

## *Os não-incluídos na cristandade\**

SUSANI SILVEIRA LEMOS FRANÇA  
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA/ FRANCA

### **RESUMO**

O texto aborda os relatos de viajantes cristãos dos séculos XIII, XIV e XV que, incomodados com as práticas das gentes do Oriente que se mostravam a eles como à margem da Cristandade, apresentam um arcabouço de referências de exclusão, em parte herdado e em parte recriado, sustentado sobre o pressuposto da superioridade moral dos cristãos. Entre essas referências, foram destacados dois pilares fundamentais da hierarquia dos valores lícitos: o regramento sexual e os ideais de crença e de culto; ambos reafirmados com a finalidade de convencer os não praticantes da fé e da moral cristãs que a inclusão no universo simbólico e regrado dos cristãos era o caminho para a Salvação de toda a humanidade.

**Palavras-chave:** Cristandade; Viagens para o Oriente; Idade Média.

### **ABSTRACT**

The text examines the narratives of Christian travelers from the 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries, who being bothered by the practices of people from the East, which showed how far away these people were from the Christian world, present a framework of references with

regards to this exclusion, partly inherited and partly modified, sustained on the assumption of the Christian moral superiority. Among these references, two key pillars in the hierarchy of accepted values were highlighted: sexual control and ideals of belief and worship; both reaffirmed in order to convince the non-practitioners of the Christian faith and its morals that inclusion in the symbolic and orderly universe of the Christians was the way toward the Salvation of all humanity.

**Keywords:** Christendom; Travels to the Orient; The Middle Ages.

**A**LITERATURA QUE NARRA OS CONTATOS iniciais com os povos de além-mar, seja a dos peregrinos dos séculos XIII e XIV, seja a dos conquistadores dos séculos XV e XVI,<sup>1</sup> foi decisiva na construção da idéia de superioridade da fé e da moral cristãs, superioridade que há muito vinha sendo alimentada pelos confrontos com o inimigo das vizinhanças e potencial invasor, o mouro, e pelo povo “detestado de todos”, os judeus.<sup>2</sup> Num tempo como o nosso, que dispensa a desqualificação das teorias e interpretações etnocêntricas, de tão desusadas, desencorajadas e enfraquecidas que se mostram diante das teorias da diferença, o argumento, reafirmado com surpreendente convicção, estimula-nos a refletir sobre aquelas idas épocas em que a cultura ocidental se mantinha suficientemente convicta dos seus valores, não só para explicitar seu estranhamento com as diferenças, mas também para se dedicar à tarefa de minimizá-las, erradicá-las ou, ao menos, tratá-las como fatores de exclusão. Os próprios aparatos externos contribuían nessa missão, como se vê nos códigos legislativos medievais. Nas *Siete Partidas*, por exemplo, os legistas de Afonso X prescreveram o uso para os judeus de um sinal sobre a cabeça, provavelmente o chapéu cônico, que permitiria distingui-los dos cristãos (Macedo, 2009).<sup>3</sup> E entre outras várias indicações, nas Cortes dos Antigos Reinos de Leão e de Castela, são acordados pontos relativos ao vestuário tanto dos judeus quanto dos mouros, que deveriam evitar qualquer tipo de ostentação de luxo e trazer marcas claras da sua diferença religiosa.<sup>4</sup>

Esses povos, portanto, embora fossem há muito conhecidos e pouco diferentes nas feições, já espantavam pela religião e moral avessas aos princípios cristãos, mas não chocavam tanto como aqueles povos de lugares ainda não visitados, ou pouco visitados, cujos modos de conduta, traços exteriores e crenças abalavam um sistema de conhecimentos já multissecular. Antes dos primeiros

contatos com os povos de além-mar, o estranhamento não era provocado pela sensação do “novo”, mas antes pela noção de desvio do modelo cristão de apreensão do mundo. É só com as viagens por terras distantes, algumas delas sequer supostas pelos sábios geógrafos clássicos, que a estranheza e a novidade passam a compor as duas faces de uma mesma moeda (Gradat, 2005: 11-12, trad. minha).

