



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

VICTOR MEDEIROS GARCIA

**GLOBALIDADE E RACIALIZAÇÃO NAS VIAGENS DE JEAN DE MANDEVILLE
(SÉCULO XIV)**

**JOÃO PESSOA – PB
2025**

GLOBALIDADE E RACIALIZAÇÃO NAS VIAGENS DE JEAN DE MANDEVILLE (SÉCULO XIV)

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a aprovação na defesa.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza

**JOÃO PESSOA - PB
2025**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G216g Garcia, Victor Medeiros.

Globalidade e racialização nas viagens de Jean de Mandeville (século XIV) / Victor Medeiros Garcia. - João Pessoa, 2025.
156 f.

Orientação: Guilherme Queiroz de Souza.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. História medieval. 2. História global. 3. Globalidade. 4. Racialização. I. Souza, Guilherme Queiroz de. II. Título.

UFPB/BC CDU 93/94(043)

Elaborado por GRACILENE BARBOSA FIGUEIREDO - CRB-15/794



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Ata nº 313 de defesa de Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba de autoria da mestrando(a) VICTOR MEDEIROS GARCIA, área de concentração História e Cultura Histórica, linha de pesquisa em ENSINO DE HISTÓRIA E SABERES HISTÓRICOS.

- Aos vinte e dois dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e cinco, às 14h00min, em sessão presencial realizada no(a) Sala de Reuniões do CCHLA/UFPB, atendendo aos princípios ordenadores dos Artigos 67 a 72 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em História do CCHLA da UFPB, foi realizada a Sessão de Defesa e Julgamento da Dissertação de autoria do(a) mestrando(a) VICTOR MEDEIROS GARCIA, matrícula 20231006268, junto ao PPGH/CCHLA/UFPB, requisito final para obtenção do título de Mestre em História na área de concentração em História e Cultura Histórica, linha de pesquisa ENSINO DE HISTÓRIA E SABERES HISTÓRICOS, conforme encaminhamento do(a) professor(a) SERIOJA RODRIGUES CORDEIRO MARIANO, Vice-Coordenador(a) do PPGH/CCHLA/UFPB, e cumprimento do exame de qualificação, pré-requisito para esta apresentação, segundo registrado na secretaria do Programa. O trabalho do(a) mestrando(a) foi avaliado pela Banca Examinadora composta pelos(as) professores(as) doutores(as): GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA (UFPB – Orientador(a) e Presidente da sessão, BRUNO UCHOA BORGONGINO (UFPE - Examinador(a) Externo à Instituição) e FELIPE AUGUSTO RIBEIRO (UFPE - Examinador(a) externo à Instituição). A realização da sessão de Julgamento e Avaliação ocorreu em sessão presencial realizada no(a) Sala de Reuniões do CCHLA/UFPB, divulgado previamente pelo PPGH/CCHLA/UFPB e com acesso permitido aos interessados em acompanhá-la em tempo real. Iniciada a sessão, o(a) presidente **GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA** apresentou os membros da Comissão e, em seguida, indicou o(a) mestrando(a) para que fizesse, oralmente e pelo tempo de 20 minutos, a apresentação do Trabalho Final intitulado "AS VIAGENS DE JEAN DE MANDEVILLE À LUZ DA HISTÓRIA GLOBAL DA IDADE MÉDIA",.. Concluída a apresentação, procedeu-se à arguição pelos membros da Banca. Ao final da arguição, foi solicitado ao público presente que saísse da sala a fim de que a banca pudesse deliberar sobre a apresentação do(a) mestrando(a). Após discussão, a Banca emitiu o seguinte parecer:



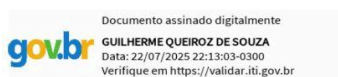
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A banca sugere que artigos sejam publicados a partir do tema da pesquisa. Além disso, recomenda-se uma revisão gramatical e desenvolvimento de alguns aspectos teórico-metodológicos e conceituais. Assim, decidiu-se pelo conceito APROVADO Deve a secretaria do PPGH/CCHLA/UFPB, após homologação desta ata pelo Colegiado deste Programa, solicitar à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba a emissão, na forma da lei, do respectivo diploma de Mestre em História. Terminada a sessão foi encerrada a reunião, da qual, eu, SERIOJA RODRIGUES CORDEIRO MARIANO, Vice-Coordenador(a) do PPGH/CCHLA/UFPB, lavrei a presente ata que vai assinada pelos membros da banca e pelo(a) mestrando(a).

João Pessoa, 22 de julho de 2025.

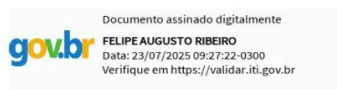
40

Presidente/Orientador(a)



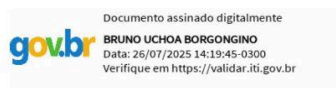
45

Examinador(a) Externo(a)

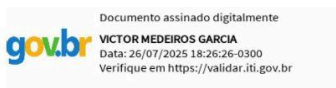


50

Examinador(a) Externo(a)



Mestrando(a)



10

*In memoriam de Pitchuca, minha gatinha de
estimação “mestranda” da UFPB, e de Oliver,
meu “gatão” de estimação.*

Agradecimentos

Agradeço a minha família por todo o apoio que recebi em meus estudos e por estar presente durante todos os momentos de minha vida. Agradeço a meus pais, Jadenir Lopes Garcia e Carla Cristina Cruz Medeiros, por todo o incentivo que recebi em minha educação e desenvolvimento. Agradeço ao meu avô Amaro Rodrigues de Medeiros, meu grande amigo, a minha irmã Bruna Medeiros Garcia, a minha tia e madrinha Cristiane Cruz Medeiros, aos meus primos Ariane Bernardo Medeiros e Caio Bernardo Medeiros, a minha mãe de coração Aurenice Felix da Silva, por sempre estarem ao meu lado, como também ao meu tio e padrinho Henrique Bernardo da Silva, a minha prima Camila Cabral Medeiros, e aos meus tios Cleverson Cruz Medeiros e Flávia Regina de Melo Cabral. Agradeço ao meu tio José Roberto Lopes Garcia, representando a minha família do Rio Grande do Sul, tios, tias e primos(as) pelo carinho e torcida pelo meu desenvolvimento e sucesso. *In memoriam* de minhas amadas avós maternas, Neuza de Almeida Cruz Medeiros e Ana Maria Cruz, que estiveram presentes em todos os momentos de minha vida. *In memoriam* de Belarmino Garcia e Maria Carlota Lopes Garcia, meus queridos avós paternos. *In memoriam* de Pitchuca, minha gatinha de estimação oriunda da UFPB, e de Oliver, meu “gatão” de estimação.

Agradeço de forma especial ao Professor Dr. Guilherme Queiroz de Souza por me inspirar durante minha caminhada, pelas atividades desenvolvidas no Gradalis – Grupo de Estudos Medievais ao longo desses cinco anos, pelo trabalho conjunto que desenvolvemos durante as monitorias, pelas correções e orientações que recebi, pela dedicação como professor, e pelo apoio no desenvolvimento de minha prática docente.

Agradeço aos meus professores da graduação em História: Priscilla Gontijo Leite, Ângelo Emílio da Silva Pessoa, Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano, Cláudia Lago Borges, Telma Cristina Delgado Dias Fernandes, Carla Mary de Oliveira, Mozart Vergetti de Menezes, Lúcio Flávio Vasconcellos, Tiago Bernardon de Oliveira, Acácio Lopes Catarino, Eduardo Henrique de Lima Guimarães, Ana Beatriz Ribeiro, Martinho Guedes dos Santos Neto, Fernando Cauduro Pureza, José Jonas Duarte da Costa, Paulo Roberto de Azevedo Maia, Ana Maria Veiga, Paulo Giovani Antonio Nunes e Monique Guimarães Cittadino.

Agradeço aos meus professores de graduação na área de educação: Fabíula Barrocas Tavares, Jean Carlo de Carvalho Costa, Aurora Camboim Lopes de Andrade, Mauriceia Ananias, José Ramos Barbosa da Silva, e Everton de Lima Silva. Agradeço aos professores de estágio Antonio Carlos Ferreira Pinheiro e Danielle Cristine Camelo Farias.

Agradeço aos meus professores da pós-graduação pelo PPGH da UFPB: Ana Maria Veiga, Guilherme Queiroz de Souza, João Batista Gonçalves Bueno, Monique Guimarães Cittadino e Telma Cristina Delgado Dias Fernandes pelas disciplinas da pós-graduação em história. Agradeço ao professor da UFPE Bruno Uchoa Borgongino, e aos professores da UFRPE Mariana Dantas e Uiran Guebara da Silva pelas disciplinas que participei como aluno especial e aluno externo durante o período 2023.1 do mestrado.

Agradeço de forma especial aos meus melhores amigos da graduação, Ana Beatriz Quirino, Claudio Kuievinny da Silva Duarte, Leticia Alves Herculano e Pedro Matias Barbosa Neto, que trabalharam comigo de forma conjunta em diversas atividades ao longo de nossa graduação, um amigo que respeito e admiro muito.

Agradeço aos meus colegas da turma 2017.2 da graduação Allan da Silva Ribeiro de Moraes, Anderson Rodrigues de Lucena, Bruno Sergio Bezerra Guimarães, Claudio Kuievinny da Silva Duarte, Henrique Saraiva Louvrem, Hildebrante da Silva Cândido, Letícia Holmes de Almeida, Lucas Aranha de Aquino, Lucas Diniz, Marcio Gomes dos Santos, Natália Cristina de Oliveira, Obede Domingos de Sant'Anna, Patricia Martinelli de Moraes, Ricardo Vicente Ferreira Filho, Vanessa Roque da Silva e Vinicius de Brito Castro pelo acolhimento que recebi.

Agradeço aos meus colegas de monitoria e ENID da graduação, Ana Beatriz Gomes Tavares, Cláudio Kuievinny Duarte, Ana Júlia Neves e Nathalia Marques Bandeira pelas nossas experiências como monitores de História Moderna e História Medieval, pelo desenvolvimento de nossos trabalhos e pelo desenvolvimento de nossas habilidades na docência.

Agradeço aos profissionais de fonoaudiologia e terapia ocupacional que me atenderam e fizeram parte de minha trajetória na graduação: Juliana Cândido, Hilda Cortez, Emmyly Menezes, Dheborá Heloisa, Mariana Martins, Elis Brandão, Ana Flávia Vasconcellos, Alex Junion, Hionara Barboza, e Joyce Eveliane Pereira. Agradeço aos estudantes apoiadores Carlos Guilherme da Cruz Pereira, Cleiciane Alves de Farias, Jessica Santos e Gabriel Souza que me auxiliaram durante a graduação.

