum et Tempori Rationi, livrum duo**. S.L.: Henricus Petrus, 1539.

BORETIUS, Alfred. **Capitularia regum Francorum**, tomo 1. Hannoveræ: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.

BRUNDAGE, James (ed. trad.). **The Crusades: A Documentary History**, Milwaukee: Marquette University Press, 1962.

Christine de Pisan; RICHARDS, Earl Jeffrey (trad.). **The Book of the City of Ladies**. New York: Persea, 1982.

---

Veneza, que existe preservada até hoje, e, por séculos foi o símbolo de seu poder na cidade. Quando os Querini tomaram o palácio dos da Mosto, muitos de seus membros assumiram o nome Ca' da Mosto como sinal de sua vitória, até ser retomada por Alvise  
A grande maioria das fontes impressas publicadas antes de 1950 estão disponíveis no portal "Internet Archive", uma excelente iniciativa sem fins lucrativos voltada a criar uma biblioteca gratuita de diversas  
media: <https://archive.org>, acesso em 23/03/2019.

COQUEBERT DE MONTBRET, Charles-Étienne (ed.); Jordanus Catalanus; DE AMAT Y JUNIENT, Manuel; KOENIG, Mathieu-Auguste; Guilherme de Rubruck; João de Pian Carpine; Sæwulf. **Recueil de Voyages et de Mémoires publié de la Société de Géographie**. Paris: Société de Géographie, 1839.

Cosmas Indicopleustes; MCCRINDLE, John Watson (ed. trad.). **The Christian topography of Cosmas, an Egyptian monk Cosmas**. London: Hakluyt Society, 1847.

Duarte Pacheco Pereira; BASTO, Raphael Eduardo de Azevedo (ed.). **Esmeraldo de Situ Orbis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

EDWARD, Peters, (ed.). **The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Enhardi; PERTZ, Georg Heinrich; WAITZ, Georg; HOLDER-EGGER, Oswald (eds.). **Vita Karole Magni**, VII.25. Edição de. Hannover: Impensis bibliopolii Hahniani, 1911.

ESSI, Roberto. "Il pactum Lotharii del 840". In: **Atti Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali e Lettere**, vol. 99, n° 2, 1939-40.

GADRAT, Christine. **Une image de l'Orient au XIVE siècle: les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac**. Paris: Ecole Nationale des Chartes, 2005.

Gaius Cornelius Tacitus; ERNESTINI, Augusti (ed.). **C. Cornelii Taciti opera: quae supersunt ad optimorum librorum fidem recensuit atque**, vol. 2. Boston: Wells & Lilly, 1818.

GENNARI, Pamela. «**Milione**», **redazione VB. Edizione critica commentata**. Tese de doutorado em Filologia Românica pela Università Ca' Foscari, Venezia, 2009.

Giovanni Boccaccio; BERGIN, Thomas Goddard (trad. ed.). **Boccaccio**. New York: Viking Press, 1981.

GOLUBOVICH, Girolamo. **Bibliotheca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franceseano**. Firenze: Quaracchi, 1906.

Gomes Eannes de Zurara. **Chonica do Descobrimento e Conquista de Guiné**. Paris: J. P. Aillaud, 1891.

Gossouin de Metz; PRIOR, Oliver Herbert Phelps (ed.). **L'Image du monde de maitre Gossouin: rédaction en prose, texte du manuscrit de la Bibliothèque nationale, Fonds Français No 574**. Paris: Payot, 1913.

Guilherme de Rubruck; BEAZLEY, C. Raymond (ed.). **The texts and versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis**. London: Hakluyt Society, 1903.

Guilherme de Rubruck; JACKSON, Peter (trad., ed., notas). **The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255**. Farnham: Ashgate e London: Hakluyt Society (coedição), 2010.

HALL, Stuart George (ed. trad.). **Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes: an English Version**. Vol. 2. St Andrews: Walter de Gruyter, 1993.

Hildegarda de Bingen; KAISER, Paulos. **Hildegardis Causa et Curae**. Lipsiae: Teubner, 1903.

Isidoro de Sevilha. **Etimologias**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Isidoro de Sevilha; GROTIUS, Hugo; PROCOPIUS; Jordanes (eds.). **Historia Gotthorum, Vandalorum, & Langobardorum**. Amsterdam: Ludovicum Elzevirium, 1655.

Jean d'Arras, LE GOFF, Jacques (ed.). **Le roman de Mélusine ou L'histoire des Lusignan**. Paris: Stock, 1991.

Jean de Joinville; MARZIALS, Frank (ed. trad.). **Chronicles of the Crusades**. London: J.M. Dent, 1908.

Jean de Mandeville; DELUZ, Christiane (ed.). **Le Livre de Jehan de Mandeville, une 'géographie' au XIV<sup>e</sup> siècle**. Paris: CNRS, 2000.

Jean de Mandeville; DELUZ, Christiane (ed.). **Le Livre des merveilles du monde**. Paris: CNRS, 2000.

Jean de Mandeville; HAMELIUS, Paul. **Mandeville's travels: translated from the French of Jean d'Outremeuse; ed. from Ms. Cotton Titus C.XVI in the British Museum**. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co, 1919.

Joannis Marignolæ. "Chronicon Joannis Marignolæ Florentini, Episcopi Bisinianensis". In: DOBNER, Gelaisus (ed.). **Monumenta historica Boemiæ: nusquam antehac edita**,

**quibus non modo patriæ, aliarumque vicinarum regionum, sed et remotissimarum gentium historia mirum quantum illustratur**, vol. 2. Prague: Joannis Josephi Clauser, 1768, pp. 68-282.

João de Pian del Carpine; Guilherme de Rubruck; João de Montecorvino; Odorico de Pordenone; PINTARELLI, Ari E. (trad. ed.). **Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente Antes de Marco Polo (1243-1330)**. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

Johannes Schiltberger; NEUMANN, Karl Friedrich (ed.) **Reisen Des Johannes Schiltberger Aus München in Europa, Asia Und Afrika Von 1394 Bis 1427**. München: Auf Kosten des Herausgebers, 1859.

JOHNSON, Sylvester. **The Myth of Ham in Nineteenth-Century American Christianity: Race, Heathens, and the People of God**. New York: Palgrave Macmillian, 2004.

LINDSAY, Wallace (ed.). **Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originvm, libri XX**, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1908.

Luiz de Cadamosto; Damião de Góis (trad.). **Navegações de Luiz de Cadamosto, a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão Portuguez, traduzidas do Italiano**. S.L.: Academia Real das Sciencias, 1812.

Luiz de Cadamosto; Damião de Góis (trad.); **Navegações de Luiz de Cadamosto, a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão Portuguez, traduzidas do Italiano**. Academia Real das Sciencias, 1812. Tradução original de 1540.

MALACARNE, Cassiano. **Decretales d. Gregorii papae IX (Liber Extra). Decretais de Gregório IX (livro 5, títulos 1-2). Tradução com notas e introdução**. Tese de Doutorado em História defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2016.

Marco Polo; Francesco Pipino; FLAJŠHANS, Václav; PRÁŠEK, Justin Václav (eds.). **Marka Pavlova z Benátek Milion: Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským**. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro Vědy, 1902.

Marco Polo; PAUTHIER, M. Guillaume (ed.). **Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilai-Khaân; rédigé en**

**français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise**, tomo 1 e 2. Paris: Firmin Didot, 1865.

Marco Polo; PELLIOT, Paul; MOULE, Arthur Christopher. (eds. trad.). **Marco Polo's Description of the World**, tomo 1. London: George Routledge & Sons, 1938.

Marco Polo; YULE, Hery (trad. ed.). **The Book of Sir Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East**, vols 1 e 2. London: John Murray, 1861.

Matthew Paris; LUARD, Henry Richards (ed.). **Matthæi Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica Majora**, vol. 3. London: Longman, 1874.

MOULE, A. C. "Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries". In: **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, n° 15, 1914, pp. 533-599.

NAPIER, Arthur Sampson (ed.) **Homilies for Unspecified Occasions**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1883.

Odorico de Pordenone; GUGLIELMI, Nilda (trad. ed.). **Relación de viaje**. Buenos Aires: Biblos, 1987.

Odorico de Pordenone; STRASMANN, Gilbert (trad. ed.). **Der Reise nach China des Odorico de Pordenone**. Berlin: Erich Schmidt, 1968.

OLSCHKI, Leonardo. "Ponce de León's Fountain of Youth: History of a Geographical Myth" In: **The Hispanic American Historical Review**, vol. 21, n° 3, 1941, pp. 361-385.

ORDRONAUX, John (ed. trad.). **Regimen sanitatis salernitanum. Code of health of the school of Salerno**. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1871.

PECK, Douglas T. "Anatomy of an Historical Fantasy: The Ponce de León-Fountain of Youth Legend". In: **Revista de História de América**, n°. 123, 1998, pp. 63-87.

PERTZ, G.H. (ed.), Otto of Freising. **Chronicon**. Volume II. Hanover: Hahn, 1867.