Desde o século XIII, abundam os relatos de viagem e crônicas que tratam do impacto da diversidade de gentes que compunham o mundo. No preâmbulo ao livro de Marco Polo, o redator Rusticello destina o relato àqueles “imperadores, reis, duques, marqueses, condes e cavaleiros” que, justamente, desejavam “inteirar-se da diversidade de raças da humanidade, e de reinos, domínios e regiões de todas as partes do Oriente”, e promete apresentar as “características mais salientes e maravilhosas” de povos como os armênios, os persas, os indianos e os tártaros (Polo, 1854: 2 trad. minha).<sup>5</sup> Recorre ao mesmo argumento da diversidade e do interesse, no século seguinte, Ludolph de Sudhein, ao abrir seu relato explicando que, tendo viajado para o além-mar por cinco anos, entre 1336 e 1341, desejou escrever, “para o prazer do leitor”, aquilo que viu “nas cidades, castelos, lugares de oração”, bem como, acrescenta ele, aquilo que sabia “dos habitantes, seus costumes e as maravilhas que podem divisar aqueles que atravessam o mar” (Sudhein, 1997: 1032, trad. minha). **Outros, como o dominicano Riccoldo de Monte Croce**, mesmo que movidos pelo comprometimento de conversão da sua ordem — comprometimento tão marcante no século XIII —, não deixam de proclamar certa noção de diversidade, ao prometerem descrever “os reinos, os povos, as províncias, as leis, os ritos, as seitas, as heresias e os monstros que [encontrou] [...] nas regiões do Oriente” (Monte Croce, 1997: 37, trad. minha). E mesmo que, ainda no século XV, sejam encontrados relatos, como o de Nompar de Caumont (1858: 3-13, trad. minha), em que a convenção religiosa se impõe sobre qualquer interesse étnico ou geográfico, o mesmo tópico da descrição da variedade de “reinos, principados, condados e outras terras” mostra-se ainda presente. O tom geral pode ser ilustrado com o relato do principal harmonizador de tópicos da literatura medieval de viagens, Jean de Mandeville, o qual, apesar de declarar a motivação religiosa da sua suposta viagem de 1322, termina a narrativa ressaltando sua visita aos mais variados lugares, que não pôde expor em sua totalidade, porque, segundo ele, não viu todas as variedades e poderia, se as descrevesse, faltar com a tão almejada verdade e porque o relato se alargaria em demasia, caso tentasse (Mandeville, 2007: 255).<sup>6</sup> A dimensão dessa novidade é exemplarmente sintetizada pelo matemático português quinhentista Pedro Nunes, que fala na descoberta de

“novas ilhas, novas terras, novos mares, novos povos, e, o que mais é: novo céu e novas estrelas” (Nunes, 1940: 17).

Mas são os novos povos que aqui interessam especialmente, pois essas gentes diversas, se por um lado despertavam a curiosidade e o interesse, por outro, incomodavam, por se manterem à margem da Cristandade. Acostumados ao caráter monolítico do culto católico e a uma certa centralidade e regularidade de padrões morais dos seus lugares de origem, os viajantes, através de paralelos genéricos, comparações específicas ou simples descrições, compuseram um quadro de referências do que era bom para os cristãos a partir do que era estranho ou simplesmente diferente nos outros povos.<sup>7</sup> O franciscano João de Pian del Carpine — encarregado de uma exploração da Mongólia em 1245-1246 —, quando descreve o aspecto dos tártaros no início de seu relato, deixa claro como tinha os cristãos, seus iguais, como a referência fundamental, ao qualificar esse aspecto como “diferente do de todos os demais homens” (Carpine, 2005: 33). Mais categórico na depreciação é Montecorvino, ao afirmar não ter podido encontrar nada para se admirar nos homens da Índia quando “comparados aos outros” — cristãos certamente (Montecorvino, 2005: 255). Um século depois, o dominicano francês Jourdain Catala de Séverac, no seu *Mirabilia Descripta*, escrito provavelmente de 1329 a 1330, define a população do império persa como gente que vivia “de maneira muito suja”. (Sévérac, 2005: 274, trad. minha). Mas há também situações em que os paralelos, mesmo que o referencial seja mantido, não é preenchido apenas com a desqualificação dos não-familiares. O mesmo Carpine (2005: 41) mostra-se admirado com a harmonia entre os tártaros, ao ponto de qualificá-los como “mais obedientes aos seus senhores do que alguns homens que vivem no mundo, sejam religiosos ou seculares, mais os reverenciam e dificilmente mentem para eles”. Melhor ainda, “raramente ou nunca têm choques verbais e jamais passam aos fatos”. Do mesmo modo dignos de louvor eram os habitantes de Lar ou Lac, descritos por Marco Polo (1854: 400-401, trad. minha) como “os melhores e mais leais mercadores do mundo, e por coisa alguma contam uma mentira”, além de levarem uma “vida de abstinência e de muita honestidade”.

Diferentes pela negativa ou pela positiva, o certo é que incomodavam. E incomodavam, em princípio, porque o referencial cristão, que desde o século XI se impunha, a partir do século XIII precisou ser reafirmado, graças à abertura da Ásia aos ocidentais, ao crescente interesse pelos mongóis, ao igualmente crescente temor ao seu avanço, conjugados a uma ambição um pouco ilusória de que eles poderiam ser incluídos no cristianismo para formar um grande

império tártaro-cristão, baluarte contra o Islã.<sup>8</sup> Em segundo lugar, porque esse referencial era suficientemente forte para conduzir toda e qualquer observação ou descrição que se fazia dos não-cristãos. Tanto que não é incomum notar nos relatos, desde o século XIII até o XVI — período que se pode definir como áureo das explorações e descobertas —, uma embaraçosa (do nosso ângulo certamente) interrogação de fundo: mereceriam eles participar da Cristandade? Ou, teriam eles condições para participar da Cristandade? Essa interrogação é especialmente relevante, porque sutilmente conduz a narrativa dos viajantes. Estes, por um lado, pensam, como não poderia deixar de ser no seu tempo, a Cristandade como modelo da geração de Adão, que então começava a se ampliar; além disso, atribuem a outros povos o desejo de alcançar o estatuto superior de cristãos, mesmo que boa parte desses povos ignorasse o que isso significava.