Agradeço aos meus colegas da pós-graduação da UFPB: Alanna Soares de Moraes, Aline Vieira Fernandes, Ana Carolina Simões Silva, Ana Laura Santos Medeiros, Ana Vitória de Medeiros Oliveira, Claudio Kuievinny da Silva Duarte, Fernanda Oliveira Lopes Pires, Hugo Takeshi Hatakeyama, Isadora Assunção Sousa Chaves, Julio Henrique da Silva Rodrigues, Lucas Dantas Costa, Olaislyenne dos Santos Gonçalo, Paula Carolina Firmino de Lima, Pedro Matias Barbosa Neto, Renan Proust Vaz, Ricardo Vicente Ferreira Filho, Roberto

Laurentino dos Santos Deriu, Victor Rocha da Silva Junior e Vinicius Bezerra de Oliveira pelo acolhimento e pelos momentos que tivemos na pós graduação.

Agradeço aos colegas da disciplina de Tópico Especial em História Medieval da UFPE: Jamerson Marques da Silva, Rafaella Marques da Silva e Silvio Romero Tavares Neiva Coelho. Agradeço aos colegas da disciplina de História Vista de Baixo – Historiografia e Ensino de História da UFRPE: Allef Fraemann, Carlos Eduardo, Emmylayne Lima do Nascimento, Fabianne Alves, Gusmão Freitas, Isabelle Lisboa, Joaz do Amaral, Josafá de Assis Silva, Joyce Martins, Juliano Mota, Kaysa Mirelly, Lécio Cordeiro, Luan Costa, Lucas Vieira, Luiz Cordeiro, Marcos Manoel, Matheus Henrique, Otavio Vicente Ferreira Neto, Paulo Hipólito, Pedro Botelho, Romero Antonio da Silva, Rosely Bezerra, Sebastião Irroga Morais Chauma, Silvana de Jesus, Stéphane Martins, Tatiane Almeida, Taylor Cavalcanti, Valeska Ferreira, Vinicius Oliveira, Wildson Felix Roque da Silva.

Agradeço a todos os colegas do Gradalis - Grupo de Estudos Medievais por todas as trocas de saberes, conhecimentos, experiências e debates que tivemos desde 2018, ano de fundação do grupo de pesquisa. Agradeço especialmente aos colegas do *Cinco Dedos de Adão* Claudio Kuievinny da Silva Duarte, Maria Milena Lima Queiroz, Letícia Herculano da Silva Alves e Ana Beatriz de Farias Quirino pelas risadas que tivemos em nosso grupo de *WhatsApp*.

Agradeço ao Comitê de Inclusão e Acessibilidade (CIA) da UFPB pelo atendimento e pela acessibilidade que recebi durante a minha graduação e pós-graduação. Agradeço a Rafael Paulo de Ataíde Monteiro Melo, coordenador do CIA, Maria Natália Santos Calheiros, vice coordenadora do CIA, pelo atendimento que recebi dentro da universidade. Por fim, agradeço a Dina Pereira Melo, Samuel Amaral Veras Bonifacio, e aos demais membros do Nedesp (Núcleo de Educação Especial), pelos materiais adaptados em fonte ampliada que recebi ao longo de meus estudos na UFPB.

Agradeço aos colegas de trabalho da Escola de Referência em Ensino Médio Filipe Camarão (EREM Filipe Camarão): Alessandra Guedes, Arizete do Vale, Catarino Santos, Danielle Cavalcanti, Djalma Junior, Eva Mousinho, Fábio Aguiar, Flávia Linhares, Henrique Marques, Karla Elvira, Karla Renata, Maria Eduarda, Múcio Flávio, Raquel Correia, Romero Lopes e Williams Ferreira.

Resumo

Esta dissertação, pela linha de pesquisa Ensino de História e Saberes Históricos, tem como objetivo analisar a globalidade e a racialização na literatura de viagens da Baixa Idade Média a partir da fonte *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa* de Jean de Mandeville, conhecida popularmente como *Viagens de Jean de Mandeville*, do século XIV. Minhas fontes primárias para o estudo da obra são as edições da obra do viajante inglês, em especial a edição brasileira elaborada e traduzida por Susani Silveira Lemos França. A análise da fonte será a história global, o conteúdo da obra será contextualizado aos conceitos de globalidade e racialização. A globalidade é entendida como a percepção de que as diversas partes do mundo estão interligadas por conectividades temporais e espaciais. A racialização no contexto da Baixa Idade Média e da literatura de viagens é entendida como a construção de identidades para classificar outros grupos humanos em genealogias bíblicas pela sua localização geográfica e por suas crenças religiosas. Estes grupos racializados têm as suas genealogias, relações e conexões descritas por meio de divergência (grupos que possuem a mesma origem, mas que se diferenciam ao longo da história), convergência (grupos de origem distintas, mas que convergiram ao longo da história), contágio (grupos que atravessam fronteiras e “destroem” as sociedades internamente) e sistemas (organização de grandes impérios) na consciência de globalidade do viajante do século XIV. Desta forma, este estudo irá contribuir para o avanço nos estudos de história global e sua aplicabilidade para a Idade Média.

Palavras-Chave: Viagens de Jean de Mandeville, História Medieval, História Global, Globalidade, Racialização.

Abstract

This monography, by the research line Teaching History and Historical Knowledge, has as its objective to discuss the globality and the racialization on the Late Middle Agee's travel literature by the source *The Travels of Sir John Mandeville*, also know *Mandeville's Travels*, from the XIV century. My primary sources for the study of the work are the editions of the book, mainly the Braziliam edition elaborated and translated by Susani Silveira Lemos França. The source analysis will be the global history, comparing the book's content with the concepts of globality and racialization. The globality is understood as the perception that the diverse world's parts are linked by temporal and spatial connectivities. The racialization in the Late Middle Ages and travel literature context is understood as the construction of identities to qualify other human groups in biblical genealogies by their geographic location and their religious beliefs. These racialized groups have their genealogies, relations and connections described through divergence (groups with same origins, but that have differentiated by the history), convergence (groups with different origins, but that have converged throughout history), contagion (groups that cross the borders and "destroy" the societies internally) and systems (the organization of great empires) in the XIV traveler's global consciousness. In this way, this study will contribute to the advancement of global history studies and their applicability to the Middle Ages.

Key Words: Travels of Sir John Mandeville, Medieval History, Global History, Globality, Racialization.

Resumen

Esta tesis, por la línea de investigación Enseñanza de la Historia y Conocimientos Historicos, analizar la globalidad y la racialización en la literatura de viajes de la Baja Edad Media a partir de la fuente *Libro de las Maravillas del Mundo y Viajes Para la Terra Santa*, conocida popularmente como *Viajes de Juan de Mandevilla*, del siglo XIV. Mis fuentes primarias son las ediciones de la obra del viajero inglés, en especial la edición brasileña elaborada y traducida por Susani Silveira Lemos França. El análisis de las fuentes será basado en la historia global, el contenido de la obra se contextualiza a los conceptos de conciencia de globalidad y racialización. La globalidad es comprendida como la percepción de que las diversas partes del mundo están interligadas por conexiones temporales y espaciales. La racialización en el contexto de la Baja Edad Media y de la literatura de viajes es comprendida como la construcción de identidades para calificar otros grupos humanos en genealógicas bíblicas por su ubicación geográfica y creencias religiosas. Estos grupos racializados tienen sus genealogías, relaciones, y conexiones descritas a través de la divergencia (grupos que poseen el mismo origen, pero que se han diferenciado a lo largo de la historia), la convergencia (grupos de orígenes distintos, pero que se han convergido a lo largo de la historia), el contagio (grupos que atraviesan fronteras y “destruyen” las sociedades internamente) y los sistemas (organización de grandes imperios) en la conciencia de globalidad del viajero del siglo XIV. De este modo, este estudio contribuirá en el avance de los estudios de historia global y su aplicabilidad a la Edad Media.

Palabras Clave: Viajes de Juan de Mandevilla, História Medieval, Historia Global, Globalidad, Racialización.

SUMÁRIO

Introdução	13
CAPÍTULO 1 – O LIVRO DAS MARAVILHAS COMO GÊNERO DA LITERATURA DE VIAGENS PÓS ENCICLOPÉDICO	28
1.1 O gênero enciclopédico	28
1.2 A literatura de viagens na Baixa Idade Média	31
1.3 O Viagens de Jean de Mandeville: idiossincrasia e identidades linguístico-religiosas	35
CAPÍTULO 2 - O ORIENTALISMO E A RACIALIZAÇÃO COMO CONSTRUÇÃO DA GLOBALIDADE: UM PANORAMA GERAL DOS “FILHOS DE NOÉ”	41
2.1 O Orientalismo Medieval	42
2.2 O Conceito de Raça no Viagens de Jean de Mandeville a partir da História Global da Idade Média	44
2.2.1 A “Terra dos Negros” e a “Terra dos Brancos”	46
2.2.2 As Raças do Sul da Ásia e Sudeste Asiático	55
2.2.3 Os Três Filhos de Noé	68
2.2.4 Raça e Globalidade: Considerações Parciais	78
2.3 O Reino de Preste João e Seus Arredores	81
2.3.1 A origem de Preste João, sua riqueza e sua Igreja	82
2.3.2 As Raças “Inocentes” e “Bestas” dos arredores de Preste João	91
2.3.3 A Bondade dos Nativos da Ilha de Bragmam	92
2.3.4 Salvação fora da Igreja: Lei Natural e Culto da Natureza	98
2.3.5 Provincialização, Alteridade e Convergências	103
CAPÍTULO 3 - O ORIENTALISMO E A RACIALIZAÇÃO COMO CONSTRUÇÃO DA GLOBALIDADE: AS POSSIBILIDADES DE CONVERSÃO DOS JUDEUS E DOS “SARRACENOS”	106
3.1 “Impossíveis” de Conversão: os Judeus	107
3.1.1 A destruição do Templo de Salomão por um terremoto	108
3.1.2 O veneno da ilha de Sumatra	111
3.1.3 As Dez Tribos Aprisionadas às Margens do Mar Cáspio	114
3.1.4 A Racialização dos Judeus: Considerações Parciais	119
3.2 “Possíveis” de conversão: os “Sarracenos”	121
3.2.1 História “não sagrada” do Islamismo	121
3.2.2 As Utopias Medievais no Paraíso Muçulmano	124
3.2.3 Facilidade de converter os muçulmanos à fé cristã	127
3.2.4 As “dúvidas” sobre qual é a religião verdadeira	133
3.2.5 Ad Hipocritan: Mandeville “desmascara” o Islã	137
Considerações Finais	143
Fontes Primárias	148
Referências Bibliográficas	149

Introdução

O *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens para a Terra Santa*, também conhecido como *Viagens de Jean de Mandeville*, foi publicado entre os anos de 1355 e 1356 em idioma anglo normando. A obra narra as diversas viagens ao Oriente feitas por Jean de Mandeville, cavaleiro inglês natural de Saint Albans, cidade a 32 km de Londres. Estas viagens teriam ocorrido de sua partida em 1322, até o seu retorno em 1355, aproximadamente 34 anos depois do início de suas jornadas rumo ao mundo desconhecido no Oriente além da Terra Santa.