Philo of Alexandria; YONGE, C. D. (ed. trad.). In: **The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition** Peabody: Hendrickson, 1993.

PICHON, Jérôme (ed.). **Le Ménagier de Paris, Traité de morale et d'économie domestique, composé vers 1393 par un bourgeois parisien**, vol. 1. Paris: Crapelet, 1846.

Pierre Bontier; Jean Le Verrier ; HENRI, Richard (trad. ed.). **Le Canarien**. London: Hakuyt Society, 1872.

Pierre d'Ailly; BURON, Edmond (ed.). **Ymago Mundi, de Pierre d'Ailly, cardinal de Cambrai et chancelier de l'Université de Paris (1350-1420): texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d'Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb, étude sur les sources de l'auteur**, tomo 1. Paris: Maisonneuve frères, 1930.

Poggii Bracciolini; RHODIGINO, Joanne Oliva (ed.). **Poggii Bracciolini Florentini Historiæ de varietate fortunæ libri quatuor**. Paris: Antonii Urbani Coustelier, 1723.

Pseudo-Philo; JAMES, Montague Rhodes (ed. trad.). **The Biblical antiquities of Philo**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917.

Raimundus de Pennaforte, "Summa de pænitentia". In: CORREALE, Robert M.; HAMEL, Mary (eds.). **Sources and Analogues of the Canterbury Tales**, vol. I. Cambridge: D. S. Brewer, 2002, pp. 543-568.

Ricoldo de Montecroce; Burcardo de Monte Sião; Odorico de Pordenone; LAURENT, Johann Christian Moritz (ed.). **Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenburg**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1864

ROEST, Bert. "From Reconquista to Mission in the Early Modern World". In: ROEST, Bert (ed.) **A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond**. Leiden: Brill, 2015, pp. 331-361.

Roger Bacon; BRIDGES, John Henry (ed.). **The Opus Majus of Roger Bacon**, vol. 1. London: Williams and Norgate, 1900.

ROGERS, Francis M. "The Vivaldi Expedition". In: **Annual Report of the Dante Society**, n° 73, 1955, pp. 31-45.

Simone Sigoli; FIACCHI, Luigi (ed.). **Viaggio al monte Sinai di Simone Sigoli**. Firenzi: Dante, 1829.

STOKES, Whitley (ed.). **The Saltair na rann: a collection of early Middle Irish poems.** Oxford: Clarendon Press, 1883.

STONE, Michael E. **Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve.** Leiden: Brill, 1996.

TILATTI, Andrea (ed.). **Odorico da Pordenone Vita et Miracula.** Padova: Centro Studi Antoniani, 2004.

Tomás de Aquino; Aristoteles; REGAN, Richard J. (ed. trad.). **Aquinas Commentary on Aristotle's Politics**, I-IV, c. 6. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

UEBEL, Michael. **Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages.** New York: Palgrave Macmillan, 2005. Transcrição, tradução e estudo de diversas versões da Carta de Preste João nos apêndices da obra.

VILLARD, Ugo Monneret (ed.). **Il Nuovo Ramusio. Vol. 1: Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona.** Roma: Libreria Dello Stato, 1950.

WADDING, Lucas. **Annales Minorum Seu Trium Ordinum a S. Francisco Institutorum**, vol. 6. Romæ: Rochis Bernarbo, 1733.

WOLOHJIAN, Albert Mugrdich (ed. trad.). **The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes.** New York: Columbia University Press, 1969.

WYNGAERT, Anastasius van den (ed.). **Sinica Franciscana**, tomo 1. Quaracchi-Firenze: Claras Aquas, 1929.

YULE, Henry (trad.). **The Wonders of the East by Friar Jordanus.** London: Hakuyt Society, 1863.

### **Bibliografia de referência**

ADAMS, Percy G. **Travel Literature Through the Ages.** New York: Garland, 1988.

AGAWU, Kofi. **Representing African Music: Postcolonial Notes, Queries, Positions.** New York: Routledge, 2003.



AKBARI, Suzanne Conklin, **Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2009.

ALLEN, Rosamund (ed.). **Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550**. Manchester: Manchester University Press, 2004.

AMOS, Mark Addinson. “‘For Manners Make Man’: Bourdieu, De Certeau, and the common appropriation of noble manners in The Book of Courtesy”. In: ASHLEY, Kathleen; CLARK, Robert L. A. (orgs). **Medieval Conduct**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, pp. 23-49.

AMTOWER, Laurel. **Engaging Words - The Culture of Reading in the Later Middle Ages**. New York: Palgrave Macmillan, 2000.

ANDERSON, Andrew Runni. **Alexander’s Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations**. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1932.

ARMSTRONG, Karen. **Buddha**. New York: Penguin, 2004.

ARNOLD, Lauren. **Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and It’s Influence on the Art of the West**. San Francisco: Desiderata, 1999.

BACKMAN, Clifford R. “Arnau de Vilanova and the Body at the End of the World”. In: BYNUM, Caroline Walker; FREEDMAN, Paul (eds.). **Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000, pp. 140-155

BAGERIUS, Henric; EKHOLST, Christine. “Kings and favourites: politics and sexuality in late medieval Europe”. In: **Journal of Medieval History**, vol. 43, n° 3, 2017, pp. 298–319.

BAILEY, Betty Jane; BAILEY, J. Martin. **Who are the Christians in the Middle East?**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

BAIN, William (ed.). **Medieval Foundations of International Relations**. New York: Routledge, 2017.

BAIN, William. “The medieval contribution to modern international relations”. In: BAIN, William (ed.). **Medieval Foundations of International Relations**. New York: Routledge, 2017, pp. 1-27.

BALDRIDGE, Cates. **Prisoners of Prester John: The Portuguese Mission to Ethiopia in Search of the Mythical King, 1520–1526**. Jefferson: McFarland & Co., 2012.

BALLARD, Michel; DUCELLIER, Alain (org.). **Migrations et diasporas méditerranéennes: X<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles**. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002.

BANTON, Michael, **The Idea of Race**. London: Tavistock Publications, 1977.

BARCZEWSKI, Stephanie L. **Myth and National Identity in Nineteenth Century Britain: The Legends of King Arthur and Robin Hood**. New York: Oxford University Press, 2000.

BARTLETT, Robert. “Illustrating Ethnicity in the Middle Ages”. In: ELIAV-FELDON, Miriam, ISAAC Benjamin, ZIEGLER Joseph (orgs. eds.). **The Origins of Racism in the West**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 132-156.

BARTLETT, Robert. “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity” In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, n° 31, 2001, pp. 39-56.

BARTLETT, Robert. **The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350**. London: Penguin, 1996 (versão digital).

BASWELL, Christopher. “Marvels of translation and crises of transition in the romances of Antiquity”. In: KRUEGER, Roberta L. (org.). **The Cambridge Companion to Medieval Romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 29-44.

BAUMER, Christoph. **The History of Central Asia: the Age of the Steppe Warriors**. New York: I.B. Tauris, 2012.

BAYLEY, Justine. “Medieval Precious Metal Refining: Archaeology and Contemporary Texts Compared”. In: MARTINÓN-TORRES, Marcos; REHREN, Thilo. **Archaeology, History & Science: Integrating Approaches to Ancient Materials**. Walnut Creek: Left Coast, 2008, pp. 131-150.

BEATTIE, Cordelia. **Medieval Single Women: The Politics of Social Classification in Late Medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BECKINGHAM, Charles F. **The Achievements of Prester John**. London: University of London, School of Oriental and African Studies, 1966.

BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo (eds.). **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe.** Oxford: Oxford University Press, 2013.

BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo. "Women, Gender, And Medieval Historians". In: BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo (eds.). **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe.** Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 1-17.

BENSCH, Stephen P. "From Prizes of War to Domestic Merchandise: The Changing Face of Slavery in Catalonia and Aragon, 1000-1300" In: **Viator**, vol. 25, 1994, pp. 63-94.

BERKVAM, Doris Desclais. **Enfance et maternité dans la littérature française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.** Paris: Champion, 1981.

BERTHELOT, Anne. "Le Merveilleux dans le Roman de Mélusine". In: BUSCHINGER, Danielle; SPIEWOK, Wolfgang (orgs). **Mélusine: Actes du colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne.** Griefswald: Reineke-Verlag, 1996, pp. 1-16.

BHABHA, Homi K. **The Location of Culture.** New York: Routledge, 1994.

BIETENHOLZ, Peter G. **Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age.** Leiden: BRILL, 1994.

BILLER, Peter. **The Measure of Multitude: Population in Medieval Thought.** Oxford: Oxford University Press, 2001.