O principal pilar de sustentação do arcabouço de referências de exclusão herdado e sucessivamente atualizado pelos viajantes era, portanto, o pressuposto da superioridade moral dos cristãos, o qual já pode ser vislumbrado nas descrições do não-cristão mais familiar, mais temido e, ao mesmo tempo, mais próximo, o mouro. Enquanto num relato do início do século XIII, conhecido como de Thietmar, provavelmente da Ordem dos Frades Menores, há uma certa discrição e neutralidade para falar de Maomé e sua gente (Thietmar, 1997: 957-958), no primeiro relato irlandês detalhado sobre a Terra Santa, do século XIV, o *Itinerarium Symonis Semeonis*, encontra-se um contundente ataque a esses não adeptos da moral superior, especialmente no quesito castidade, tão proclamado pelos cristãos.<sup>9</sup> O franciscano Simon Semeonis (1960: 75 e 77, trad. minha), indignado com a poligamia entre os sarracenos, pragueja contra Maomé, apresentando-o diversas vezes como “porco imundo”, proponente de uma “moral perversa” e “destruidor do pudor e da castidade”, pois seus seguidores podiam ter diversas mulheres, como o sultão do Cairo, que tinha “sessenta mulheres e mil servas à sua disposição em sua Cidadela.” Até mesmo os homens comuns podiam ter “três, ou quatro ou até mais mulheres”.

A castidade, a propósito, surge no topo da hierarquia dos valores lícitos para os cristãos propostos na grande atualização da reforma gregoriana (Gregório VII, 1073-1083). Na ordem dos valores estabelecidos para os bons cristãos, destacava-se, primeiramente, a virgindade ou a castidade plena, a seguir, a castidade na viuvez e, depois, a castidade no casamento, que se amparava na aceitação da “cópula justa”, ou seja, as relações sexuais apenas frontais; as únicas consideradas naturais (Le Goff e Truong, 2006: 43). Se não convictos, ao menos conduzidos por esses e outros modelos, como o da interdição do incesto, por

exemplo, os viajantes cristãos espantaram-se ao observarem povos entre os quais não apenas era permitida a diversificação dos cônjuges, mas se admitia a vanglória pelas relações sexuais múltiplas. Simon Semeonis (1960: 50-51, trad. minha), como vimos, indigna-se diversas vezes com Maomé, mas especialmente se choca por ele ter se gabado de uma noite ter “se unido noventa vezes com nove mulheres diferentes”. Já o franciscano João de Montecorvino (2005: 256), em carta de 1292-1293, diz sobre a Índia que “pecado carnal entre eles não se reputa pecado, e eles não se envergonham de o dizer”. O também franciscano Odorico de Pordenone (2005: 303) observa que, no reino de Zampa, o rei “tinha bem 200 filhos e filhas, pois tinha muitas esposas e outras mulheres que ele mantém” e, na extremidade ocidental de Sumatra, “todas as mulheres são postas em comum, de modo que ninguém pode dizer: *Esta é minha mulher, este é meu marido*”. Assim, “quando uma mulher dá a luz um filho ou uma filha, ela dá a ele ou a ela livremente a um daqueles com os quais se deitou [...]”. E o borgonhês Gillebert de Lannoy (1978: 33, trad. minha), mais de um século depois, em 1421, refere que, na Rússia, havia até mesmo um mercado de mulheres, onde elas eram vendidas e compradas. Entre esses e outros desregramentos, é destacada por Jean de Mandeville uma ilha no oceano Índico em que era desconhecida a tão proclamada interdição do incesto proposta pelo Cristianismo. Nesse lugar, os homens

[...] tomam como esposas suas filhas, irmãs e outras mulheres da família. E se há dez ou doze homens vivendo em uma mesma casa, a mulher de cada um será comum a todos os que vivem nessa casa, de forma que cada um deles pode deitar-se com aquela que quiser numa noite, e com outra distinta em outras noites. (Mandeville, 2007: 239)

Todas essas notas indicam como os viajantes ficaram tocados diante da diversidade de práticas que observaram ou de que ouviram falar. Daí que tenham sentido necessidade de afirmar sua superioridade. O referido dominicano Catala de Séverac (2005: 293-294, trad. minha) afirma categoricamente ter “uma vez por todas” concluído que “não há melhor terra, nem povo mais bonito ou mais honesto, nem bens alimentícios tão bons ou tão saborosos, nem postura tão boa ou costumes mais nobres que aqui na nossa Cristandade”.

Entre esses costumes nobres que compunham o sistema de exclusão dos viajantes cristãos estava não apenas a sexualidade regrada, mas também o ideal de culto. Convictos da perfeição da liturgia católica, os viajantes se impressio-