Nascido na Inglaterra, na cidade de Saint Albans, atravessei o mar no ano de 1322, no dia de São Miguel, e a partir dessa data fiquei durante muito tempo no além-mar, vendo e visitando diversos lugares, reinos, províncias e ilhas. Passei pela Turquia, Armênia, a pequena e a grande, pela Tartária, Pérsia, Arábia, Egito, o alto e o baixo, pela Líbia, pela Caldeia, e por grande parte da Etiópia, pela Amazônia, pela Índia, pela maior e pela menor, e passei por muitas outras ilhas que circundam a Índia, onde habitam diversos povos com costumes, religiões e aparências diferentes. Destas terras e ilhas, falarei detalhadamente mais adiante. A seu tempo, descreverei, segundo me forem ocorrendo algumas coisas que existem ali, especialmente para aqueles que têm o desejo de conhecer a nobre cidade de Jerusalém e os santos lugares que a cercam. E eu quero falar sobre o caminho que eles podem tomar para chegar lá, pois eu muitas vezes fiz esse caminho e cavalguei por ali em boa companhia¹.

Quase todas as informações que temos a respeito da biografia do autor são provenientes do livro que leva o seu nome. Apesar da fama e de sua obra ser consagrada, a autoria e a existência de Jean de Mandeville foram objeto de discussões dentro da historiografia sobre literatura medieval e literatura de viagens na Baixa Idade Média.

O objetivo geral desta pesquisa será: Interpretar a globalidade e a racialização na literatura de viagens da Baixa Idade Média a partir da fonte *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens para a Terra Santa*.

Na introdução deste trabalho veremos, num primeiro momento, um breve panorama sobre a antiga polêmica a respeito da identidade e da existência do autor, e como esta foi superada em detrimento de pesquisas a respeito de temáticas mais atuais para a historiografia medieval. Em seguida, veremos como a produção de livros pela imprensa, as diversas edições do livro e as características internas da obra favoreceram a popularidade da obra. Por fim, será

¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Tradução e organização Susani Silveira Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007, Prólogo, p. 35.

explicada a perspectiva teórica da história global e como o livro *Viagens* pode ser estudado numa perspectiva de consciência de globalidade para a Baixa Idade Média.

A identidade de Jean de Mandeville foi questionada por diversos autores que o acusaram de ser um “farsante”, de nunca ter existido, e de ser um mero “viajante de quarto” que copiava relatos e histórias de territórios longevos a partir de outros livros de viagens e de fontes clássicas da Antiguidade. Antes de citar as possibilidades do estudo do livro *Viagens de Mandeville* a partir de uma perspectiva da história global se faz necessário tecer algumas considerações a respeito da polêmica em torno da existência e da real identidade de Jean de Mandeville. Além disso, será preciso escrever também a respeito da importância que o livro adquiriu ao longo da Baixa Idade Média e do século XVI devido às diversas edições deste e à sua grande popularidade derivada desta alta circulação.

Para boa parte da historiografia que contesta a identidade de Jean de Mandeville, o autor é visto como um *Alter Ego* que recebeu informações de viagens a partir do relato de outros viajantes da Idade Média². O grande apetite do leitor por conhecimento teria sido o fator que o levou a compilar diversas autoridades e fontes da Antiguidade e da Idade Média em um relato a respeito do Oriente Médio e do Extremo Oriente, com ênfases para Jerusalém e para o reino de Preste João³.

Este é o contexto no qual as *Viagens de Mandeville*, um texto distinto claramente voltado para o olhar exterior com curiosidade sobre a diversidade étnica e natural do mundo em seu tempo. Mesmo a composição do *Viagens* a partir de uma mistura de autoridades e fontes já conhecidas, aparentemente a partir de um sinal de uma viagem interior, reflete um apetite pelo conhecimento dos outros, e de fato as *Viagens* podem e têm sido tratadas como uma enciclopédia de viagens do Oriente Médio e Ásia e como um saber etnográfico como foram os do final da Idade Média⁴.

Segundo a edição da obra elaborada por Paul Hamelius⁵, o verdadeiro autor do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa* seria Jean d’Outremeuse (ca. 1338-1399), um habitante da cidade belga de Liège. Assim, Jean de Mandeville teria sido um pseudônimo adotado por Outremeuse para publicar o seu livro de viagens. O livro *Myreur des Histories*, do próprio Jean d’Outremeuse, seria uma versão anterior do *Viagens*. Hamelius também afirma que o nome Jean de Mandeville foi adotado por Jean de Bourgogne.

² KHANMOHAMEDI, Shirin. *In Light of Another's World: European Ethnography in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

³ *Ibidem*, p.113.

⁴ Tradução livre do autor. *Ibidem*, p.113.

⁵ HAMELIUS, Paul. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923, p.8-13.

A nível de contextualização, foi a partir da historiografia do século XIX que a existência de Mandeville foi posta em dúvida.⁶ Este ceticismo surgiu devido aos dados provenientes do prólogo e do epílogo de sua obra. As informações das edições passaram a ser questionadas e tidas como incertas para a maioria daqueles que estudaram a biografia do autointitulado cavaleiro de Saint Albans⁷.

Osorio e Hoyos detalham que foi a partir do século XX que outros autores passaram a ser considerados como os reais escritores do livro *Viagens*⁸. Os já citados Jean de Bourgogne e Jean d'Outremeuse foram tidos como a verdadeira identidade de Jean de Mandeville para essa historiografia. Foi numa carta enviada pelo patriarca da Igreja Ortodoxa ao papa João XXII⁹ que a identidade de Jean de Mandeville foi criticada e tida como falsa¹⁰. O líder ortodoxo¹¹ considerou que o suposto cavaleiro inglês ocultou sua verdadeira identidade e ainda realizou um plágio em forma de itinerário do *Liber Peregrinatio*.

É um consenso entre os medievalistas que duas versões iniciais do livro de Mandeville circularam pela Europa¹². Uma versão continental, e outra versão proveniente da Grã-Bretanha. A primeira delas mostra conexões com Jean d'Outremeuse e com Jean de Bourgogne. Algo que não ocorre com a versão britânica. Também é importante ressaltar que tanto a identidade quanto a nacionalidade do autor são postas em xeque, podendo este ser inglês ou francês¹³. Também não haveria como averiguar se Mandeville realmente foi um cavaleiro. A versão peninsular do livro de Mandeville passou a ser conectada a Jean d'Outremer e Jean de Bourgogne¹⁴, enquanto que a versão Continental da obra não foi considerada como proveniente destes autores¹⁵.

O estilo narrativo de Mandeville em primeira pessoa com destaque para os minuciosos detalhes de cada uma das localidades que o cavaleiro inglês narra ao longo de todo o seu

⁶ OSORIO, Susana Moraes; & HOYOS, Sonia Fernandez. El mediterraneo através de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville. *Anuario de Estudios Medievales*, N.36, Enero-Junio, 2006, pp.335-354.

⁷ *Ibidem*, p.336-337.

⁸ *Ibidem*, p.337.

⁹ CONDE DE SILVESTRE, Juan Camillo. De la Peregrinación Medieval al Viaje Imaginario: la Evolución Literaria y estética de un Género Como Prefiguración del Hecho Turístico. *Cuadernos del Turismo*, n 27, 2011, pp.227- 245.

¹⁰ *Ibidem*, p. 238.

¹¹ O nome do patriarca da Igreja Ortodoxa não foi mencionado diretamente por Juan Camillo Silvestre (2011)

¹² CUENCA, Carmen Manuel. Elementos fantásticos en los Viajes de Juan de Mandeville. *ATLANTIS*, Vol 3, n1-2, jun-nov, 1986, pp.21-35.

¹³ *Ibidem*, p.26.

¹⁴ VOLOSKI, Jorge Luiz; & REIS, Jaime Estevão dos. A Perspectiva de Monstro no Livro Viagens de Jean de Mandeville: os seres disformes viventes no oriente. *XI Encontro Internacional de Produção Científica*, Out, 2019, pp.1-6.

¹⁵ *Ibidem*, p.1.

livro, deixa a possibilidade da sua existência em aberto para medievalistas que estudam a sua obra.

O “Eu Narrativo” utilizado no *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens para a Terra Santa* expressa uma experiência pessoal direta no relato de Jean de Mandeville¹⁶. De modo similar, C.W.R.D Moseley vê no relato do *Viagens* uma ausência de juízos sobre as populações locais apresentadas nas páginas da obra¹⁷. Essa ausência de juízos também está relacionada ao que torna o livro de Mandeville original para a época em que foi elaborado, o “Eu Narrativo” do autor. Esta é uma das principais características que deixam em aberto a existência e a identidade do cavaleiro inglês, contrariando aqueles medievalistas do século XIX e do início do século XX que o consideraram um “farsante” ou uma “ficção”. Nesta dissertação será levada em conta a perspectiva historiográfica que considera a persona de Jean de Mandeville como real.

Em vez de focar na dúvida se a identidade de Mandeville é real ou fictícia, ou buscar uma prova para a existência ou inexistência do autor, a historiografia mais recente sobre o tema se centra em entender como a obra de Jean de Mandeville se tornou tão popular. A fama do livro percorre do final do século XIV até o final do século XVI. Como dito por José Mattoso é importante para a história investigar a finalidade que levou o livro a ser escrito e as ideias, processos e categorias mentais que foram utilizadas para se alcançar esta determinada finalidade¹⁸.

Se a historiografia trata a identidade e a nacionalidade do autor como incertas, a popularidade e a grande circulação de sua obra em manuscritos e impressos na Europa é vista como um consenso historiográfico. Conforme Susani Silveira Lemos França, a principal pesquisadora brasileira na obra, o *Viagens* era o livro que mais circulava na Europa entre o final do século XIV e final do século XV¹⁹. Segundo o medievalista inglês M. C. Seymour, 250 manuscritos de Mandeville são conhecidos somente nas línguas europeias. Ele ainda afirma que 80 edições foram elaboradas somente a partir do final do século XV.²⁰

¹⁶ CUENCA, Carmen Manuel. Elementos Fantásticos en los Viajes de Juan de Mandeville. *ATLANTIS*, Vol 3, n1-2, jun-nov, 1986. p.25.

¹⁷ MOSELEY, C. W. R. D. In: JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. London: Penguin, 1983, p.18.

¹⁸ MATTOSO, José. *A Escrita da História*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p.116.

¹⁹ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007, p.13.

²⁰ SEYMOUR, M.C. *Mandeville's Travels*, Oxford: Clarendon Press. XIII, 1967.

A fama do autor na Península Ibérica inclusive é muito bem documentada. O *Viagens de Mandeville* chegou ao navegador genovês Cristóvão Colombo²¹ e o influenciou a realizar a sua viagem de 1492 que resultaria na chegada dos europeus ao continente americano²².