BINDMAN, David; GATES JR., Henry Louis; DALTON, Karen C. C. (eds.). **The Image of the Black in Western Art. Vol. 2: From the early Christian Era to the "Age of Discovery". Part 1: From the demonic threat to the incarnation of sainthood.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BINDMAN, David; GATES JR., Henry Louis; DALTON, Karen C. C. (eds.). **The Image of the Black in Western Art. Vol. 2: From the early Christian Era to the "Age of Discovery". Part 2: Africans in the Christian Ordinance do the World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BLACKMORE, Josiah. **Moorings: Portuguese Expansion and the Writing of Africa.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

- BLANKS, David R.; FRASETTO, Michael (eds.). **Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perceptions of Other**. New York: St. Martin's Press, 1999.
- BLOCH, R. Howard. **Misogyny of Western Romantic Love**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- BLUMENTHAL, Debra. **Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth Century Valencia**. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
- BOISSELLIER, Stéphane "Une tolérance chrétienne dans l'historiographie portugaise de la Reconquête (XII-XIIIe siècles)?" In: SAUPIN, Guy, (ed.). **La tolérance. Colloque international de Nantes**. Rennes: Nantes Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp 371-383.
- BOISSELLIER, Stéphane. "Introduction à un programme de recherches sur la territorialité: essai de réflexion globale et éléments d'analyse". In: **De l'espace aux territoires La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge - Actes de la table ronde des 8-9 juin 2006, Cescm (Poitiers)**. Turnhout: Brepols, 2010, pp. 5-85.
- BOON, Kevin Alexander. "Heroes, Metanarratives, and the Paradox of Masculinity in Contemporary Western Culture". In: **The Journal of Men's Studies**, vol. 13, n°. 3, 2005, pp. 301-312.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BOUREAU, Alain. **The Lord's First Night: The Myth of the Droit de Cuissage**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- BRESC, Henri. "A Europa das cidades e dos campos (séculos XIII a XV)". In: BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALLEN, Martine; ZONABEND, Françoise (dir.). **História da Família, vol. 2: Tempos Medievais: Ocidente, Oriente**. Lisboa: Terramar, 1997, pp. 89-138.
- BREWER, Keagan. **Prester John: The Legend and its Sources**. Surrey: Ashgate, 2015.
- BRUNDAGE, James A. **Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- BUCHANAN, Ian. **Dictionary of Critical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BURGER, Glenn. **Conduct Becoming: Good Wives and Husbands in the Later Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BYNUM, Caroline Walker. "Wonder". In: **American Historical Review**, vol. 102, nº 1, 1997, pp. 1-26.

BYNUM, Caroline Walker. **Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women**. Berkley: University of California Press, 1987.

BYNUM, Caroline Walker; FREEDMAN, Paul (eds.). **Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

CADDEN, Joan. **The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture**. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

CAMERON, Nigel. **Barbarians and Mandarins: Thirteen Centuries of Western Travelers in China**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

CAMPBELL, Donald. **Arabian Medicine and Its Influence On The Middle Ages**, vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926.

CARREIRA, José Nunes. **Do Preste João às Ruínas da Babilónia: viajantes portugueses na rota das civilizações orientais**. Lisboa: Editorial Comunicação, 1980.

CASARES, Aurelia Martin. **La esclavitud en Granada del siglo XVI: Genero, raza, y religión**. Granada: Universidad de Granada y Diputacion Provincial de Granada, 2000.

CASSAGNES-BROUQUET, Sophie Cassagnes. "Les Neuf Preuses, l'invention d'un nouveau thème iconographique dans le contexte de la Guerre de Cent ans". In: CAPDEVILA, Luc; COCAUD, Martine; et alii. **Le genre face aux mutations**. Paris: PU Rennes, 2004, pp. 279-289.

CASSAR, Paul. "A medical service for slaves in Malta during the rule of the Order of St. John of Jerusalem". In: **Medieval History**, nº 12, vol. 3, pp. 270-277.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Constituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Criação Histórica**. Porto Alegre: Palmarinca, 1991.

- CERTAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano - as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **L'Étranger ou l'union dans la différence**. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.
- CHARPENTIER, Jarl. **William of Rubruck and Roger Bacon**. Stockholm: Esselte, 1935.
- CHARTIER, Roger. "História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação". In: **História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987, pp. 29-67.
- CHAUNU, Pierre. **L'expansion européenne du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle**. Paris: Presses universitaires de France, 1995.
- CHAZAN, Robert. **Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- CHÉLINI, Jean. **L'aube du moyen age: naissance de la chrétienté occidentale: la vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne**. Paris: Picard, 1991.
- CHEVALIER, Bernard. "Introduction: Espace vécu, mesure, imagine". In: **Cahiers de Recherches Médiévales**, n° 3, 1997, pp. 7-16.
- CHINGA, Mark. "Women and Hunting-birds are Easy to Tame: Aristocratic Masculinity and the Early German Love-Lyric". In: HADLEY, Dawn M. (ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. London; New York: Longman, 1999, pp. 199-213.
- CLARENCE-SMITH, William G. **Religions and the abolition of slavery - a comparative approach**. SOAS University of London, (transcrição de palestra), 2006.
- CLASSEN, Albrecht. "The Cultural Significance of Sexuality in the Middle Ages, the Renaissance, and Beyond. A Secret Continuous Undercurrent or a Dominant Phenomenon of the Premodern World? Or: The Irrepressibility of Sex Yesterday and Today". In: CLASSEN, Albrecht (ed.). **Sexuality in the Middle Ages and Early**

**Modern Times: New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme.** Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

COHEN, Ada. **Art in the Era of Alexander the Great: Paradigms of Manhood and Their Cultural Traditions.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

COHEN, Jeffrey Jerome, **Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

COHEN, Jeffrey Jerome. "On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England". In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 1, n° 31, 2001, pp. 113-146.

COHEN, Jeremy (ed.). **From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christianity.** Col. Wolfen-bütteler Mittelalter-Studien, n° 11. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.

COHEN, Jeremy. **Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity.** Berkeley: University of California Press, 1999.

COLWELL, Tania. "Mélusine: Ideal Mother or Inimitable Monster?". DAVIS, Isabel; MÜLLER, Miriam. JONES, Sarah Rees (eds.) **Love, Marriage, and Family Ties in the Later Middle Ages.** Turnhout: Brepols, 2003, pp. 181-204.

COMMEAUX, Charles. **La vie quotidienne chez les Mongols de la conquête (XIII<sup>e</sup> siècle).** Paris: Hachette, 1972.

CONNELL, Raewyn W.; MESSERSCHMIDT, James W. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". In: **Gender & Society**, vol. 19, n° 6, 2005, pp. 829-859.

CONNELL, Raewyn. "A Colonialidade do Gênero". In: **Gênero em termos reais.** São Paulo: nVersos, 2016, pp. 25-44.

CONSTABLE, Olivia Remie. **Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CONTINI, Gianfranco. "I piu antichi esempi di 'Razza'". In: **Studi di Filiologia Italiana**, n°17, 1959, pp. 319-327.

CROSBY, Alfred. **A mensuração da realidade: a quantificação e a sociedade ocidental (1250-1600)**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CURTIUS, Ernst Robert. **European Literature and the Latin Middle Ages**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.

DANIEL, Emmett Randolph. “Exodus and Exile: Joachim of Fiore's Apocalyptic Scenario”. In: BYNUM, Caroline Walker; FREEDMAN, Paul (eds.). **Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000, pp. 124-139.

DANIEL, Norman. **Islam and the West: The Making of an Image**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

DARNTON, Robert. “História intelectual e cultural”. In: **O beijo de Lamourette: Mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, pp. 175-197.

DASTON, Lorraine; PARK, Katharine. **Wonders and the Order of Nature: 1150-1750**. New York: Zone Books, 1998.

DAVIS, David Brion. **Challenging the Bounds of Slavery**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DAVIS, Kathleen. **Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

DE COCA, José Enrique López. “Doña Isabel de Solís, o la imaginación historiográfica”. In: ALCANTUD, J. A. González; AGUILERA, M. Barrios (eds.) **Las Tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada**. Granada: Diputación de Granada, 2000, pp. 553–563.

DE COCA, José Enrique López. “Granada en el siglo XV: las postrimerías nazaríes a la luz de la probanza de los infantes don Fernando y don Juan”. In: **Andalucía entre Oriente y Occidente (1236–1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía**. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1988, pp. 599-642

DEVISSE, Jean; MOLLAT, Michel “The Shield and the Crown”. In: **The Image of the Black in Western Art**. BINDMAN, David; GATES, Henry Louis; DALTON, Karen C. C. (eds.). Cambridge: Harvard: Harvard University Press, 2010, pp. 31-81.



DUBOST, Francis. **Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles: l'autre, l'ailleurs, l'autrefois**. Paris: Honoré Champion, 1991.

DUCHESNE, Louis Marie Olivier (ed.). **Le Liber pontificalis**, vol. 1. Paris: Ernest Thorin, 1886.

DUFOUMAUD, Nicole. "Femmes en armes au xv<sup>e</sup> siècle". In: CARDI, Coline; PRUVOST, Geneviève (org.). **Penser la violence des femmes**. Paris: La Découverte, 2012, pp. 75-77.

DUFRESNE, Laura Rinaldi. **The fifteenth-century illustrations of Christine de Pizan's 'The book of the city of ladies; and "The treasure of the city of ladies": analyzing the relation of the pictures to the text**. Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2012.