naram negativamente com a idolatria e com as cerimônias sacrificiais. O referido Carpine, quando atenta para as formas de culto dos orientais que tanto amedrontavam os cristãos do seu tempo, os mongóis, comenta que são monoteístas, porém, adoradores de uns ídolos “feitos de feltro, à imagem do Homem” e outros ídolos feitos de “panos de seda”, e, como se não bastasse, os chefes colocavam um bode no centro das suas tendas.<sup>10</sup> A esses ídolos, segundo ele, tratavam com cuidado, oferecendo-lhes desde “o primeiro leite de toda ovelha ou jumenta” até o coração dos animais mortos para serem comidos, e sem esquecer de lhe oferecerem todo e qualquer alimento ou bebida que apreciassem. (Carpine, 2005 : 35). **Mas a idolatria, pelo que se nota nas descrições, era prática muito generalizada nas terras orientais.** Em meados do século XIII, o franciscano Guilherme de Rubruc (2005: 170), por exemplo, diz que, na região do Cáucaso, as nações “estão entregues à idolatria”, entretendo-se “com uma multidão de deuses, de homens deificados e com a genealogia dos deuses”. Odorico Pordenone (2005: 300), outro franciscano que viajou em 1314 ou 1318, fala de uma região da Índia em que os habitantes adoram “um ídolo, que é metade homem e metade boi”. Um ídolo que exigia “o sangue de quarenta virgens” e era atendido pelos homens e pelas mulheres, que faziam “votos de dar seus filhos e filhas a este ídolo, como aqui os homens e as mulheres fazem voto de entregar seus filhos e filhas a alguma ordem religiosa. E, dessa forma, os homens matam seus filhos e filhas diante deste ídolo [...]”. E Montecorvino (2005: 264) diz existirem, sob o domínio de Catai, “muitas seitas de idólatras, que crêem em diferentes coisas”. A propósito dos idólatras orientais, o célebre viajante do século XIII, Marco Polo, diz tê-los visto por várias partes. Sob o domínio do Grande Cã, encontrou desses adoradores de ídolos, vivendo junto com cristãos nestorianos e sarracenos. (Polo, 1854: 105, trad. minha). Segundo ele, alguns levavam vida “com mais honestidade que os outros” e condenavam a luxúria (Polo, 1854: 116, trad. minha). Outros adoradores de ídolos, entre os tantos citados, eram os povos da costa de Coromandel, que merecem menção por empreenderem uma significativa inversão dos valores correntes dos viajantes ocidentais, ao considerarem “a negrura o modelo de beleza”: faziam “pintar todos os seus ídolos de negro, e os demônios, de branco feito neve, porque dizem que o seu deus e os seus santos são negros” (Polo, 1854: 397, trad. minha). Pordenone acrescenta que, na Costa de Coromandel, havia um “ídolo muito admirável” que, em certas circunstâncias, era conduzido em um carro de sua igreja a um determinado lugar. Ali “muitas virgens, duas a duas, aproximam-se dele, cantando maravilhosamente”. Junto com elas, “aproximam-se também os peregrinos que vieram

para a festa e colocam-se sob o carro, fazendo-o passar sobre si, dizendo que querem morrer por seu Deus”. O carro passa sobre eles, quebrando e cortando “a todos pelo meio” (Pordenone, 2005: 302).

Não apenas com os idólatras ficavam incomodados os viajantes ocidentais, mas também com o pluralismo dos cultos cristãos orientais. Habitados ao padrão do culto católico, eles taxam os Ortodoxos de cismáticos e outras Igrejas orientais de heréticas (Grabois, 1998: 142). Simon Semeonis, o irlandês que viajou em 1323, entre outras descrições, conta que “os Jacobitas e outros cismáticos, algumas vezes até os Sarracenos se reúnem para cantar piedosamente as vigílias em louvor da Virgem gloriosa”, e acrescenta que, nesta altura, eles “lavam suas enfermidades na fonte” e que a Virgem aparece em pessoa aos sarracenos” (Semeonis, 1960 : 81-82, trad. minha). **O termo jacobita, a propósito,** foi comum para designar seitas cristãs, incluindo a Igreja copta no Egito (Grabois, 2003). Igualmente são referidos os alanos, a quem Rubruc (2005: 136) define como “cristãos segundo o rito grego”, mas sem serem cismáticos como eles e mostrando-se muito interessados no rito cristão. Rubruc também observa o ritual dos nestorianos na Oitava da Epifania: as mulheres chegaram à capela onde os sacerdotes cantavam as matinas e “prostraram-se com a fronte por terra, segundo o costume dos nestorianos; depois disso, tocaram em todas as imagens com a mão direita, beijando sempre a mão depois do toque; após isso, deram a mão direita a todos que se achavam na igreja” (Rubruc, 2005: 186). Outros detalhes de ritos, como os jejuns, são também observados por ele, mas é especialmente relevante destacar aqui uma referência que faz Rubruc de como os sacerdotes nestorianos se embriagavam em determinadas cerimônias, como quando era lida a passagem das “Núpcias de Caná” (Jo 2, 1-11): a filha do Cã veio e “não deu presentes, mas deu aos sacerdotes bebida até a embriaguez e milho torrado”, pois ali, como destaca o franciscano, a “embriaguez não é repreensível, nem no homem nem na mulher” (Rubruc, 2005: 188 e 191). Ludolf Sudheim, o alemão que ficou no Oriente entre 1336 e 1341, apresenta, por sua vez, os turcos como não sendo “da raça dos Sarracenos, são antes cristãos renegados”, quer dizer, cristãos convertidos ao Islã, mas que praticavam secretamente sua antiga religião e, por isso, eram taxados por ele de “desprezíveis” (Sudheim, 1997: 1046, trad. minha). Mas o que importa aqui considerar, a partir dessas breves referências, é que tais desvios do culto cristão familiar aos viajantes são atribuídos sobretudo à dominação sarracena, a grande responsável pela confusão de cultos no Oriente. Razão pela qual, como outros mendicantes, Simon Semeonis toma a fé muçulmana como uma superstição e como uma reli-



gião diabólica e obscena, não titubeando em definir os Sarracenos como “banditos”, os gregos e os albaneses como “cismáticos” e os judeus como “pérfidos” (Semeonis, 1960: 39 e 59, trad. minha).