O filólogo espanhol Pedro Tena²³ afirma que a primeira edição de Jean de Mandeville traduzida na Península Ibérica foi a edição aragonesa do século XIV²⁴. Ao lado desta, temos as edições de Veneza e Valencia, ambas também elaboradas durante o século XIV. Com a invenção da imprensa por Johannes Gutenberg, e a chegada desta à Península Ibérica, novas edições do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa* se desenvolveram pela Espanha. As principais versões da obra de Jean de Mandeville na Espanha do século XVI podem ser enumeradas da seguinte forma²⁵:

A primeira tradução para o castelhano é uma edição que data de 1503, em seguida temos a primeira edição impressa em Sevilha (datada de 1507), a edição impressa em Toledo (datada de 1518), a segunda edição impressa em Sevilha (datada de 1520), a edição Valenciana (datada de 1524), a terceira edição impressa em Sevilha (datada de 1529), e, por fim, a edição impressa em Zaragoza (datada de janeiro de 1498).

Uma explicação para a enorme popularidade da obra é a mescla do conteúdo descrito em seu interior²⁶. Alguns tradutores adotaram uma divisão interna do *Viagens* em duas partes a partir do conteúdo descrito pelo autor. A primeira parte do livro trata-se de um guia de peregrinação para os locais sagrados do cristianismo. Junto ao conteúdo a respeito do sagrado, há diversas fábulas locais contadas pelo autor. Já a segunda parte do livro é considerada como uma leitura para diversão dos leitores. Dados geográficos sobre as regiões distantes do globo são misturados a novas fábulas e dados mitológicos, sem perder o caráter de “verdade” por parte do viajante que as descreve e para os leitores que recebem o texto.

O *Viagens* adota um certo nível de credibilidade pelo ceticismo das informações²⁷. Para citar um simples exemplo, o autor afirma que em certas ilhas habitam gigantes:

²¹ MARQUES ESPANHA, Claudia Marília & FRÓES, Vânia Leite. Uma Visão Antropológica na Literatura de Viagem de Jean de Mandeville (século XIV). *Anais Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da ANPUH-RIO: História e Parcerias*. Jul, 2018. p.1-25.

²² *Ibidem*. Jul, 2018. p.1-2.

²³ TENA, Pedro. Notas a la Obra de Juan de Mandeville. *Atas do IV Congresso*, Vol II, Outubro, 1991, Lisboa. p.223

²⁴ *Ibidem*, p.223. O autor detalha que a edição aragonesa do século XIV se originou a partir da tradução de uma edição francesa do *Viagens* de Mandeville.

²⁵ *Ibidem*, p.223

²⁶ CUENCA, Carmen Manuel. Elementos fantásticos en los Viajes de Juan de Mandeville. *ATLANTIS*, Vol 3, n1-2, jun-nov, 1986. p.24.

²⁷ UEBEL, Michael. *Escstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005, p. 110.

“Disseram-nos, que havia uma ilha, mais além desta, na qual vivem gigantes ainda maiores²⁸”. Pouco depois, o viajante afirma que não viu nenhum gigante, pois, evitou se aproximar do território dos gigantes: “Contudo, eu não vi nenhum gigante, pois não me aproximei, já que ninguém entra em uma ilha nem em outra sem ser devorado²⁹”. A informação da existência dos gigantes não foi testemunhada de forma ocular pelo viajante, porém, a não confirmação dos gigantes pela testemunha ocular é confirmada pelo fato do viajante não se aproximar da ilha para não ser devorado pelos gigantes. O autor cria a impressão de que realmente esteve no local pela forma que descreve o relato. Assim, o espírito de fabulação pela apresentação das maravilhas caminha lado a lado com a credulidade em Mandeville³⁰.

Algumas passagens dentro do texto do *Viagens* aparentam ser originais de Jean de Mandeville, ou, pelo menos, não aparentam ter paralelismos com outras fontes medievais até o momento³¹. Um exemplo deste caso é o trecho em que o viajante de Saint Albans descreve uma “ilha” próxima do reino de Prestes João com práticas “antinatalismo”.

Neste território, as mulheres lamentam quando têm filhos pois entendem que nascer é um sinônimo de sofrer, enquanto celebram quando alguém morre: “Mais além, há outra ilha onde as mulheres se entristecem quando os meninos nascem, e quando morrem, ao contrário, fazem grande festa e manifestações barulhentas de alegria e de prazer³²”. A justificativa para esta prática é a crença de que ao nascer começam os sofrimentos físicos da vida e as dores da tristeza: “A causa pela qual choram quando nascem seus filhos, e ficam felizes quando morrem, é porque a chegada a este mundo pressupõe que enfrentam, fadigas, dores e tristeza³³”. Enquanto a morte é entendida pelos habitantes da ilha “antinatalista” como o momento em que a alma irá para o paraíso e receberá bens, abundâncias e não sofrerá as dores do labor: “E dizem que, quando morrem, vão ao paraíso, lugar onde nos rios flui leite e mel, e onde as pessoas vivem felizes, rodeadas de abundância de bens, sem labor e sem dor³⁴”. Para Christine Deluz, estas passagens sobre a moralidade e a justiça que há na ilha são próprias de Mandeville, e possuem uma finalidade de caráter moralizante³⁵.

²⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap. 31, p. 237.

²⁹ *Ibidem*. Cap. 31, p. 237.

³⁰ KAPPLER, Claude. *Monstros demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martin Fontes, 1994, p. 38-39.

³¹ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRI, 2005. p. LXIII.

³² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 31, p. 238.

³³ *Ibidem*. p. 238.

³⁴ *Ibidem*. p. 238.

³⁵ DELUZ, Christine. *Le Livre des Merveilles du Monde*. Paris: CNRS, 2000. p 455.

Para a maior parte da historiografia, a obra de Jean de Mandeville apresenta uma narrativa que não contém características de subjetividade cotidiana³⁶. Quando o autor relata os itinerários que foram percorridos e apresenta os costumes, as raças de origens plinianas, ou criaturas do maravilhoso, a descrição destes relatos é organizada de modo a confirmar para os leitores que as observações da viagem são verdadeiras tanto pela visão do autor quanto pelo relato de viajantes predecessores. A forma como as informações foram passadas aos leitores pelo itinerário do viajante é vista pela historiografia como um dos fatores que levou à popularidade da obra junto com a sua circulação pelas imprensas da Europa a partir do século XV.

Para fins do estudo da obra neste trabalho, será utilizada a edição brasileira do livro organizada e traduzida por Susani Silveira Lemos França³⁷. A opção pela edição brasileira se dá em virtude de não haver diferenças tão significativas no texto em relação às demais edições. Quando necessário mencionar algum topônimo presente na obra utilizarei também a edição inglesa, organizada por C.W.R.D Moseley³⁸ e a edição portuguesa organizada e traduzida por Clara Pinto Correia³⁹. Quando necessário mencionar algum aspecto de redução ou ampliação do texto do viajante, serão mencionadas as edições aragonesa e castelhana organizadas por Maria Mercedes Rodriguez Temperley.

A edição brasileira de Susani Silveira Lemos França⁴⁰ foi elaborada adotando-se a divisão do *Viagens* em duas partes a partir da edição inglesa de Paul Hamelius⁴¹ (publicada em 1923), que adotou as temáticas internas de cada um dos capítulos da obra de Mandeville. Assim temos “Parte 1 A Terra Santa e o Oriente Próximo”⁴², e “Parte 2 Os Países que Estão Mais Além da Terra Santa”⁴³. O texto da edição brasileira organizado por Susani França foi

³⁶ UEBEL, Michael. *Escstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005, p. 110.

³⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Tradução e organização Susani Silveira Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007.

³⁸ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Translated with an introduction by C. W. R. D Moseley. London: Penguin Books, 2005.

³⁹ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. Introdução, Tradução e Notas de Clara Pinto Correia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2012.

⁴⁰ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. In: JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007.

⁴¹ HAMELIUS, Paul. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923.

⁴² FRANÇA, Susani Silveira Lemos. In: JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007, p.31.

⁴³ *Ibidem*, p.143

elaborado a partir das edições críticas de Ana Pinto Correa⁴⁴, Christine Deluz⁴⁵, Paul Hamelius⁴⁶, Malcon Letts⁴⁷, M.C Seymour⁴⁸, e G. Warner⁴⁹.

As edições inglesas de Hamelius e Seymour são versões baseadas no texto do manuscrito *Cotton*, escrito por volta de 1400 e proveniente da região de Midlands Oriental. A edição inglesa de Letts foi elaborada a partir do mais antigo manuscrito da versão continental (B.N.F.n.A.Fr 4515) de Jean de Mandeville e da edição francesa de G. Warner. A edição francesa de Christine Deluz é uma versão crítica de 25 manuscritos continentais do *Viagens*.

As diferenças, ampliações ou reduções de trechos do livro de Mandeville nestas distintas edições foram destacadas nas notas de rodapé da edição de Susani Silveira Lemos França. A grafia dos nomes bíblicos na edição brasileira do *Viagens* leva em conta a *Bíblia do Peregrino*, publicada por Luís Alonso Schokel pela editora Paulus em 1997.

Outra edição que também adota a divisão do *Viagens* em duas partes é a edição crítica elaborada pela medievalista argentina Maria Mercedes Rodriguez Temperley. Em suas edições críticas do *Libro de las Maravillas del Mundo y del Viaje de la Tierra Sancta*, Rodríguez Temperley dividiu as obras do viajante de Saint Albans em estruturas distintas. No estudo do manuscrito aragonês (publicado em 2005⁵⁰), a filóloga argentina não separou os itinerários do livro em duas partes, manteve apenas a sequência de capítulos conforme os fólhos aragoneses. No estudo das edições espanholas do século XVI (publicado em 2011⁵¹), a autora optou por dividir o texto medieval em duas partes levando em consideração as localizações geográficas que o viajante descreveu em cada parte da obra.

A edição portuguesa do *Viagens de Mandeville* elaborada por Clara Pinto Correia⁵² divide a obra do viajante em “*Primeiro Livro: A Peregrinação à Terra Santa*”, que vai do começo da viagem até o contato do viajante com os árabes muçulmanos, e “*Segundo Livro: a Viagem Para o Oriente*”, que engloba todo o restante de sua viagem.

A divisão interna de algumas edições do *Viagens de Mandeville* em duas partes favoreceu a popularidade do livro junto com as descrições das criaturas monstruosas e do

⁴⁴ PINTO, Ana. Los viajes de Sir John Mandeville. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

⁴⁵ DELUZ, Christiane. *Livre des Merveilles du Monde*. Paris: CNRS, 2000.

⁴⁶ HAMELIUS, P. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923.

⁴⁷ LETTS, Malcon. *Mandeville's Travels*. London: Hakluyt Society. 1953.

⁴⁸ SEYMOUR, M.C. *Mandeville's Travels*. Oxford: Clarendon Press. XIII, 1967.

⁴⁹ WARNER, G. *The Buke of John Mandeville*. Westminster: Roxburguer Club, 1889.

⁵⁰ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRI, 2005.

⁵¹ *Ibidem*. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém*: (Impresos Castellanos del siglo XVI). Buenos Aires: IIBRICIT - SECRI, 2011.

⁵² JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. Introdução, Tradução e Notas de Clara Pinto Correia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2012.

imaginário maravilhoso que habitam as terras distantes e desconhecidas do Oriente⁵³. Os monstros são, inclusive, muito diferentes entre si e desempenham papéis igualmente distintos ao longo dos capítulos do livro.