DUMÉZIL, Bruno. "L'univers barbare: métissage et transformation de la virilité". In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (orgs.). **Histoire de la Virilité, vol. 1: L'invention de la virilité; De l'Antiquité aux Lumières**. Paris: Seuil, 2011, pp. 116-139.

DUNLOP, Fiona S. **The Late Medieval Interlude: The Drama of Youth and Aristocratic Masculinity**. York: University of York Press, 2007.

DUTSCHKE, Consuelo Wager. **Francesco Pipino and the manuscripts of Marco Polo's Travels**, vol. 1 a 3. Tese de doutorado defendida pela University of California (UCLA) em 1993.

DUZER, Chat Van. "Hic sunt dracones: The Geography and Cartography of Monsters". In: MITTMAN, Asa; DENDLE, Peter (org.) **The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous**. Burlington: Ashgate Variorum, 2012, pp. 387-448.

EBREY, Patricia Buckley. **Women and the Family in Chinese History**, New York: Routledge, 2002.

ECO, Umberto, **Kant e o Ornitorrinco**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

ECO, Umberto. "Le royaume du Prêtre Jean". In: **Alliage**, n° 45-46, pp. 81-92, 2000.

ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

EDLEY, Nigel; WETHERELL, Margaret. **Men in Perspective: Practice, Power, and Identity**. London: Harvester Wheatsheaf, 1995.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ESKA, Charlene M. "Women and slavery in the early Irish laws". In: **Studia Celtica Fennica**, nº 8, 2011, pp. 29-39.

ESSI, Roberto. "Il pactum Lotharii del 840". In: **Atti Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali e Lettere**, vol. 99, nº 2, 1939-40, pp. 11-49

EUBEN, Roxanne L. **Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge**. Oxfordshire: Princeton University Press, 2008.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**. New York: Columbia University Press, 2002.

FAIRBANK, John King; FRANKE, Herbert; TWITCHETT, Denis (eds.). **The Cambridge History of China, vol. 6: Alien Regimes and Border States, 907-1368**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 1995.

FALCÃO, Ana Margarida (org.). **Literatura de Viagem. Narrativa, história, mito**. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

FARGE, Arlette. **Essai pour une histoire des voix**. Paris: Bayard, 2009.

FASSIN, Éric. "Représenter la violence des femmes: performance et fantasme". In: CARDI, Coline; PRUVOST, Geneviève (org.). **Penser la violence des femmes**. Paris: La Découverte, 2012, pp. 343-349.

FEBVRE, Lucien. "O problema da descrença no século XVI". In: MOTA, Carlos Guilherme (org.) **Febvre: história**. São Paulo: Ática, 1978. 1942, pp. 29-78.

FEBVRE, Lucien. **Europa: gênese de uma civilização**. Bauru: EDUSC, 2004.

FERNÁNDEZ-ARMESTO. **Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492**. Hampshire: Macmillan Education, 1987.

FERRARI, Fernando Ponzi. “A inveja de homens que odeiam a virtude e nobreza dos outros’: Autoridade e verdade em ‘De Insulis’, de Domenico Silvestri (c.1395)”. In: **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios**, Florianópolis, 2015.

FERRARI, Fernando Ponzi. “Entre homens, pigmeus e macacos: o estrangeiro monstruoso como tema comum ao conhecimento geográfico e à escolástica durante a Baixa Idade Média”. In: **Anais do XII Encontro Estadual de História, ANPUH-RS: História, Verdade e Ética**, 2014, São Leopoldo. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2014a.

FERRARI, Fernando Ponzi. “Nuove e strane e meravigliose cose: as alterações nas práticas de leitura das traduções do Relatio de Odorico de Pordenone (1330)”. In: **História e Cultura**, vol. 5, nº 1, 2016, pp. 5-30.

FERRARI, Fernando Ponzi. **A migração dos monstros da Antiguidade ao Extremo Oriente e África nos séculos finais da Idade Média**. I Ciclo Internacional e II Ciclo Nacional do GTHA-RS & V Jornada de Estudos do GEMAM/UFSM: Corrupção, Crimes e Crises na Antiguidade, UFSM, 2018 (comunicação oral).

FERRARI, Fernando Ponzi. **As várias viagens de Odorico: produção e assimilação de uma narrativa de viagem do século XIV**. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em março de 2014b.

FINDLEN, Paula. **Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy**. Berkeley: University of California Press, 1994.

FINLEY, Moses. “Slavery and the Historians”. In: **Histoire Sociale/Social History**, nº 12, 1979, pp. 247-261.

FINLEY, Moses. **Ancient Slavery and Modern Ideology**. New York: Viking, 1980.

FISCH, Jörg. "Der märchenhafte Orient: Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay". In : **Saeculum**, vol. 35, nº 3-4, 1984, pp. 246-266.

FLANDRIN, Jean-Louis. **Un Temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale, VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle.** Paris: Seuil, 1983.

FLAX, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory". In: **Signs**, vol. 12, n° 4: "Within and Without: Women, Gender, and Theory", 1987, pp. 621-643.

FLORES, Paula dos Santos. **Armanhaques e Borguinhões: Um estudo sobre guerra, política e propaganda na Idade Média.** Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

FORESTA, Patrizio. "Specula principum in età moderna". In: **Costantino I: enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013: sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica**, vol. 3. Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 2013, pp. 51-70.

FÖBEL, Amalie. "Political Traditions of Female Rulership in Medieval Europe". In: KARRAS, BENNETT, 2013, pp. 68-83.

FRAIOLI, Debora. "Why Joan of Arc Never Became an Amazon?". In: WHEELER, Bonnie; WOOD, Charles T. (eds.). **Fresh Verdicts on Joan of Arc.** London: Routledge, 2014, pp. 244-264.

FRANÇA, Suzani Lemos. **Mulheres dos outros: os viajantes cristãos nas terras do oriente (séculos XIII-XIV).** São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FRANKLIN, Karen. "Os conceitos de doxa e episteme como determinação ética em Platão". In: **Educar**, n° 23, pp. 373-376, 2004.

FREDRICKSON, George M. **Racism: A Short History.** Princeton: Princeton University Press, 2015.

FRIEDMAN John Block; FIGG Kristen Mossier (eds.). **Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia.** New York: Routledge, 2000.

FRIEDMAN, Yvonne. **Encounter Between Enemies: Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem.** Leiden: Brill, 2002.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

FUNKENSTEIN, Amos. "Reflections on Medieval Anti-Judaism, 3: Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages". In: **Viator**, vol. 2, 1972, pp. 373-382.

GATHERCOLE Patricia M. **The Depiction of Clothing in French Medieval Manuscripts**. New York: Edwin Mellen, 2008.

GAUNT, Simon. **Gender and Genre in Medieval French Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GEARY, Patrick J. **Women at the Beginning: Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary**. Oxford: Princeton University Press, 2006.

GENET, Jean-Philippe. **La genèse de l'état moderne: culture et société politique en Angleterre**. Paris: Puf/Noeud Gordien, 2003.

GERBERDING, Richard Arthur. **The rise of the Carolingians and the Liber historiae Francorum**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GOLDBERG, David M. **Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham**. Leck: Walter de Gruyter GmbH, 2017.

GOLDBERG, David. "Scythian-Barbarian: The Permutations of a Classical Topos in Jewish and Christian Texts of Late Antiquity". In: **Journal of Jewish Studies**, vol. 49, n° 1, 1998, pp. 87-102.

GOLDBERG, David. **The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam**. Oxford: Princeton University Press, 2003

GOLDEN, Peter B. "The Conversion of the Khazars to Judaism". In: GOLDEN, Peter B.; BEN-SHAMMAI, Hagai; RÓNA-TAS, András (eds.). **The World of the Khazars**. Leiden: Brill, 2007, pp. 123-161.

GOLDEN, Peter B.; BEN-SHAMMAI, Hagai; RÓNA-TAS, András (eds.). **The World of the Khazars**. Leiden: Brill, 2007.

GOW, Andrew. "Gog and Magog On Mappæmundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition". In: **Journal of Early Modern History**, vol. 2, n° 1, 1998, pp. 62-88.

GRAFTON, Anthony; SHELFORD, April; SIRAI, Nancy G. **New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery**. Belknap: Harvard University Press, 1995.

GREEN, John; ASTLEY, Thomas. **A new general collection of voyages and travels: consisting of the most esteemed relations**. Woodbridge: Research Publications, 1982.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões Maravilhosas**. São Paulo: Edusp, 1996.

GREGG, Joan Young. **Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories**. Albany: State University of New York Press, 1997.

GUÉRET-LAFERTÉ, Michèle. **Sur les Routes de L'Empire Mongol: Ordre et rethorique des relations de Voyage aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1994.

GUMILEV, L. N. **Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GÜRKAN, S. Leyla. **The Jews as a Chosen People: Tradition and transformation**. New York: Routledge, 2009.

HADLEY, Dawn; MOORE, Jenny. "Death Makes the Man"? Early Medieval Burial Rite and the Construction of Masculinities". In: HADLEY, Dawn (ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. New York: Routledge, 2014, pp. 21-38.