Outras muitas regras, que de alguma forma funcionavam como regras de exclusão, poderiam ser arroladas aqui, como a forma de trajar, por exemplo. Os viajantes não apenas condenaram a ausência de aparatos externos, ou melhor, a nudez, como, vindos de uma sociedade em que até mesmo a hierarquia e o estatuto estavam explícitos na dimensão material da existência, ou seja, nos trajes, e as diferenças entre os sexos eram necessariamente aí demarcadas. Daí que os referidos Pordenone e Mandeville se mostrem surpreendidos de observar que, no reino da Caldéia, os homens é que andavam enfeitados e as mulheres, ao contrário, além de feias, andavam “muito mal vestidas” (Pordenome, 2005, p. 289; Mandeville, 2007: 152). Mas piores do que a nudez ou as inversões eram os hábitos antropofágicos. Na costa oriental da Ilha de Sumatra, Marco Polo (1854: 372, trad. minha) diz ter observado habitantes “selvagens e adoradores de ídolos”, que tinham o “mau costume” de decidir a sorte de um doente através da consulta a adivinhos. Se os adivinhos proclamavam a sentença de morte certa, o doente era sufocado, o corpo, a seguir, “cozido” e, então, vinham “todos os parentes do defunto” para comerem “sua carne, chupando inclusive os ossos”. Também em uma das ilhas Andamão, *Dondin*, havia, de acordo com Mandeville (2007: 183), “um povo de costumes terríveis, tanto que o pai come o filho, o filho o pai, o marido a mulher e esta o marido”. Hábitos, sem dúvida, lastimáveis, que em outras partes do Oriente eram complementados com outros defeitos, como: a falta de critérios alimentares dos tártaros, que “comem indiferentemente tudo o que pode ser abatido”, segundo Rubruc (2005: 124-125); ou as práticas pouco higiênicas deste mesmo povo, que, de acordo com Carpine, Catala Sévérac e Mandeville, não usam “toalhas nem guardanapos” e “depois de comerem, limpam a mão na roupa, pois só nas casas dos grandes senhores há guardanapos ou toalhas, mas a gente comum não os tem” (Carpine, 2005: 42 ; Sévérac, 2005: 274, trad. minha; Mandaville, 2007: 213).

Não cabe aqui, no entanto, nos alongarmos mais neste mapeamento, e sim notar que todo o esforço dos viajantes, ao se empenharem em destacar essas práticas de gentes que estavam à margem da Cristandade, não era, como pode ter parecido, uma forma de insistir e mantê-los excluídos. A ostensiva afirmação da superioridade tinha um alvo específico: tentar convencer os não praticantes da fé e da moral cristãs de que a inclusão no universo simbólico e regrado dos cristãos era o caminho para uma Salvação que deveria ser a meta de toda

a humanidade. E não apenas os viajantes, missionários em especial, se mostraram preocupados em aplainar as diferenças e ajudar a configurar um universo de crenças e práticas comuns.<sup>11</sup> No livro *Corte Emperial* (2000: 217), de fins do séc. XIV, por exemplo, os gentios, rótulo comumente usado na Idade Média para os não-cristãos, não-mouros e não-judeus, são apresentados como “homens que som taaes quaees naçeram, convem a saber, sem booa doutrina e sem ley [...]”. Daí que se acreditasse que fossem tendentes à idolatria, como o citado Álvaro Pais (1963: 225), que não estabelecia distinção entre idólatra, gentio e pagão e afirmava que o “certo e regular é que todos os reinos dos pagãos nutriram a idolatria”. Mas a esse aspecto negativo identificador do gentio — adorar a criatura em lugar do criador —, justapunha-se uma maior propensão para a conversão que judeus e mouros, os verdadeiros inimigos da Igreja. Na narrativa hagiográfica *Vida de Barlaão e Josaphat* (1938: 66), que circulou em várias línguas pela Europa medieval, sobressai uma perspectiva que se encontra em vários outros textos, a de que o gentio poderia ser convertido e receber o batismo, “pois todo o homem o pode fazer se quiser porque Nosso Senhor deu poderio aos homens para poderem ser feitos filhos de Deus [...]”.

A intenção de incluí-los na família de Deus, portanto, é uma das motivações incontornáveis desses viajantes e que teve larga fortuna também entre os viajantes posteriores, como o próprio Colombo (2001: 73), que afirma ter encontrado índios que, “sabendo a língua e orientados com boa disposição por pessoas devotas e religiosas, logo todos se converteriam em cristãos”, ou Caminha (2001: 113), que fazendo eco às palavras do genovês, afirma que a ele pareceu que às gentes que encontrara nas terras que viriam a ser denominadas de Santa Cruz não faltava outra coisa “para ser toda cristã, a não ser nos entenderem”. Mas antes deles, a partir do século XIII, quando os ocidentais voltam seus olhos para os mongóis, vislumbrando a possibilidade de que eles viessem a se converter ao cristianismo e se pudesse formar um império tártaro-cristão, unido em combate contra o Islã, tais ideais de conversão aparecem formulados em termos semelhantes. O missionário dominicano, Riccoldo de Monte Croce, de Florença, em 1288, quando se aventura pelo coração do mundo muçulmano, deixa um relato que se pretende um manual para os frades futuramente incumbidos de catequizar o Oriente (Kappler, 1997: 10). O primeiro ponto que destaca é o mesmo que Colombo referirá mais tarde: o uso de uma língua comum. Todavia, na proposta de Colombo, eram os homens a serem catequizados que deveriam aprender a língua do catequizador, enquanto, na visão de Montecroce, eram os seus iguais, os homens incumbidos de converter, que deveriam conhe-