Diversos autores da Antiguidade Clássica e da Idade Média influenciaram a obra do cavaleiro de Saint Albans. Alguns nomes provenientes do Mundo Antigo que estão presentes nas páginas do *Livro das Maravilhas do Mundo* são Homero⁵⁴, Aristóteles⁵⁵, Plínio o Velho⁵⁶, Flávio Josefo⁵⁷, Eusébio de Cesareia⁵⁸ e Agostinho de Hipona. Já os autores da Idade Média aparecem em maior número. A historiografia medieval sobre Mandeville já listou influências de Isidoro de Sevilla⁵⁹, Jacopo de Varazze⁶⁰, Jacques de Vitry⁶¹, Brunetto Latini⁶², Marco Polo⁶³, Vicente de Beauvais⁶⁴, Gervásio de Tilbury⁶⁵, Johannes Sacrobosco⁶⁶, frade Odorico da Podernone⁶⁷, Albert de Aix⁶⁸, Guilherme de Trípoli⁶⁹ e Antônio de Córico⁷⁰ dentro de Jean de Mandeville.

O fato de haver um “catálogo” de autores presentes ao longo das páginas e capítulos da obra não significa uma prova que o seu autor falsificou os relatos de suas experiências. Para os autores da Idade Média, a transcrição de informações provenientes de outros autores para o texto em processo de elaboração não pode ser vista como um mero processo de cópia como entendemos no nosso mundo contemporâneo. Os autores da Idade Média expressavam

⁵³ VOLOSKI, Jorge Luiz; & REIS, Jaime Estevão dos. A Perspectiva de Monstro no Livro Viagens de Jean de Mandeville: os seres disformes viventes no oriente. *XI Encontro Internacional de Produção Científica*, Out, 2019, p.4.

⁵⁴ Os seres mitológicos da *Iliada* são mencionados por Jean de Mandeville.

⁵⁵ É discutida a presença da *Ética a Nicômaco* como influente na visão do viajante quando escreveu sobre as práticas e costumes das sociedades de regiões distantes.

⁵⁶ Criaturas provenientes da *História Natural* podem ser encontradas no *Viagens*.

⁵⁷ Mandeville utilizou a *História dos Judeus* para complementar as descrições sobre a Terra Santa além dos episódios que se encontram na Bíblia cristã.

⁵⁸ A descrição da fé das outras Igrejas cristãs por Jean de Mandeville pode ter sido influenciada pelo *História Eclesiástica*.

⁵⁹ O livro *Etimologias* serviu de base para descrever as riquezas de outras regiões do globo.

⁶⁰ Referências às histórias da *Legenda Aurea* com as hagiografias de personagens bíblicos e provenientes dos livros apócrifos judeus e cristãos podem ser encontradas na parte um do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa*.

⁶¹ As descrições da cidade de Jerusalém e da Terra Santa são bem detalhadas, de modo similar ao *Historia Orientalis Silve Hierosolimitas* de Jacques de Vitry.

⁶² A noção de raça apresentada por Jean de Mandeville recebeu bases das descrições raciais presentes no *Le Livre du Trésor*.

⁶³ O *Livro das Maravilhas de Marco Polo* ofereceu informações sobre os Mongóis e a China.

⁶⁴ As descrições da fauna e da flora teve influências da *Speculum Naturale*, já as crenças religiosas não cristãs presentes em Mandeville tiveram o *Speculum Historiale* de Beauvais.

⁶⁵ Pela obra *Otia Imperialia*.

⁶⁶ O *Tratado das Esferas* foi usado para provar a esfericidade da terra a partir das descrições das estrelas.

⁶⁷ As *Viagens do Frade Odorico* ofereceram muitas descrições para Jean de Mandeville.

⁶⁸ Mais uma obra com informações sobre a Terra Santa, *Historia Hierosolymitanae Expeditiones*.

⁶⁹ O *Notitia de Mahometo* era uma obra que apresentava informações e refutações da fé muçulmana para os cristãos latinos.

⁷⁰ *La Flor des Estories de la Terre d'Orient* junto a manuais de cavalaria.

a sua consciência de globalidade a partir da circulação de relatos literários que poderiam ser encontrados em outros livros e com as suas próprias estruturas imaginárias.

A respeito desta busca do viajante inglês por outras fontes para escrever o seu relato, Khanmohamedi discorda da interpretação do cavaleiro inglês como um produtor de uma etnografia de itinerários da Idade Média do tipo empírico. O mais correto para a iraniana seria olhar o autor do livro como produtor de uma etnografia medieval do tipo tardio.

Apesar do autor Mandeville retrabalhar a partir de fontes de viagens existentes, não se pode dizer que representem uma etnografia empírica, sua cuidadosa imitação da forma e do gênero assegura ao trabalho um importante lugar em nosso exame de diálogo da poética etnográfica medieval tardia, amplamente exibida nas *Viagens*⁷¹.

Desse modo o itinerário escrito por Jean de Mandeville pode ser considerado como um exemplo de olhar interior a partir da descrição feita sobre o outro⁷². Ao mencionar as características da religiosidade de outros povos, o cavaleiro inglês representa a abnegação e o martírio dos cristãos latinos da Europa Ocidental em forma de reflexão a respeito das próprias crenças.

Noção similar de autodefinição a partir do outro realizada no *Viagens* é defendida por Suzane Conklin Akbari⁷³ ao abordar as descrições feitas por Mandeville a respeito da Índia e da diversidade de suas populações como consequência de habitarem uma região de sétimo clima do globo terrestre⁷⁴. Desse modo, ao se analisar os diversos aspectos do maravilhoso e do “outro” no *Viagens* de Mandeville será necessário contextualizar as origens do Orientalismo⁷⁵ para a compreensão das descrições feitas pelos autores do medievo europeu a respeito das populações e seres do maravilhoso que aparecem no Oriente. Assim, o estudo da história global pela consciência de globalidade na obra do viajante precisa dialogar com o Orientalismo e com o conceito da alteridade, a autodefinição a partir do outro.

Conforme o historiador alemão Sebastian Conrad a história global nos ensina a superar os limites existentes a partir do nacionalismo metodológico. Limites estes que são originados a partir da fragmentação da abordagem pautada no nacional e no eurocentrismo disciplinar. A circulação e o intercâmbio de coisas, pessoas e ideias constituem o seu principal objetivo. A História Global possui ainda três variações “de uso”. Ela pode ser lida como uma “história de

⁷¹ KHANMOHAMADI, Shirin A. *In Light of Another's Word*. Philadelphia: PENN, 2014, p.114. Tradução livre.

⁷² *Ibidem*, p.128.

⁷³ AKBARI, Suzanne Conklin. The Diversity of Mankind in the Book of John Mandeville. In: ALLEN, Rosamund. *Eastward Bound*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p.156-176.

⁷⁴ *Ibidem*, p.170.

⁷⁵ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente Como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

tudo”, como uma “história das conexões”, ou como uma “história das integrações”⁷⁶. A problemática central de qualquer um dos três modelos consiste em mostrar as relações entre o todo e as partes⁷⁷.

O primeiro modelo, “*All in*” ou “história de tudo”, foca na exaustividade planetária. Aqui se incluem a história dos grandes impérios da humanidade. O Império Romano, o Império Bizantino, o Império Mongol, o Império Britânico são bons exemplos de incluir diversos temas como parte da história global. As histórias globais deste gênero incluem as biografias do café, do chá, do ouro, da prata, da mirra, do incenso, do perfume, da seda, dentre tantos outros exemplos que podemos citar. O estudo de qualquer categoria não pode ser regionalizado e deve levar em conta o panorama global que a rodeia de diversos modos e a influência na construção de diversos tipos de relações.

O segundo modelo de percepção da história global, “história das conexões” enfatiza a inexistência de nação ou civilização que se desenvolveu sem realizar contatos com outras nações e civilizações ao longo de sua história. Aqui, a história global é entendida, nas palavras do próprio Sebastian Conrad, como “história dos entrelaçamentos”⁷⁸. Este modelo pode ser aplicado a qualquer época histórica, porém, Conrad destaca que as conexões se tornaram mais intensas na história a partir do século XVI, e, principalmente, após o século XIX⁷⁹.

O último modelo de Sebastian Conrad, que interpreta a história global como uma “história das integrações”, leva em conta os padrões e trocas que moldaram as respectivas sociedades. Estes padrões e trocas, por sua vez, devem ser evidenciados na forma em que serviram para modular as sociedades e as mentalidades que se conectaram. Este modelo lida com questões relacionadas à globalização em épocas modernas e que se estendem por todo o globo. Os processos globais na história das integrações precisam ser intensos para além das conexões, abordados em uma escala planetária e exemplificar como moldaram as sociedades modernas, caso contrário, não constituem uma história global⁸⁰. Desta forma, problemas históricos do que chamamos de “Idade Média” não constituem parte da história das integrações por serem anteriores à formação do mercado mundial no século XVI e à mundialização pela revolução industrial a partir dos séculos XVIII e XIX.

⁷⁶ CONRAD, Sebastian. *O Que é a História Global?* Lisboa: Edições 70, 2019, p. 14-22.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 106.

⁷⁸ *Ibidem*, p.20.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 135.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 111- 116.

Em sua obra *O que é História Global?*⁸¹, a historiadora Pamela Kyle Crossley, considera que a história global é tanto uma forma de se escrever a história quanto uma série de métodos de investigação. Como forma de se escrever a história, a história global descreve os processos históricos de modo descentralizado, sem destacar um centro⁸². Como método, a história e os historiadores globais rejeitam os parâmetros nacionais e regionais de narrativa e de escrita da história.

Há ao menos quatro teorias gerais que, segundo Crossley, compõem a narrativa e os princípios analíticos da história global⁸³: 1) Divergência, 2) Convergência, 3) Contágio, e 4) Sistemas. A divergência designa uma narrativa de elementos que possuem uma mesma origem e, posteriormente, se diversificam com o passar do tempo. A convergência, por sua vez, é a narrativa de elementos que possuem origens distintas, mas que, por necessidades, passam a adquirir semelhanças com o passar das épocas. Contágio é o termo usado para se referir a elementos que atravessam as mais diversas fronteiras e limites, para posteriormente, alterarem as dinâmicas das fronteiras em que estes ingressaram. Por fim, os sistemas são estruturas que interagem e ao mesmo tempo se modificam de forma mútua.

A história global não pode ser confundida com a história da globalização e nem com uma história no modelo *world history*⁸⁴. A primeira é a história do globo criado pelas interconexões a partir das largas unidades que envolvem a globalização, o contexto das entidades históricas, seus fenômenos e seus processos, enquanto que a segunda estuda as transformações do mundo globalizado como uma unidade interconectada por fluxos, contratos e redes de serviços mundiais. Por fim, a *world history* estuda as unidades de análise que impactaram a história como um todo, mesmo antes do globo estar totalmente interconectado.