HAHN, Thomas. "The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race before the Modern World". In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 31, n° 1, 2001, pp. 1-38.

HAHN, Thomas. "The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History". In: **Viator**, n° 9, 1978, pp. 213-234.

HAMILTON, Bernard. "Prester John and the Three Kings of Cologne". In: BECKINGHAM, Charles Fraser; HAMILTON, Bernard (eds.). **Prester John, the Mongols, and the Ten Lost Tribes**. Aldershot: Variorum, 1996, pp. 171-185.

HANAWALT, Barbara A. **'Of Good and Ill Repute': Gender and Social Control in Medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HARLEY, J. B.; WOODWARD, David (eds.). **The History of Cartography, Volume 1: Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: Ensaio de Representação sobre o Outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HAY, David. "Canon Laws Regarding Female Military Commanders up to the time of Gratian: Some Texts and Their Historical Contexts". In: Meyerson, Mark D.; THIERRY, Daniel; FALK, Oren (eds.). **A Great Effusion of Blood? Interpreting Medieval Violence**. Toronto: University of Toronto Press, 2004, pp. 287-315.

HEERS, Jacques. **L'Histoire assassinée: Les pièges de la mémoire**. Paris: Éditions de Paris, 2006.

HEERS, Jacques. **Marco Polo**. Paris: Fayard, 2007.

HENG, Geraldine. **Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy**. New York: Columbia University Press, 2004, p. 247-248.

HENG, Geraldine. **The Invention of Race in the European Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HERRERO, José Sánchez. "Cádiz, plaza del comercio de esclavos a finales del siglo XV". In: **Gades**, nº 5, 1980, pp. 77-83.

HERRIN, Judith. **The Formation of Christendom**. London: Princeton University Press and Fontana, 1989.

HERRIN, Judith. **The Formation of Christendom**. London: Princeton University Press and Fontana, 1989.

HERRUP, Cynthia. "The king's two genders". **Journal of British Studies**, vol. 45, nº 3, 2006, pp. 493-510.

HILL, Christopher. "The Norman Yoke". In: SAVILLE, John (ed.). **Democracy and the Labour Movement: Essays in Honour of Dona Torr**. London: Lawrence and Wishart, 1954, pp. 11-66.

HILLENBRAND, Carole. **The Crusades: Islamic Perspectives**. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1999.

HINSCH, Bret. **Women in Early Imperial China**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002.

HOFFMAN, Donald L. "Rusticiano da Pisa". In: LACY, Norris J. (ed.). **The New Arthurian Encyclopedia**. New York: Garland, 1991.

HOFFMANN, Richard. **An Environmental History of Medieval Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

HOWELL, Martha. "Gender in the Transition to Merchant Capitalism". In: BENNETT, Judith M.; KARRAS, Ruth Mazo (eds.). **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 561-576.

IMPEY, Oliver; MACGREGOR, Arthur. **The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth and Seventeenth Century Europe**. Oxford: Ashmolean Museum, 2001.

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ISER, Wolfgang. **O Fictício e o Imaginário: Perspectivas de uma Antropologia da Literatura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

JACKSON, Peter. "William of Rubruck in the Mongol Empire: Perception and Prejudices". In: MARTELS, Z. U. M. Von (org). **Travel Fact and Travel Fiction: Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery, and Observation in Travel Writing**. Leiden: Brill, 1994, pp. 54-71

JACKSON, Peter. **The Mongols and the West: 1221-1410**. London: Longman, 2005.

JAFARI, Jafar; SCOTT, Noel (eds.). **Tourism in the Muslim world: Bridging tourism theory and practice**. Bingley: Emerald. 2010, pp. 31-45.

JASMIN, Marcelo Gantus. "História dos Conceitos e Teoria Política e Social: referência preliminares". In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, volume 20, nº 57, fevereiro de 2005, pp. 27-38.

JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994.



JEANNERET, Michel. **Des Mets et des mots: banquets et propos de table à la Renaissance**. Paris: Librairie José Corti, 1987.

JEFREMOVAS, Villia. **Brickyards to Graveyards: From Production to Genocide in Rwanda**. Albany: State University of New York Press, 2002.

JONES, Evan T. "River navigation in Medieval England". In: **Journal of Historical Geography**, vol. 26, n° 1, pp. 60-82.

JONES, Sarah Rees. "Public and Private Space and Gender in Medieval Europe". In: BENNET, KARRAS, 2013, pp. 246-262.

JONES, W. R. "The Image of the Barbarian in Medieval Europe". In: **Comparative Studies in Society and History**, vol.13, n° 4, 1971, pp. 376-407.

JUNG, Carl Gustaf. *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 6. Princeton: Princeton University Press, 1971.

KALRA, Virinder S. "Between emasculation and hypermasculinity: Theorizing British South Asian masculinities". **South Asian Popular Culture**, vol. 7, n° 2, 2009, pp. 113-125.

KAPLAN, M. Lindsey. **Figuring Racism in Medieval Christianity**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KAPPLER, Claude-Claire. **Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age**. Paris: Payot, 1999.

KARRAS, Ruth Mazo. "Thomas Aquinas's Chastity Belt Clerical Masculinity in Medieval Europe". In: BITEL, Lisa M.; LIFSHITZ, Felice (eds.). **Gender and Christianity in Medieval Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 52-67.

KARRAS, Ruth Mazo. **Common Women Prostitution and Sexuality in Medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others**. Routledge: New York, 2017.

KERR, Julie. "The Open Door - Hospitality and Honour in Twelfth - Early Thirteenth-Century England". **Journal of the Historical Association**, vol. 87, n° 287, 2002, pp. 322-335.

KING, Stephen. **Dança Macabra: o terror no cinema e na literatura**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KINOSHITA, Sharon. **Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. "Women Servants in Florence during the Fourteenth and Fifteenth Centuries". In: HANAWALT, Barbara. **Women and Work in Preindustrial Europe**. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 56-79.

KLARER, Mario. "Woman and Arcadia: The Impact of Ancient Utopian Thought on the Early Image of America". **Journal of American Studies** vol. 27, n° 1, 1993, pp. 1-17.

KOMALEV, Roman; CURTA, Florin. **The Other Europe in Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans**. Boston: Brill, 2008.

KRUGER, Steven F. "Becoming Christian, Becoming Male?". In: COHEN, Jeffrey Jerome; WHEELER, Bonnie. **Becoming male in the middle ages**. New York: Routledge, 1997, pp. 21-42.

KURT, Andrew. "The search for Prester John, a projected crusade and the eroding prestige of Ethiopian kings, c.1200–c.1540". In: **Journal of Medieval History**, vol. 39, n° 3, 2013, pp. 297-320.

LAQUEUR, Thomas. **Making Sex: body and gender from the Greeks to Freud**. CAMBRIDGE: Harvard University Press, 1990.

LAURENSEN, John Christian; NEDERMAN Cary J. (eds.). **Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

LAW, Robin. "The 'Amazons' of Dahomey". In: **Paideuma**, vol. 39, pp. 245-260.

LAWRENCE, Marilyn; REGALADO, Nancy Freeman; VITZ, Evelyn Birge. **Performing Medieval Narrative**. Rochester: D.S. Brewer, 2005. MITTER, Partha. **Much Maligned**

**Monsters: A history of European reactions to Indian art.** Chicago: University of Chicago Press, 1992.

LE GOFF, Jacques. (ed.) **O homem medieval.** Lisboa: Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. **A civilização medieval.** Bauru: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa.** Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas da Idade Média.** Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1979

LECUPPRE-DESJARDIN, Elodie. “‘Et le prince respondit de par sa bouche.’ Monarchal Speech Habits in Late Medieval Europe”. In: Deploige, Jeroen; Deneckere, Gita (eds.). **Mystifying the Monarch Studies on Discourse, Power, and History.** Amsterdam University Press, 2006, pp. 55-64.

LEFEVRE, Renato. “Presenze Etiopiche in Italia prima del Concilio di Firenze del 1439”. In: **Rassegna di studi Etiopici**, n° 23, 1967-1968, pp. 5-26.

LEFEVRE, Renato. “Riflessi etiopici nella cultura europea del medioevo e del rinascimento - parte seconda”. In: **Annali Lateranensi**, vol. IX, 1945, p. 341-444.

LEFF, Michael. “Commonplaces and argumentation in Cicero and Quintilian”. In: **Argumentation**, vol.10, n°4, 1996, pp. 445-452.

LEHFELDT, Elizabeth A. “Ruling Sexuality: The Political Legitimacy of Isabel of Castile”. In: **Renaissance Quarterly**, vol. 53, n° 1, 2000, pp. 31-56.

LEWIS, Bernard. **Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry.** Oxford: Oxford University Press, 1992.

LEWIS, C. S. **A Alegoria do Amor.** São Paulo: Realizações, 2010.