cer a língua dos alvos da sua conversão. Segundo ele, “os irmãos devem aprender eles mesmos sua língua, e eu aprendi no meio dos Árabes não somente a língua mas também sua dialética” (Montecroce, 1998: 457, trad. minha). A dificuldade linguística é, do mesmo modo, lembrada por Guilherme de Rubruc, contudo, sob um outro ângulo, o dos intérpretes. Quando se encontra na corte do Cã mongol Mangu, ele se mostra receoso da carta que lhe enviara Batu informando de supostas intenções dos cristãos de ataque aos sarracenos. Rubruc diz que a proposta era apenas de que Mangu se tornasse “amigo de todos os cristãos” e sugere que teria havido uma interpretação tendenciosa por parte dos intérpretes da Armênia Menor, “que odeiam muito os sarracenos” e que “talvez tivessem dado interpretação mais rígida, segundo seu arbítrio, por ódio e agravo aos sarracenos”. O franciscano, no relato, volta outras vezes ao tema, como quando lamenta porque o intérprete lhe dizia não saber reproduzir suas palavras edificantes ou de pregação ou quando adverte que, se o Papa quisesse insistir em mandar novamente enviados aos mongóis, “seria necessário que tivesse um bom intérprete, e até vários intérpretes” justamente para evitar confusões desse tipo (Rubruc, 2005: 141, 174 e 243). Diferentemente dele, João de Montecorvino (2005: 261), que ficou 35 anos na China, a partir de 1291, dispensou os intérpretes. Conta ele ter aprendido “competentemente a língua e a escrita tártara”, tendo inclusive traduzido “para aquela língua e escrita todo o Novo Testamento e o saltério”.<sup>12</sup>

Mas são as notícias sobre como esses homens tão diversos, como eram os orientais, estavam prontos para se incluírem entre os cristãos que merecem, para finalizar, destaque. O referido Montecorvino não se mostra tão otimista como Colombo e Caminha, mas registra o seguinte: “eu vi a maior parte da Índia e perguntei a várias pessoas da Índia; se viessem frades, haveria grande proveito em pregar-lhes a fé de Cristo. Porém, não deveriam ser enviados senão homens muito sólidos.” O mesmo se poderia passar na Etiópia,<sup>13</sup> de onde, segundo o missionário, tinha recebido ilustres enviados,

Pedindo que fosse para lá a fim de pregar ou enviasse bons pregadores, pois, desde o tempo do bem-aventurado evangelista Mateus e dos seus discípulos, não tiveram pregadores que os instruísem na fé de Cristo e muito desejam chegar à verdadeira fé de Cristo. Se os frades fossem enviados para lá, todos se converteriam a Cristo e se tornariam verdadeiros cristãos. (Montercorvino, 2005: 264-265)

Mas o tom geral dos missionários não é este da facilidade da conversão, é antes o do desafio de pregar o Evangelho e afrontar a morte para dar testemunho de Cristo. (Tolan, 2003: 295). Em qualquer dos casos, porém, havia todo um projeto de inclusão que persistirá ao longo de séculos e que é sintetizado, no século XVI, primorosamente por padre Manuel da Nóbrega em relação aos índios do Brasil:

defender-lhes comer carne humana e guerrear, sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros; mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte se não for para outros lugares entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem. (Nóbrega, 1954: 27-28)

Um projeto, pois, que passava, no caso dos pregadores dos séculos XIII e XIV, por moralizar as diversas instâncias da existência dos seus visitados: os aparatos externos; a sexualidade desregrada; o sacrifício humano; o barbarismo canibal; a falta de persistência, firmeza e constância; o misticismo idólatra; certa desmotivação espiritual; a ausência de leis e prescrições; e, entre outros, a incapacidade para respeitar a autoridade, em especial a dos missionários.

#### REFERÊNCIAS

- A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat*. Ed. de Richard D. Abraham. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1938.
- CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz C. *Brasil 1500*. Quarenta documentos. Brasília: Imprensa Oficial/UNB, 2001.
- CARPINE, João de Pian. *Relation du Voyage de Jean du Plan Carpin en Tartarie*. In: BERGERON, Pierre. *Voyages faits principalement en Asie dans les XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles, par Benjamin de Tudele, Jean du Plan-Carpin, N. Ascelin, Guillaume de Rubruquis, Marc Paul Venitien, Haiton, Jean de Mandeville, et Ambroise Contarini: accompagnés de l'histoire des Sarasins et des Tartares, et précédés d'une introduction concernant les voyages et les nouvelles découvertes des principaux voyageurs* - Jean Neaulme, 1735.
- CARPINE, J. P. del. *História dos Mongóis*. In: \_\_\_\_ et al. *Crônicas de Viagem: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Trad. intr. e notas de Ildefonso

- Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005. (Coleção pensamento franciscano; v. 7)
- CAUMONT, Nompars de. *Voyage d'outremer en Jhérusalem... l'an 1418*. Paris: A. Aubry, 1858.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Trad. Milton Pesson. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- Corte Imperial*. Ed. interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000.
- FRANÇA, Susani S. L. Introdução. In: *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007.
- GADRAT, Christine. *Une image de l'orient au XIVe siècle*. Le Mirabilia descripta de Jordan Catala de Séverac. Paris: École de Chartes, 2005.
- GRABOÏS, Aryeh. *La description de l'Égypte au XIVe siècle par les pèlerins et voyageurs occidentaux*. *Le Moyen Age*, 109, 2003. Disponível em: [http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RMA&ID\\_NUMPUBLIE=RMA\\_093&ID\\_ARTICLE=RMA\\_093\\_0529](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RMA&ID_NUMPUBLIE=RMA_093&ID_ARTICLE=RMA_093_0529). Acesso em: 21/03/09.
- GRABOÏS, Aryeh. *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*. Paris, Bruxelles: De Boeck & Larcier S. A., 1998.
- JACKSON, Peter. *The Mongols and the West, 1221-1410*. Harlow: Pearson Longman, 2005.
- KAPPLER, R. Introduction. In: MONTE CROCE, Riccoldo. *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*. Paris: Honoré Champion, 1997.
- LACARRA, M. J. *El Libro del Conosçimiento: um viaje alrededor de um mapa*. In: \_\_\_\_ et al (transc.) *Libro del conosçimiento de todos los rreynos et tierras et señorios que son por El mundo, et de lās señales et armas que han*. Institución Fernando El Católico. Zaragoza: (C.S.I.C.), 1999.
- LANNOY, Gillebert. *Oeuvres de Gillebert Lannoy: voyages, diplomate et moraliste*. Recueillies et publiées par Ch. Potvin, avec notes géographiques et une carte par J. C. Houzeau. Louvain: Imprimerie de P. et Lefever, 1978.
- Las Siete Partidas del Sabio rey don Alonso el nono*. Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez. Salamanca: 1565, partida 7, titulo 24, lei 11.
- Las Siete Partidas*. Antologia de Alfonso X el Sábio. Odrés nuevos. Sel., prologo y notas de Francsico López Estrada y María Teresa López García-Berdoy. Madrid: Castalia, 1992.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 43.
- LEITE, Serafim. Preliminares. In: NÓBREGA, P. Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.
- MACEDO, José Rivair. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV*. In: MAGNANI, Eliana (Dir.). *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors série 2 (2009), *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. Disponível em: <http://cem.revues.org/>

document9852.html. Acesso em: 05 mar. 2009.

MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Trad. introd. e notas de Susani Silveira Lemos França. Bauru: Edusc, 2007.

MOLLAT, Michel. *Les Explorateurs: Du XIIIe au XVIe siècle*. Paris: C. T. H. S., 1992.

MONTECORVINO, João de. *Cartas*. In: CARPINE, J. P. del et al. *Crônicas de Viagem: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Trad. intr. e notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005. (Coleção pensamento franciscano; v. 7)

MONTE CROCE, Riccoldo. *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*. Texte latin et traduction par René Kappler. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1997.

NUNES, Pedro. Tratado de Sphera. In:\_\_\_\_\_. *Obras*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 1, 1940.

PAIS, Álvaro. *Espelho dos Reis*. Ed. e trad. de Miguel P. de Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, v. I, 1963.

POLO, Marco. *Travels of Marco Polo*. The translation of Marsden Revised, with a selection of his notes. Edited by Thomas Wright, Esq. M.A F.S.A. Etc. London: Henry G. Bohn, York Street, Convent Garden, 1854.

POLO, Marco. *O Livro de Marco Polo*. Trad. H. Ferreira Alves. Sintra: Colares Editora, 2000.

PORDENOME, Odorico de. Relatório. In: CARPINE, J. P. del et al. *Crônicas de Viagem: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Trad. intr. e notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005. (Coleção pensamento franciscano; v. 7)

RUBRUC, Guilherme de. Itinerário. In: CARPINE, J. P. del et al. *Crônicas de Viagem: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Trad. intr. e notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005. (Coleção pensamento franciscano; v. 7)

SEMEONIS, Symon. *Scriptores Latini Hibernae*. Itinerarium Symonis Semeonis ab Hyberniae ad Terram Sanctam. Vol. IV Ed. Mario Esposito. Dublin Inst. Of Advances Studies, 1960.

SEMEONIS, Symon. *Le Voyage de Symon Semeonis D'Irlande en Terre Sainte*. Trad. du latin, présenté et annoté par Christiane Deluz. In: RÉGNER-BOHLER, Danielle (Dir.). *Croisades et Pèlerinages: récits, chroniques et voyages em Terre Sainte XIIe-Xvie siècle*. Paris: Éditions Robert Laffont S.A., 1997.

SÉVÉRAC, Jordan Catala de. *Les mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*. In: GADRAT, Christine. *Une Image de L'Orient au XIVe siècle*. Édition, trad. et commentaire. Paris: École des Chartes, 2005.