Para historiadores mais conservadores em termos de definições geográficas e análises econômicas, a história global lidaria apenas como os períodos históricos posteriores ao século XVI uma vez que somente após a chegada dos europeus nas Américas o globo estaria interconectado e haveria a formação de uma economia capitalista numa escala global que envolvesse o mundo todo numa única unidade. A história da globalização, por outro lado, poderia ser dividida em três abordagens⁸⁵: a abordagem extremista, a abordagem moderada e a abordagem conciliadora. Pela abordagem extremista apenas a contemporaneidade a partir do século XIX após a revolução industrial poderia ser vista como uma história da globalização. A

⁸¹ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é história global?* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

⁸² *Ibidem* p. 15.

⁸³ *Ibidem*. p. 21.

⁸⁴ OLSTEIN, Diego. *Thinking History Globally*. London: Palgrave Macmillan, 2015. p. 24-28.

⁸⁵ *Ibidem*. p. 125-127.

abordagem moderada relacionada a globalização contemporânea com períodos muito mais antigos. Por fim, a abordagem conciliadora procura dialogar com as diversas definições de globalização e não adotar uma periodização unificada do tempo histórico e dos marcos para o início da globalização.

Numa abordagem extremista, aquilo que é delimitado cronologicamente como “Idade Média”, a literatura de viagens não pode ser estudado pela história da globalização, pois somente a economia capitalista mundialmente unida a partir da revolução industrial poderia ser considerada como parte da história da globalização. Numa abordagem da globalização por uma perspectiva moderada, a Idade Média e a literatura de viagens também não poderiam ser analisadas como parte de um processo de globalização, pois para esta perspectiva o mundo pré-revolução industrial só estaria iniciando o seu processo de ingresso na globalização com a expansão marítima europeia durante o século XVI. De forma similar, a história global, por esta definição, também apenas teria utilidade para estudar os fenômenos após a circum-navegação de todo o globo e a criação de uma rede de comércio que envolvesse as Américas à economia capitalista do tipo mercantil.

Outros historiadores, contudo, veem a abordagem moderada da globalização como incompleta ao não incluir o tempo histórico anterior ao século XVI como parte do processo de desenvolvimento das conexões, fluxos e redes de comércio. Por esta perspectiva existem três formas de globalização ao longo da história humana: a globalização arcaica, a proto globalização e a globalização moderna⁸⁶.

A globalização arcaica envolve todo o tempo histórico antes da industrialização e formação dos estados nacionais modernos. É um período marcado pelos impérios pré-modernos da Eurásia e África durante o que chamamos de “Mundo Antigo” e “Mundo Medieval”. A proto globalização é o tempo histórico em que os europeus formam seus impérios coloniais de capitalismo mercantil e economia metalista nas Américas antes da Revolução Industrial. A globalização moderna é o processo histórico de formação de um sistema internacional de relações por associação e assimilação que vai desde a Revolução Industrial até a atualidade.

Samir Amin defende que a primeira globalização na história envolveu apenas três continentes: a África, a Ásia e a Europa. Este processo de globalização foi também o mais longo que os seres humanos passaram ao longo da história, uma vez que a sua datação vai de 500 anos antes da era comum até o ano de 1500 com o início da colonização européia nas

⁸⁶ *Ibidem*. p. 131-132.

Américas (500 A.E.C - 1500)⁸⁷. Segundo este debate, o capitalismo isolado não seria um critério para definir a globalidade das conexões, fluxos e circulações na história⁸⁸.

Aplicar os conceitos de “global” e “globalidade” para falar da Idade Média exige lidar com os problemas do anacronismo e do “anacronismo controlável” na dimensão conceitual e mental da historiografia⁸⁹. Como definido por Kathleen Davies⁹⁰ e Julia McClure⁹¹, o termo “Idade Média” carrega uma carga de colonialismo oriunda da divisão quadripartite de uma historiografia com concepções de tempo eurocêntricas.

Independente dos debates a respeito das abordagens e do conceito de globalização, os conceitos de “História Global” e “Medieval Global” conquistam cada vez mais adeptos dentro do meio acadêmico⁹². Conforme Guilherme Queiroz de Souza, a história global contribui para reavaliar o significado dos espaços dentro do mundo medieval e para desmistificar a antiga história pelas “corridas de revezamento” entre as “civilizações”.⁹³

Ao parafrasear a tese de Catherine Holmes sobre a Idade Média Global, Aline Dias da Silveira recorda que a História Global da Idade Média está submetida a princípios que lhe são próprios e particulares⁹⁴. Por exemplo, para a Idade Média Global as conexões intercontinentais incluem a África, a Ásia e a Europa, mas não incluem as Américas nem a Oceania. Assim, não há na Idade Média Global uma tomada de empréstimos de categorias que só se originaram em períodos que são posteriores ao medieval⁹⁵.

Em **Capítulo 1 - O Livro das Maravilhas como gênero da Literatura de Viagens e Enciclopédia Global** o primeiro objetivo específico será alcançado: Contextualizar a produção e as influências literárias presentes no *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa*. Aqui, será estudada a forma em que o *Viagens de Jean de Mandeville* se originou como uma obra do gênero da literatura de viagens da Baixa Idade Média e recebeu influências do gênero enciclopédico.

⁸⁷ AMIN, Samir. Economic Globalism and Political Universalism: Conflicting Issues?. *Journal of World System Research* 7. N. 3, 2000, pp. 582-623.

⁸⁸ OLSTEIN, Diego. *Thinking History Globally*. London: Palgrave Macmillan, 2015. p. 132.

⁸⁹ CARRETO, Carlos F. Clamote. *Global Middle Ages* ou as virtudes do anacronismo. A lição do texto medieval *e-letras com Vida* – Revista de Humanidades e Artes, vol. 2, p.118-149, 2019. p. 119-121.

⁹⁰ DAVIES, Kathleen. *Periodization and Sovereignty: how ideas of Feudalism & Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. p.5

⁹¹ MCCLURE, Julia. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. *History Compass*, v. 12, n. 11, p. 610-619, 2015. p. 612.

⁹² SOUZA, Guilherme Queiroz de. Ramon Llull e a Idade Média Global: geopolítica, integração e diversidade. *Antíteses*, Londrina, vol. 16, p. 370-400, 2023. p. 374.

⁹³ *Ibidem*. p. 381.

⁹⁴ SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: Estudos e Propostas Epistemológicas. *Roda da Fortuna Revista Eletrônica Sobre Antiguidade e Medieval*, vol 8, n 2, 2019, pp.210-236.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 219-220.

No **Capítulo 2 - O Orientalismo e a Racialização Como Construção da Globalidade: Um Panorama Geral dos “Filhos de Noé”** irei desenvolver o segundo objetivo específico desta pesquisa: Analisar a racialização e o orientalismo pré-moderno como instrumentos para a construção da consciência de globalidade na obra *Viagens de Jean de Mandeville*. Veremos como a racialização da humanidade a partir da teoria dos climas do globo e da genealogia dos três filhos de Noé são utilizados para a construção da consciência de globalidade na obra de Jean de Mandeville.

Por fim, no **Capítulo 3 - O Orientalismo e a Racialização Como Construção da Globalidade: As Possibilidades de Conversão dos Judeus e dos “Sarracenos”** será desenvolvido o terceiro objetivo específico da pesquisa: Comparar a racialização e as possibilidades de conversão dos judeus e dos “sarracenos” na construção da globalidade de Jean de Mandeville. Veremos como as possibilidades de se converter os muçulmanos apresentam o desenvolvimento da consciência de globalidade da história global na obra *Viagens de Jean de Mandeville*.

CAPÍTULO 1 – O LIVRO DAS MARAVILHAS COMO GÊNERO DA LITERATURA DE VIAGENS PÓS ENCICLOPÉDICO

Neste capítulo irei desenvolver o primeiro objetivo específico desta pesquisa: Contextualizar a produção e as influências literárias presentes no *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa*. A leitura externa da fonte servirá para contextualizar a origem do livro que leva o nome de Jean de Mandeville, suas influências de gêneros textuais anteriores, de outras obras de viajantes e do contexto global em que a obra foi elaborada.

Falar sobre o contexto que levou à formação dos relatos de viajantes e à literatura de viagens durante a Baixa Idade Média exige o estudo do gênero literário que antecedeu à literatura de viagens. O gênero enciclopédico surgiu a partir da integração do espaço e das observações naturalistas e etnográficas no mundo romano durante o final da Antiguidade e o início da Antiguidade Tardia. Após o fim do Império Romano do Ocidente e com o crescimento do cristianismo, o gênero enciclopédico foi cristianizado, porém, as divisões das temáticas internas e a estética dos textos enciclopédicos permaneceram com a divisão de livros por temáticas ordenadas e divididas em capítulos.

O crescimento da fé muçulmana no século VII, a integração da Ásia em diversos impérios por volta do ano 1000, e a popularização das viagens à Terra Santa pelos cristãos na Idade Média Central, e as cruzadas contra o islã ocasionaram a transição das enciclopédias para os relatos de viajantes durante meados dos séculos XI e o final do século XIV. Antes de detalhar sobre a popularidade dos textos de viajantes como Marco Polo, Guilherme de Rubruck, Odorico de Pordenone ou do próprio Jean de Mandeville, veremos como as temáticas e as etnografias presentes nos conteúdos das enciclopédias influenciaram e foram substituídas pela literatura de viagens.

1.1 O gênero enciclopédico

O gênero enciclopédico pode ser definido basicamente como a literatura das enciclopédias que organizaram os saberes na Idade Antiga e Idade Média. As enciclopédias medievais se apoiam sobre a compilação e a refundação de materiais provenientes de autores

e obras existentes. Desse modo, o diferencial nas enciclopédias medievais se dá em virtude do ordenamento diferente que era dado aos saberes conhecidos e transmitidos pelos antecessores⁹⁶.

Se para o mundo contemporâneo o nosso conhecimento se baseia nas observações e nos resultados obtidos a partir da experimentação, para o homem da Idade Média os saberes e o conhecimento tinham uma relação de dependência com as informações predominantes nos livros⁹⁷.

O saber acumulado através dos séculos outorgava às enciclopédias da Idade Média uma espécie de “Marco Enciclopédico” pelo qual os relatos de viajantes e o gênero da literatura de viagens se nutriam via intercâmbios de conhecimento e empréstimos de informações⁹⁸.

Entre os séculos I e IV a integração do Mediterrâneo pelo Império Romano proporcionou o crescimento das enciclopédias e do gênero enciclopédico. Como exemplos de obras marcantes para o período, podemos citar a *Historia Naturalis* de Plínio, O Velho, e a *Digestis Collectanea Rerum Memoralibus* de Iulius Solinus⁹⁹. A *Historia Naturalis* de Plínio divide as suas observações dos itinerários em capítulos por temas da geografia, mineralogia, zoologia, botânica, populações, e neste último inclui a divisão dos povos conforme as línguas faladas por cada região¹⁰⁰.