LOCHRIE, Karma. **Nowhere in the Middle Ages.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

LOPES, Nei; MACEDO, José Rivair. **Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI.** Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LOPEZ, Roberto S. “Venezia e le grandi linee dell’espansione commerciale nel secolo XIII”. In: **La civiltà veneziana del secolo di Marco Polo**. Milão: Sansom, 1955, pp. 39-82.

LOVEJOY, Paul. **Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LUGT, Maaïke Van der; MIRAMON, Charles de. “Pensar a hereditariedade na Idade Média”. In: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybele Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão (orgs.). **Reflexões sobre o Medievalo**. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 118-148.

MAATAOUI, Mohamed El-Madkouri. “Las escuelas de traductores en la Edad Media”. In: DUARTE, José Ignacio de la Iglesia (coord.). **La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales** (atas). Nájera, 1999, pp. 97-128.

MACEDO, José Rivair. “Minorias, questão racial e mestiçagem no mundo medieval: séculos XI-XIII”. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; ALMEIDA, Cybele Crossetti de (orgs.). **Reflexões sobre o Medievalo III: Práticas e saberes no ocidente medieval II**. São Leopoldo: Oikos, 2013, pp. 59-74.

MACEDO, José Rivair. “Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval”. In: **Signum**, nº 3, 2001, pp. 101-132.

MALFATTO, Irene. “Il viaggio in Oriente del frate fiorentino Giovanni de' João de Marignolli (1338-1353)”. In: **L'Universo**, nº 7, IGM Firenze, 2014, pp. 313-332.

MARCHISIO, Annalia. **La tradizione manoscritta della Relatio di Odorico da Pordenone**. Tese de doutorado defendida na Università Degli Studi di Udine, 2013.

MARTIN, Hervé. **Mentalités Médiévales: X<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> Siècle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

MAXWELL, John Francis. **Slavery and the Catholic Church: The history of Catholic teaching concerning the moral legitimacy of the institution of slavery**. London: Barry Rose Publishers, 1975.

MCGUIRE, Brian Patrick. “In Search of the Good Mother: Twelfth-century Celibacy and Affectivity”. In: LEYSER, Conrad; SMITH Lesley (eds.). **Motherhood, Religion, and Society in Medieval Europe, 400-1400**. London: Ashgate, 2011.

MCLAUGHLIN, Megan. “The Woman Warrior: Gender, Warfare and Society in Medieval Europe”. In: **Women's Studies**, n° 17, pp. 193-209.

MCMILLAN, Ann. “Men's Weapons, Women's War: the Nine Female Worthies, 1400-1640”. In: **Mediaevalia**, vol. 5, 1979, pp. 113-139.

MEDEIROS, François de. **L'Occident et l'Afrique (XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles): images et representations**. Paris, Karthala, 1985.

MEYERSON, Mark D. “Slavery and Solidarity: Mudejars and Foreign Muslim Captives in the Kingdom of Valencia”. In: **Medieval Encounters**, vol. 2, n° 3, 1996, pp. 286–343.

MIRAMON, Charles de. “Noble Dogs, Noble Blood: The Invention of the Concept of Race in the Late Middle Ages”. In: **Origins of Racism**, ed. ELIAV-FELDON, Isaac (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 200-216.

MITTMANN, Asa Simon. **Maps and Monsters in Medieval England**. New York: Routledge, 2006.

MOLENAT, Jean-pierre. “Minorités en miroir mozarabes et mudéjars dans la Péninsule Ibérique médiévale”. In: DE BARROS, Maria Filomena Lopes; MONTALVO, José Hinojosa. **Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica**. Évora: Publicações do Cidehus, 2008, pp. 281-292.

MOLINIER, Alain; “Nourrir, éduquer et transmettre”. In: DELUMEAU, Jean; ROCHE, Daniel. **Histoire des Pères et de la Paternité**. Paris: Larousse, 2000, pp. 115-141.

MOLINIER, Alain; “Pérenniser et concevoir”. In: DELUMEAU, Jean; ROCHE, Daniel. **Histoire des Pères et de la Paternité**. Paris: Larousse, 2000, pp. 89-114.

MONMONIER, Mark. **How to Lie with Maps**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

MONTANARI, Massimo. **Medieval Tastes: Food, Cooking, and the Table**. New York: Columbia University Press, 2012.

MOORMAN, John. **A History of the Franciscan Order from its origins to the year 1517**. Oxford: Clarendon, 1968.

MORIN, Alejandro. “Pagar pelas culpas do pai: A transmissão hereditária de penas no Direito da Baixa Idade Média”. In: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybele

Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão (orgs.). **Reflexões sobre o Medievalo**. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 150-166.

MOSS, Rachel E. “‘An orchard, a love letter and three bastards’: the formation of adult male identity in a fifteenth-century family”. In: ARNOLD, John H.; BOURKE, Joanna; BRADY, Sean. **What is Masculinity?** New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 226-244.

MTICHELL, Piers D. **Medicine in the Crusades: Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MULDOON, James. **Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979.

MULLIEZ, Jacques. “La Désignation du père”. In: DELUMEAU, Jean; ROCHE, Daniel. **Histoire des Pères et de la Paternité**. Paris: Larousse, 2000, pp. 43-72.

MUTAFIAN, Claude. “L'Église arménienne et les réticents d'Orient (XII -XIVI siècles)”. In: COULON, Damien; OTTEN-FROUX, Catherine; PAGÈS, Paule; VALÉRIAN, Dominique. **Chemins d'outremer**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2004, pp. 573-588.

Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 1995.

NEAL, Derek G. **The Masculine Self in Late Medieval England**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

NEIMAN, David. “The Date and Circumstances of the Cursing of Canaan”. In: ALTMANN, Alexander (ed.). **Biblical Motifs, Origins and Transformations**. Cambridge: Harvard University Press, 1966, pp. 113-134.

O'DOHERTY, Marianne. **Eyewitness Accounts of 'the Indies' in the Later Medieval West: Reading, Reception, and Re-use (c. 1300-1500)**. Tese de doutorado defendida pela University of Leeds. Leeds, 2006.

OSTERHAMMEL, Jürgen. **Colonialism: a theoretical overview**. Princeton: Markus Weber, 1997.

OSWALD, Dana M. **Monsters, Gender and Sexuality in Medieval English Literature**. Rochester: D. S. Brewer, 2010.

OTTOSSON, Per-Gunnar. **Scholastic Medicine and Philosophy: A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)**. Naples: Bibliopolis, 1984.

OUZGANE, Lahoucine; COLEMAN, Daniel. "Postcolonial masculinities: introduction". **Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies**, vol. 2, n°1, 1998: pp. 1-10.

PATRIDES, Constantinos Apostolos; WITTREICH, Joseph Anthony. **The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature: Patterns, Antecedents, and Repercussions**. Manchester: Manchester University Press, 1984.

PATTON, Pamela A. "The Other in the Middle Ages: Difference, Identity, and Iconography". In: HOURIHANE, Colum (ed.). **The Routledge Companion to Medieval Iconography**. London: Routledge, 2017, pp. 492-503.

PELLIOT, P. "Chrétien d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient". In: **T'oung Pao**. Série 2, v. 15, n° 5, 1914, pp. 623-644.

PENZER, Norman Mosley. **Poison damsels and other essays in folklore and anthropology**. London: Privately Printed, 1952.

PHILLIPS, Kim M. "Warriors, Amazons, and Isles of Women: Medieval Travel Writing and Constructions of Asian Femininities". In: BEATTIE, Cordelia; FENTON, Kirsten A. (eds.). **Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages**. New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 183-207.

PHILLIPS, Kim M. **Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

PHILLIPS, Kim M. **Medieval Maidens: Young Women and Gender in England, 1270-1540**. Manchester: Manchester University Press, 2003.

PHILLIPS, William D. **Slavery in Medieval and Early Modern Iberia**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

PICKENS, Rupert T. "The Poetics of Paradox in the Roman de Mélusine". In: MADDOX, Douglas; STURM-MADDOX, Sarah (eds.). **Melusine of Lusignan: Founding Fiction in Late Medieval France**. Athens: University of Georgia Press, 1996, pp. 48-75.

- PIRENNE Jacqueline. **La légende du Prêtre Jean**. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1992.
- PIZZORUSSO, Valeria Bertolucci. **Scritture di viaggio: Relazioni di viaggiatori e altre testimonianze letterarie e documentarie**. Roma: Arachne, 2011.
- POCOCK, John G. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo, Editora USP, 2006.
- PRADO, Pedro Custódio. **Alexandre Magno: Aspéctos de um mito de longa duração**. São Paulo: Annablume, 2006.
- PRAWER, Joshua. **Histoire du royaume latin de Jérusalem**, vol. 1. CNRS Éditions: Paris, 1969.
- RAMEY, Lynn. **Christian, Saracen, and Genre in Medieval French Literature**. New York: Roulledge, 2001.
- RAMOS, Manuel João. **Ensaio de Mitologia Cristã - O Preste João e a reversibilidade Simbólica**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- REICHERT, Folker E. **Begegnungen mit China**. Stutgard: Thorbecke Verlag, 1992.
- REICHERT, Folker. "Odorico da Pordenone and the European perception of Chinese beauty in the Middle Ages". In: **Journal of Medieval History**, vol. 25, n° 4, 1999, pp. 339-355.
- RICHARD, Jean. "L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean". In: **Annales d'Ethiopie**, vol. 2, 1957. pp. 225-244.
- RICHARD, Jean. **La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)**. Rome: Publications de l'École Française de Rome, 1977.
- RICHÉ Pierre. **Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century**. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.
- RIDER, Catherine. **Magic and Impotence in the Middle Ages**. Oxford: Oxford University Press, 2006.