- Scriptores Latini Hibernae*. Itinerarium Symonis Semeonis ab Hyberniae ad Terram Sanctam. Vol IV Ed. Mario Esposito. Dublin Inst. Of Advances Studies, 1960.
- SUDHEIN, Ludolph de. *Le Chemin de la Terre sainte*. Trad. du latin, présenté et annoté par Christiane Deluz. In: RÉGNER-BOHLER, Danielle (Dir.). *Croisades et Pèlerinages: récits, chroniques et voyages em Terre Sainte XIIe-Xvie siècle*. Paris: Éditions Robert Laffont S.A., 1997.
- SUMPTION, Jonathan. *The age of pilgrimage: the medieval journey to God*. London: Faber & Faber, 1975.
- THIETMAR, Maître. *Le Pèlerinage de Maître Thietmar*. Trad. presente et annoté par Chistiane Deluz. In: RÉGNER-BOHLER, Danielle (Dir.). *Croisades et Pèlerinages: récits, chroniques et voyages em Terre Sainte XIIe-Xvie siècle*. Paris: Éditions Robert Laffont S.A., 1997.
- TOLAN, John. *Les Sarrasins*. Paris: Aubier, 2003.
- WITTKOWER, Rudolf. *L'Orient fabuleux*. Trad. Michèle Hechter. Paris: thames & Hudson SARL, 1991.

#### NOTAS

\* Artigo submetido à avaliação em 15 de março de 2009 e aprovado para publicação em 7 de abril de 2009.

<sup>1</sup> Muitos historiadores têm distinguido, no âmbito das viagens, uma quebra significativa no século XV, que faz com que o valor das viagens de exploração fique enfraquecido diante das viagens de descobertas, levando, pois, a uma redefinição do papel das viagens na história européia. Cf. Mollat, 1992, p. 9-32; Gadrat, 2005, p. 11.

<sup>2</sup> A qualificação aparece no relato de Simon de Semeonis, porém, ele a atribui aos sarra-cenos. Semeonis, 1997, p. 976.

<sup>3</sup> *Las Siete Partidas del Sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez*, feito em Salamanca em 1565, partida 7, titulo 24, lei 11. Para a versão modernizada do texto, ver *Las Siete Partidas*, selección, prologo y notas de F. López Estrada y M. T. López García-Berdoy, Madrid, 1992, p. 418-419.

<sup>4</sup> Para os judeus, além de outras prescrições, aparece: *Que ningún judio non traya penna blanca nin cendal en ninguna guisa, nin siella de barba dorada nin argentada, nin calcas vermeias nin panno tinto ninguno, sinon pres o bruneta prieta o ingles o enssay negro, fuera a aquellos quelo el Rey mandare*. Para os mouros, a indicação era: *Manda el Rey que los moros que moran en las uillas que son pobladas de chri.stianos que anden cercenados aderedor o el cabello partido sin copete, e que trayan las baruas luengas como manda su ley. Nin trayan cendal nin penna blanca nin panno tinto, sinon como sobredicho es délos*

*judies, nin capatos blancos nin dorados e el quelo fiziere que sea a merced del Rey.*

<sup>5</sup> Marco Polo dita, na prisão, o relato a Rusticello, que o redige em francês, como era moda na época, mas um Francês recheado de italianismos.

<sup>6</sup> Suposta, porque muitos estudiosos têm defendido que Mandeville não fez mais do que compilar outros relatos de viagem e provavelmente não viajou para nenhum dos lugares por diz ter passado. Cf. França, 2007, p. 13-29.

<sup>7</sup> Sobre as formas como os ocidentais descreveram os orientais e se relacionaram com eles ver Wittkower, 1991, p. 11-20).

<sup>8</sup> Sobre essa questão ver Gadrat, 2005, p. 16 e Lacapra, 1999, p. 79.

<sup>9</sup> Thietmar e seu relato são pouco conhecidos, mas Christiane Deluz destaca seu interesse pelo Islã. Cf. *Le Pèlerinage de Thietmar*. In: RÉGNIER-BOHLER, Danielle (dir.). *Croisades et Pèlerinages*. Paris: Robert Lafond, 1997, p. 928-930.

<sup>10</sup> Vale lembrar que era costume no tempo de João de Pian del Carpine chamar os mongóis de tártaros, daí a auto-designação, tal como aparece no prólogo da *Historia Mongalorum*, p. 29.

<sup>11</sup> Embora tenham sido referidas algumas passagens de viajantes não missionários, como Marco Polo, Jean de Mandeville, Ludolf Sudhein, Gillebert de Lannoy e Nompard de Caumont, elas apenas são utilizadas porque compõem o quadro de referências recorrentes que ajudaram a compor a imagem do Oriente como sendo o absolutamente diverso.

<sup>12</sup> Ele chama de tártara a língua chinesa, mas pode ser uma confusão, pois apesar de a China estar sob o domínio mongol, mantinham uma escrita própria.

<sup>13</sup> Não se trata provavelmente da Etiópia na África, mas de uma região da Índia entre o rio Ganges e o Godavari. conhecemos hoje. A heresia como forma de resistência à exclusão social: o caso dos Beguinos (sul da França e norte da Itália – 1307-1323)