Na Península Ibérica do século VII o cronista Isidoro de Sevilla publicou as *Etymologiae*, uma das enciclopédias de maior influência para os enciclopedistas e viajantes dos séculos seguintes do Medievo¹⁰¹. Influenciada pelo pensamento Aristotélico, a obra divide e cataloga a geografia, a zoologia, a botânica, a mineralogia e as populações de territórios a Oriente da Europa¹⁰².

⁹⁶ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Libro de las maravillas del mundo* (Ms. Esc. M-III-7). Buenos Aires: SECRI, 2005. p. L.

⁹⁷ LEWIS, C. S. *La Imagen del Mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Barcelona: Peninsula, 1997, p. 14.

⁹⁸ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Libro de las maravillas del mundo* (Ms. Esc. M-III-7). Buenos Aires: SECRI, 2005. p. L.

⁹⁹ LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa LTDA, 1979. p. 268-269.

¹⁰⁰ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University: 2014. p. 90 e p. 94.

¹⁰¹ LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa LTDA, 1979. p. 270. e QUANTIN, Pierre Michaud. *Les Petites encyclopédies du XIIIe siècle: la pensée encyclopedique au Moyen Âge*. Neuchâtel: Cahiers d’Histoire Mondiale, 1966. p.

¹⁰² LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa LTDA, 1979. p. 270

Isidoro classifica algumas populações, a exemplo dos mouros, como descendentes de Cam, filho amaldiçoado de Noé, devido a coloração mais escura de sua pele¹⁰³. Outro aspecto de destaque na *Etymologiae*, é a batalha no ventre materno que ocorre quando a alma da criança gerada pela “semente paterna” e o aspecto “material” gerado pela mãe da criança, entram em conflito devido aos genitores serem oriundos de diferentes religiões¹⁰⁴.

No século XIII a *Speculum Historiale* e a *Speculum Naturales* de Vincent de Beauvais, a *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomaeus Anglicus e a *Otia Imperialia* de Gervásio de Tilbury marcaram o gênero enciclopédico¹⁰⁵. As duas enciclopédias elaboradas por Vincent de Beauvais apresentavam a descrição na natureza e da história por princípios de neoplatonismo e conceitos de que os elementos são um reflexo das partes e as partes são refletidas no todo. Por meio do conhecimento das qualidades e dos segredos que as partes e o todo abrigam é possível conhecer os segredos da natureza e da criação que foi organizada por Deus¹⁰⁶.

O período que vai de meados do século XIII até o início do século XIV inicia uma transição na popularidade das enciclopédias na literatura medieval. Os textos enciclopédicos perdem espaço para o gênero da literatura de viagens na Baixa Idade Média. O texto de caráter “rígido” e hierarquizado por temáticas das enciclopédias dá lugar à fluidez e ao texto mais dinâmico característico dos itinerários. As descrições mais “fluidas” de Marco Polo sobre a vegetação e as riquezas das terras “desconhecidas” de Madagascar, ganharam mais “popularidade” do que as descrições das terras “conhecidas” do Mediterrâneo feitas pelas enciclopédias da Antiguidade ou da Idade Média¹⁰⁷. Os relatos sobre palácios de ouro, seres maravilhosos, propriedades das pedras de terras longínquas, grandes impérios pagãos e os itinerários da Terra Santa ganharam maior destaque com as suas apresentações das maravilhas que existiam em outros continentes para além da Europa¹⁰⁸.

Nas palavras de Pierre Michaud Quantin as primeiras décadas do século XIV marcaram o desaparecimento das enciclopédias medievais e a sua posterior substituição pelos relatos dos itinerários. Os séculos seguintes são considerados pela historiografia como o auge

¹⁰³ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Grainsville: Florida University: 2014. p. 94.

¹⁰⁴ *Ibidem*. p. 66-67.

¹⁰⁵ LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa LTDA, 1979. p. 270

¹⁰⁶ KAPPLER, Claude. *Monstros demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martin Fontes, 1994, p. 15-16.

¹⁰⁷ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992. p. 105.

¹⁰⁸ POPEANGA, Eugenia. Lectura e investigación de los libros de viajes medievales. *Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 9-26. p. 25.

dos relatos de viajantes e da literatura de viagens pela Cristandade europeia da Baixa Idade Média.¹⁰⁹

Alguns dos fatores que levaram à crise do gênero enciclopédico medieval foram o rápido crescimento do islã a partir do século VII, as perdas territoriais de Bizâncio para os próprios muçulmanos neste período, as diversas informações que circulavam sobre os impérios e os povos que habitavam o Império Mongol, e o desejo de converter estas populações que não tinham contato com o cristianismo para a fé cristã.

A transição da popularidade das enciclopédias medievais para a popularidade dos relatos de viagens também pode ser explicada pelas mudanças do tipo textual característicos de ambos os gêneros. Nas enciclopédias medievais o texto tem um caráter expositivo e explicativo para os leitores. Já nos itinerários há um enfoque no texto do tipo narrativo¹¹⁰. Em ambos os tipos de literatura há uma função referencial da linguagem com a transmissão de informações sendo passada para os leitores, o que os diferencia é a forma que os itinerários são passados para quem lê o texto¹¹¹.

Em outras palavras, as enciclopédias medievais apresentam o seu conteúdo material textual preestabelecido pela divisão interna em livros e capítulos. Os livros de viagens da Baixa Idade Média, por sua vez, estabelecem a ordem de seus conteúdos pela progressão dos itinerários. É a observação do mundo que se apresenta aos olhos do viajante e a hermenêutica nas palavras do redator que organizam a transmissão do conhecimento por este gênero da literatura medieval¹¹².

1.2 A literatura de viagens na Baixa Idade Média

A formação do gênero da literatura de viagens e a sua posterior popularização também são explicadas pelo contexto global da Eurásia durante os séculos XII e XIII do que conhecemos como a Baixa Idade Média. Por volta da década de 1220, o Império Mongol atinge um estado de estabilidade na região. Nas palavras do historiador Jérôme Baschet, este

¹⁰⁹ QUANTIN, Pierre Michaud. *Les Petites encyclopédies du XIIIe siècle: la pensée encyclopedique au Moyen Âge*. Neuchâtel: Cahiers d'Histoire Mondiale, 1966, p. 595.

¹¹⁰ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRT, 2005. p. LII

¹¹¹ POPEANGA, Eugenia. El discurso medieval en los libros de viajes. *Filología Románica*, núm. 8, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1991, pp. 149-162. p. 150.

¹¹² RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRT, 2005. p. LIV.

fenômeno permitiu a formação de diversas “correntes” de viajantes até o início do século XV¹¹³.

De início, os itinerários eram guias de peregrinação destinados a ensinar os caminhos aos lugares sagrados e as orações que deveriam ser recitadas pelos peregrinos¹¹⁴. Com o avançar dos séculos e dos trajetos que poderiam ser percorridos, os relatos itinerários passaram a incluir também as maravilhas “pagãs”, as lendas, os mitos, além das histórias mais antigas ou mais recentes sobre os territórios que eram visitados pelos viajantes¹¹⁵. Em geral, os itinerários com ênfase na descrição da Terra Santa, descrevem outros itinerários de modo sucinto e dão ênfase aos locais sagrados em suas descrições detalhadas¹¹⁶.

É necessário abrir um parêntesis para diferenciar a literatura de viagens num “termo geral” em relação à literatura de viagens da Baixa Idade Média. A historiografia sobre livros de viagens considera que este tipo de literatura pode ser encontrado em obras de autores anteriores à Era Comum. A *Odisseia* e a *Iliada* de Homero são consideradas um protótipo do gênero dos itinerários da Europa por parte da historiografia sobre este tema¹¹⁷. Já no Extremo Oriente, os primeiros “protótipos” ou exemplos da literatura de viajantes são Sima Qian e Zhang Qian. O historiador chinês Sima Qian viajou para o território Sinde, próximo da Pérsia, e escreveu sobre a cultura deste povo. Seu quase contemporâneo Zhang Qian viajou como comandante militar até a região da Bactria e Parthia na Pérsia e escreveu sobre as suas experiências no estrangeiro¹¹⁸.

Retornando ao que chamamos de Idade Média, o mundo árabe islâmico desenvolveu a partir dos séculos XI e XII o gênero da *Rihla* a partir da integração do Magreb ao Sudeste Asiático pelo islamismo¹¹⁹. O africano berbere Abu Abdullah Muhamad Ibn Battuta (1304-1377), conhecido popularmente como Ibn Battuta, escreveu a *Rihla* que se tornou uma das mais abrangentes e extensas do mundo islâmico e da Idade Média¹²⁰. Em sua primeira viagem, Battuta realizou a *Hajj* até Meca, viajou pelo Norte da África e Oriente Médio e visitou as comunidades muçulmanas das regiões. Posteriormente, chegou à região do

¹¹³ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 391.

¹¹⁴ POPEANGA, Eugenia. El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guias y relatos. *Filología Románica*, Anejo I, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1991. pp. 27-37. p. 28.

¹¹⁵ *Ibidem*. p. 37

¹¹⁶ PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Estudio Literario de los libros de viajes medievales. *Epos*, vol. I, 1984, p. 217-239. p. 221.

¹¹⁷ CANO, María José. La otredad em los libros de viajeros musulmanes y judios em Síria-Palestina segun Ibn Yubayr y Benjamin de Tudela. *MEAH Sección Árabe Islam*, n 63, 2014. pp 5-20. p. 5-6.

¹¹⁸ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é história global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 31

¹¹⁹ CANO, María José. La otredad em los libros de viajeros musulmanes y judios em Síria-Palestina segun Ibn Yubayr y Benjamin de Tudela. *MEAH Sección Árabe Islam*, n 63, 2014. pp 5-20. p. 5-6.

¹²⁰ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é história global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 43.

Subcontinente indiano e trabalhou por nove anos como empregado do Sultão em Nova Delhi¹²¹. Viajou, em seguida, para a região das Estepes Asiáticas, e posteriormente para as regiões do Sudeste Asiático. Em suas viagens para terras mais longínquas, Battuta escreveu também sobre as comunidades não muçulmanas ao redor do globo¹²². Em sua visita a região da Síria e da Palestina, Battuta escreveu sobre as comunidades cristãs da região pelo comércio¹²³: “aqui termina o trajeto dos mercadores cristãos da Síria que vem comercializar com os peregrinos vendendo-lhe provisões e outras coisas¹²⁴”, e pelo contato com as demais religiões monoteístas, “Iam juntos, todos os homens, crianças e maiores, os judeus com a sua *Torah*, os cristãos com o seu evangelho, com suas mulheres e filhos¹²⁵”.

Ibn Battuta não considerava o mundo como uma desordem de excentricidades regionais e locais ou como uma compilação de seres bizarros e maravilhosos. Sua fé muçulmana o aproximava das demais comunidades islâmicas que ele visitava em outras regiões do globo. Seu idioma árabe permitia que ele se comunicasse com outros povos islamizados pela língua do Corão. A *Rihla* de Battuta é um exemplo de como este tipo da literatura de viagens pode apresentar uma escrita da história pelas conexões e pela globalidade¹²⁶.