- RODRIGUES, Lisbeth de Oliveira; SÁ, Isabel. "Sugar and spices in Portuguese Renaissance medicine". In: **Journal of Medieval Iberian Studies**, vol. 7, n° 2, 2015, pp. 176-196.
- RODRÍGUEZ Jarbel. **Captives and Their Saviors in the Medieval Crown of Aragon**. Washington: Catholic University of America Press, 2007.
- ROGER, Francis Millet. **The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumors in the Age of Discovery**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.
- ROGER, Francis Millet. **The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumors in the Age of Discovery**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.
- ROSSABI, Morris. "Khubilai Khan and the Women in His Family". BAUER, Wolfgang (ed.). **Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke**. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- ROSSATTO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014,
- ROTHERY, Guy Cadogan. **The Amazons: in Antiquity to Modern Times**. London: Francis Griffiths, 1910.
- ROUX. Jean-Paul. **Les explorateurs au Moyen Âge**. Paris: Fayard, 1985.
- ROWLING, Marjorie. **Life in Medieval Times**. New York: Penguin, 1973.
- SABATINI, Francesco, "Conferme per l'etimologia di razza dal francese antico haraz". In: **Studi di Filiologia Italiana**, n° 20, 1962, pp. 365-382.
- SAFFIOTTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SALVADORE, Matteo. "The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306-1458". In: **Journal of World History**, vol. 21, n° 4, pp. 593-627.
- SALVADORE, Matteo. **The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555**. New York: Routledge, 2017.
- SCHAMA, Simon. **A História Dos Judeus: À Procura Das Palavras - 1000 a.C. - 1492 d.C.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCOTT, Tony. “Michael Scot and the Four Rainbows”. In: **Transversal: International Journal for the Historiography of Science**, n° 2, 2017, pp. 204-225.

SHAW, Jan. **Space, Gender, and Memory in Middle English Romance: Architectures of Wonder in Melusine**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

SHOEMAKER, Karl. “Germanic Law”. In: PIHLAJAMÄKI, Heikki; DUBBER, Markus D.; GODFREY, Mark (eds.). **The Oxford Handbook of European Legal History**. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 249–63.

SINOR, Davis. “The Mongols in the West”. In: **Journal of Asian History**, vol. 33, n° 1, Bloomington: Indiana University, 1999, pp. 1-44.

SINOR, Denis. “The Mongols in the West”. In: **Journal of Asian History**, vol. 33, n°1, 1999

SKINNER, Patricia. “From Pisa to the Patriarchate: chapters in the life of (Arch)bishop Daibert”. In: SKINNER, Patricia (ed.). **Challenging the Boundaries of Medieval History: The Legacy of Timothy Reuter**. Turnhout: Brepols, 2009, pp. 155-172.

SKINNER, Quentin. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: **History and Theory**, vol 8, n° 1, 1969, pp. 3-53.

SMAIL, David Lord “The linguistic cartography of property and power in late medieval Marseille”. In: KOBIALKA Michal; HANAWALT, Barbara (ed.). **Medieval Practices of Space**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, pp. 37-63.

SOUTHERN, R. W. **Western Views of Islam in the Middle Ages**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

SOUZA, Manuel Francisco de Barros. **Essai sur l’histoire de la Cosmographie et de la Cartographie pendant le Moyen Âge**. Paris : Imprimerie Maulde et Renou, 1852.

SPIEGEL, Gabrielle. **The Past as a Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAFFORD, Pauline. "The Portrayal of Royal Women in England, Mid-Tenth to Mid-Twelfth Centuries". In: PARSONS, John Carmi (ed.). **Medieval Queenship**. New York: St. Martin's Press, 1998. p. 169-189.

STEIN, Melissa N. **Measuring Manhood: Race and the Science of Masculinity, 1830-1934**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015

STOCK, Lorraine Kochanske. "'Arms and the (Wo)man' in Medieval Romance: The Gendered Arming of Female Warriors in the 'Roman d'Eneas' and Heldris's 'Roman de Silence'". **Arthuriana**, vol. 5, n° 4, 1995, pp. 56-83.

STRICKLAND, Debra Higgs. "Artists, Audience, and Ambivalence in Marco Polo's *Divisament dou monde*". In: **Viator**, vol. 36, 2015, pp. 493-529.

STRICKLAND, Debra Higgs. "Text, image, and contradiction in the *Devisement dou monde*". In: AKBARI, Suzanne Conklin IANNUCCI, Amilcare A. (eds.). **Marco Polo and the Encounter of East and West**. Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 493-529.

STRICKLAND, Debra Higgs. "The Exotic in the Later Middle Ages: Recent Critical Approaches". In: **Literature Compass**, vol. 5, n° 1, 2007, pp. 58-72.

T'SERSTEVENS, Albert. **Les précurseurs de Marco Polo**. Paris: Arthaud. 1959.

TAYLOR, Jane H. M. "'Melusine's Progeny: Patterns and Perplexities'". In: MADDOX, Douglas; STURM-MADDOX, Sarah (eds.). **Melusine of Lusignan: Founding Fiction in Late Medieval France**. Athens: University of Georgia Press, 1996, pp. 165-182.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino**. Tese de doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2011.

THOMAS, Vanessa. **Représentations européennes des corps africains au cours des premiers contacts sur les rives atlantiques. (1341-1508) Le passage du mythe à la construction du réel par l'expérience vécue**. Dissertação de mestrado em História da África defendida pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 2013.

THOMASSET, Claude. "Le médiéval, la force et le sang". In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (orgs.). **Histoire de la Virilité**, vol.

**1: L'invention de la virilité; De l'Antiquité aux Lumières.** Paris: Seuil, 2011, pp. 141-179.

THOMPSON, Carl. **Travel Writing.** New York: Routledge, 2011.

THORNDIKE, Lynn. "De Complexionibus". In: **Isis - Journal of the History of Science Society**, vol. 49, n° 4, 1958, pp. 398-408.

THORNDIKE, Lynn. "Prester John". In: **A History of Magic and Experimental Science, Volume 2: During the First Thirteen Centuries of Our Era.** New York: Macmillan, pp. 236-246.

TOBIENNE JR., Francis. **Mandeville's Travails: Merging Travel, Theory, and Commentary.** Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.

TOLAN, John V. (ed.). **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays.** New York: Garland, 1996.

TOLAN, John V. **Saracens: Islam in the Medieval European Imagination.** New York: Columbia University Press, 2002.

TOOLEY, Marian J. "Bodin and the Mediaeval Theory of Climate". In: **Speculum**, vol. 28, n° 128, 1953, pp. 64-83.

TYMOWSKI, Michal. "Wolof Economy and Political Organization: The West African Coast in the Mid-Fifteenth Century". In: CLAESSEN, Henri J.M.; VAN DE VELDE, Pieter (eds.). **Early State Economics.** London: Routledge, 1998, pp. 131-143.

TZANAKI, Rosemary. **Mandeville's Medieval Audiences: A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550).** New York: Routledge, 2017.

UEBEL, Michael. **Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages.** New York: Palgrave Macmillan.

VARVARO, Alberto. "Il Libro di varie storiedi Antonio Pucci". In: **Filologia romanza**, n° 4, 1957, pp. 49-87, p. 52.

VERDON, Jean. **Voyager au Moyean Age.** Paris: Perrin, 2003.

VEREZA, Renata Rodrigues. "Assimilação do grupo moçárabe após a conquista de Toledo no século XI: questões a discutir". In: **Cadernos de História** (PUC Minas), vol. 11, n° 14, 2010, pp. 29-46.

- VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999.
- WATTS, John. **The Making of Polities: Europe, 1300-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WEISSBERGER, Barbara F. **Isabel rules: constructing queenship, wielding power**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- WOODACRE, Elena. **The Queens Regnant of Navarre: Succession, Politics, and Partnership, 1274-1512**. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- WRIGHT, John Kirtland. "Notes on the Knowledge of Latitudes and Longitudes in the Middle Ages". In: **Isis**, vol. 5, n° 1, 1923, pp. 75-98
- YAGER, Suzanne M. "World Translated: Marco Polo's *Le Devisement dou monde*, The Book of Sir John Mandeville, and Their Medieval Audiences". In: AKBARI, Suzanne Conklin; IANNUCCI, Amilcare. **Marco Polo and the Encounter of East and West**. Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 156-182.
- ZERUBAVEL, Eviatar. **The Thin Line: Making Distinctions in Everyday Life**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- ŽUREK, Václav. "Godfrey of Viterbo and his Readers at the Court of Emperor Charles IV". In: FOERSTER, Thomas (ed.). **Godfrey of Viterbo and his Readers: Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe**. Farnham: Ashgate, 2015, pp. 89-103.

## **Apêndice**

### **O Outro em iluminuras**



Figura 16 - Passagem típica das descrições de lugares ocidentais no Libro del Conocimiento. Nestes fólhos, o autor apresenta Bayona, Navarra e França. Biblioteca Nacional de España, MSS 1997, fol. 3v-4r.





*Figura 17 - Gog e Magog presos no livro de Mandeville. Harley MS 3954, fol 53r.*



al aſiam. van der weder bu  
 winge des templeſes ouer.  
 hondert. vnde ſeſſe vñ ach  
 teutich iar. Er hadde he ko  
 ning gewelen twelf iar. de  
 wile he de lant bedwandj.  
 Alexander do he vele wunde  
 res hadde gedan. he vor och  
 vor ſineme dode. an dat ge  
 burge. dat dar het montes cal  
 pij. dar vant he inne tem ge  
 ſlechte. der geuangenene ioden  
 de mochten wol ut komen  
 vnde ne moſten dor dat ſe go  
 des wr. ſakeden. vnde af god  
 de ane bedent. Do alexander  
 vor nam ere niſſe dat. he let  
 ſe be muren dar ane. of ſe ut  
 wolden dat ſe ne mochten. De  
 nuren ne conde al niſſlich  
 arbeit nicht vullen bringen  
 Do bat alexander got. dat he  
 in dar to hulpe. wente ſe we  
 der gode gedan hadden. do

ruchte dat geburge to ſamene  
 dor alexanderes gebede. de  
 och en heiden was vnde be



ſlot te ioden dar inne. Dar  
 ſolen ſe inne bliuen. bit an de  
 tit dat it nale deme iungeſten  
 dage. ſo ſolen ſe ut komen  
 vnde nichele ſlachtinge an  
 deme volke began. Do al  
 lexander betwungen hadde  
 indiam. vnde alle de lant ouer  
 mere. Do he quam weder to  
 babylome. dar wart inne vor  
 genen. van ſines ſelues luden

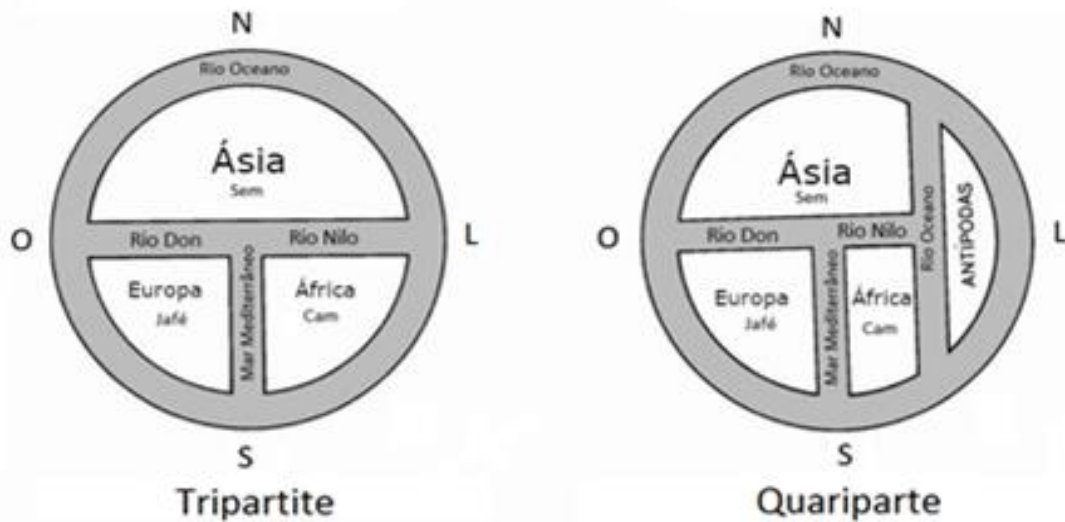


Do he tvier vnde dritich iar  
 alt was to ſtarf alexander

Figura 18 - Os judeus enclausurados por Alexandre Magno. Crônica Saxã c. 1320. Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Sächsische Weltchronik: Ms. germ. fol. 129 15v.



*Figura 19 - Mandeville: "Sabei que os judeus não têm terra própria em algum lugar do mundo, a não ser essa terra entre as montanhas. Ademais, pagam tributo por essa terra à rainha das amazonas, a qual os vigia com muito cuidado para que não saiam para outros lados, pois sua terra faz fronteira com essas montanhas". St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 86v.*



**As zonas de temperaturas  
na teoria macrobiana**

*Figura 20 - Modelos das divisões das zonas do mundus baseados nas propostas de HARLEY; WOODWARD, 1987, p. 297 e WRIGHT, 1925, p. 67.*





Figura 21 - Alexandre encontrando os bragmani/brâmanes. No texto, o macedônio só envia uma carta, aqui os encontra pessoalmente. BnF Fr 2180, fol. 219r



Figura 22 - Viajantes oferecem "lembranças" para as jovens se deitarem com eles e provarem que tomaram o máximo de homens. Na imagem, ao contrário da narrativa de Marco Polo, são os pais que as oferecem aos passantes, não as matronas do local. BnF fr 2180, fol. 5



Figura 23 - Os nativos de Lamori, onde a terra e o sexo são tidos em comum, comprando crianças para comer.  
Paris, BnF Ms Lat 2180, fol.188r



Figura 24 - Odorico de Pordenone e um confrade cruzando o "Vale Perigoso". Paris, BnF col. fr. 2180, fol. 116r.





Figura 25 – Acima, Mandeville atravessando o Vale Perigoso com os dois frades e outros companheiros. BnF Fr 2180 fol. 215r. Abaixo, o rosto demoníaco na encosta da montanha. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 92r.



Figura 26 - O riquíssimo “homem comum” e suas enormes unhas, sendo alimentado por virgens que cantam enquanto o serve. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI 102v



Figura 27 - Mulheres e homens têm a mesma aparência na Tatária. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 79r.





Figura 28 – Mandeville: Na Caldéia, os homens são belos e se enfeitam, e as mulheres andam feias e despenteadas. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 52r.

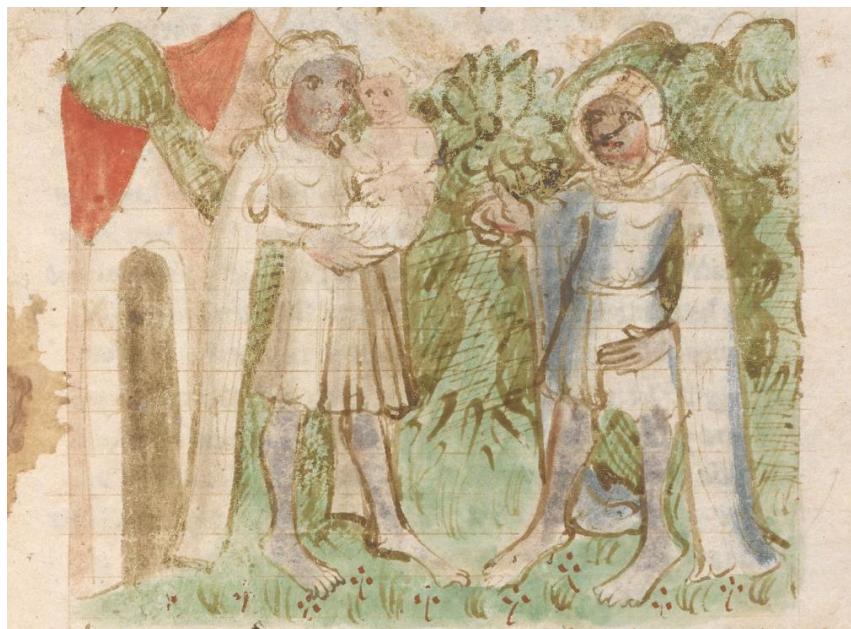


Figura 29 – Mandeville: Homens e crianças belos e brancos, mulheres feias e negras na Caldéia. BL, Harley MS 3954, fol. 30r.





Figura 30 – Mandeville: Amazonas matando seus filhos homens e sendo lideradas por sua rainha em campanha. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI, fol. 53r.



Figura 31 – Marginalia da imagem: “[I]n Amazonia dwellyth no men”, dando a entender que não apenas não vive homem algum lá, mas também matam os que tentam entrar. BL, MS Harley 3954, fol. 30r.



Figura 32 – Mandeville: Os mongóis são justos, porém violentos; eles costumam cortar e comer orelhas de seus inimigos com vinagre. No corpo do texto, não está especificado que as mulheres lutam ou comem as orelhas, apesar da ilustração; a passagem apenas diz que as mulheres mongóis usam calças, montam e fazem roupas e armaduras de couro. St. Gallen, Stiftsarchiv (Abtei Pfäfers), Cod. Fab. XVI 80v