É perceptível que apesar de estarem cronologicamente próximas, a *Rihla* e a literatura dos itinerários da Europa cristã possuem distinções internas no que diz respeito ao contexto religioso que estes dois tipos de livros de viagens apresentam, enquanto no mundo árabe islâmico há uma conexão religiosa e um *continuum dialetal* linguístico a partir do árabe clássico, a língua do islã; no mundo Europeu e cristão a unidade linguística não existe. Ao mesmo tempo, o que poderíamos chamar de “mundo cristão” sob a “liderança” da Igreja Católica, encontrava-se encurralado pelas forças do mundo islâmico e do Império Mongol, uma “incógnita” que poderia se tornar um aliado caso fosse convertido à religião cristã.

Ao receber as notícias de um grande império no Oriente, a Igreja Católica e a Cristandade Latina organizaram o envio de diversos viajantes e embaixadores para os territórios controlados pelo Império dos Mongóis tendo como objetivo principal a tentativa de conversão destes para a fé católica. O papa Inocêncio IV organizou o envio e a formação de

¹²¹ SANZ, Arturo Sanchez. El gran viaje de Ibn Battuta. *Revista de Clase Historia*, N 312, 2012. p.1-12. p.6-7.

¹²² CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é história global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 43.

¹²³ ESPINAR MORENO, Manuel. Siria y Palestina según Ibn Battuta, siglo XIV. *UNES Universidad, Escuela y Sociedad*. Septiembre 2018. pp. 125-142. p. 139.

¹²⁴ IBN BATTUTA. *Ibn Battuta a través del Islam*. Siria-Palestina. p. 253.

¹²⁵ *Ibidem*. p. 237.

¹²⁶ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é história global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 44.

embaixadas para integrar a Igreja e o Império Mongol por meio de alianças políticas¹²⁷. Por volta de 1245, o frade franciscano João Piano Carpini foi enviado como embaixador do papa nas terras do Khan. Em 1253 foi a vez de Guilherme de Rubruck ser enviado às terras da Ásia e buscar pelos cristãos atribuídos ao apóstolo Tomé¹²⁸. Os relatos dos viajantes europeus da Baixa Idade Média estavam organizados pela “coleta” das fontes provenientes das “autoridades”, ou, dito de outra maneira, os relatos de seus predecessores¹²⁹.

A ambição de converter os mongóis à religião cristã era justificada de um lado pelas ameaças políticas que o próprio Império Mongol poderia representar à coesão da Cristandade Ocidental caso não fosse convertido, e, de outro, pelo Império Islâmico que havia conquistado o Oriente Médio, o Norte da África e a Península Ibérica entre os séculos VII e XI¹³⁰. Segundo Valerie Hansen, o Egito Fatímida era um dos maiores centros do comércio de produtos e escravos no Mediterrâneo desde o século X¹³¹. Ainda segundo Hansen, durante este mesmo período, ocorria também o processo de islamização da Ásia Central e o fortalecimento dos estados islâmicos da região¹³². As notícias do crescimento do islamismo em várias regiões da Ásia e da África preocupavam a Cristandade europeia e justificaram o envio de viajantes e missionários para as regiões que não tinham o cristianismo como a religião oficial de seus estados.

No livro de viagens atribuído ao viajante veneziano Marco Polo, o termo “maometano” é um sinônimo para assassino¹³³: “mas os homens desse país são muito maus, briguentos, ladrões, homicidas e professam a religião de Maomé¹³⁴”. A literatura de viagens europeia da Baixa Idade Média expressa o temor do “perigo islâmico” que limita a expansão da Cristandade. Este medo do islamismo e o desejo pela conversão de outros povos à Igreja de Roma ocasionou a formação de catálogos e explicações gramaticais de idiomas estrangeiros dentro dos livros de viajantes cristãos europeus.

¹²⁷ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRI, 2005. p. LX

¹²⁸ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 391.

¹²⁹ POPEANGA, Eugenia. Lectura e investigación de los libros de viajes medievales. *Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 9-26. p. 15.

¹³⁰ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRI, 2005. p. LX.

¹³¹ HANSEN, Valerie. *Ano 1000: quando exploradores conectaram o mundo e a globalização começou*. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2021. p. 139-140.

¹³² *Ibidem*. p. 154-156.

¹³³ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992. p. 104

¹³⁴ MARCO POLO. *As Viagens*. LIVRO I CAP XIX, p. 39.

A preocupação pelo conhecimento das línguas orientais e a sua incidência no processo de conversão está presente nas obras Ramon Lull¹³⁵, autor este que escreveu obras em diversos idiomas com o objetivo de converter outros povos à fé católica¹³⁶. O projeto de Ramon Lull incluía o ensino das línguas árabe, persa, comânico e guza¹³⁷. O viajante veneziano Marco Polo conhecia quatro idiomas, em virtude de seu contato e seu comércio com os mongóis¹³⁸.

Como podemos perceber, em virtude da crise da Cristandade Ocidental e da possibilidade de se converter outras populações à religião cristã, a preocupação pelo catálogo e pelo ensino de “idiomas orientais” nos livros de viagens se tratava de uma problemática contemporânea ao período em que o livro de Jean de Mandeville foi escrito¹³⁹. Veremos como o livro do cavaleiro inglês de Saint Albans apresenta diversos alfabetos (reais ou inventados) e como esta característica se relaciona com a herança enciclopédica, com os itinerários de seu livro e com a construção das identidades.

1.3 O *Viagens de Jean de Mandeville*: idiossincrasia e identidades linguístico-religiosas

A obra do viajante de Saint Albans possui uma grande ênfase na idiossincrasia de cada povo. A idiossincrasia pode ser definida como a associação entre idioma de cada população e as demais características geográficas do local¹⁴⁰. Como veremos, a representação de alfabetos reais ou fictícios de outros idiomas no livro do cavaleiro do século XIV está intimamente relacionada com a localização e a distância geográfica de seus itinerários em relação ao seu continente.

Os idiomas de outros povos são procurados, catalogados e estudados pelos viajantes europeus em um momento em que a Europa procura se expandir para outro continente (a Ásia) para tentar converter um outro império (o Império Mongol). Desta forma o livro de

¹³⁵ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRI, 2005. p. LXI.

¹³⁶ SOUZA, Guilherme Queiroz de. Ramon Llul e a Idade Média Global: geopolítica, integração e diversidade. *Antiteses*, Londrina, vol. 16, p. 370-400, 2023. p. 389-390.

¹³⁷ LLULL, Ramon. Liber de passagio: De recuperatione Terrae Sanctae. In: LULLI, Raimundi. *Opera Latina: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. Turnhout: Brepols, 2003b. v. 182, t. 28, p. 327-331. Edição de Fernando Domínguez Reboiras. p. 328.

¹³⁸ KINOSHITA, Sharon. Reorientations: The Worlding of Marco Polo. In: GANIM, John M.; LEGASSIE, Shayne Aaron (ed.). *Cosmopolitanism and the Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 39-57. p. 47.

¹³⁹ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRI, 2005. p. LXII.

¹⁴⁰ *Ibidem*. p. LIX.

Mandeville organiza uma alteridade em que a identidade e mesmo o caráter de um povo podem ser definidos pelo seu idioma¹⁴¹. O primeiro alfabeto listado pelo viajante em sua obra é o alfabeto grego:

E se desejais conhecer o seu alfabeto e quais letras usam, podeis vê-las com os nomes que eles lhes dão: *Alpha, Betha, Gama, Delta, Ebrevis, Elonge, Epilom, Zetha, Hetha, Iota, Kapda, Lapda, Or, Ni, Exi, Obrevis, Pi, Cophe, Ro, Summa, Thau, Vi, Fy, Chi, Psi, Othomega, Diacosin*¹⁴².

O alfabeto grego citado nesta passagem do texto tem sua fonte e sua origem discutidas pela historiografia sobre as edições do *Viagens*. De início, a obra *De Inventionem Linguarum*, atribuída a Rábano Mauro¹⁴³, foi apontada como a inspiração para o viajante do século XIV escrever os seus alfabetos conforme os itinerários que percorria. Posteriormente, a historiografia considerou que o alfabeto grego foi inserido *a posteriori* dentro dos primeiros fólhos da edição aragonesa de Mandeville¹⁴⁴. As edições de C.W.R.D Moseley¹⁴⁵ e Clara Pinto Correia¹⁴⁶ informam que as letras do alfabeto grego do viajante do século XIV misturam as letras maiúsculas e minúsculas do idioma grego.

Após passar pelo Egito, Mandeville detalha que no território egípcio há diversos idiomas em contato e diversos alfabetos provenientes das integrações continentais existentes na Baixa Idade Média: “No Egito, também há diversos idiomas e diversos alfabetos, formas diferentes das de outros lugares. Mostrar-vos ei como são e como se chamam, com a finalidade de que possais apreciar as diferenças entre essas e outras¹⁴⁷”. Em seguida o viajante descreve as letras do alfabeto copta: “*Athomus, Bunchi, Chirok, Duram, Em, Fui, Gomor, Heket, Ianni, Karacta, Lusanin, Mithe, Narm, Oldalch, Pilou, Quyn, Yron, Sichen, Tela, Urmrom, Ypih, Zarin*¹⁴⁸”. As letras coptas, segundo as traduções de C.W.R.D Mosely¹⁴⁹ e Clara Pinto Correia¹⁵⁰, foram representadas de modo similar às letras da gótica da Baixa Idade Média.

¹⁴¹ *Ibidem*. p. LX

¹⁴² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 3, p. 49.

¹⁴³ RABANI MAURI: *De Inventionem Linguarum*. In: J.P. MIGNE. *Patrologia Latinae*, CXII, col.1579-1584.

¹⁴⁴ RODRIGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Alfabetos, lenguas y gruñidos (o Sobre el lenguaje em Juan de Mandevilla). *Studia in Honorem Germán Ordura. Alcalá de Henares (España): Universidad de Alcalá*. 2001. p.1-14. p. 6

¹⁴⁵ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Chap 3, p. 64.

¹⁴⁶ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. PRIMEIRO LIVRO: A PEREGRINAÇÃO À TERRA SANTA, Cap 3, p. 48.

¹⁴⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 7, p. 74.

¹⁴⁸ *Ibidem*. Cap 7, p. 74.

¹⁴⁹ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Chap 7, p. 84-85.

¹⁵⁰ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. PRIMEIRO LIVRO: A PEREGRINAÇÃO À TERRA SANTA, Cap 7, p. 74.

O alfabeto hebraico é mais um que significa parte das identidades. Na primeira metade da obra, ele é identificado como parte da identidade dos hebreus e, na segunda metade da obra, justifica o fato de todos os judeus estudarem este idioma: “todos os judeus que vivem em qualquer outra parte do mundo aprendem hebreu¹⁵¹”. Quando visita a cidade de Jerusalém na Terra Santa, o viajante do século XIV descreve o alfabeto hebraico e suas letras:

E se quereis conhecer as letras que usam os judeus, bem como seus nomes correspondentes, elas são como segue: *Aleph, Beth, Gymel, Deleth, He, Van, Zai, Gy, They, Ioth, Kaph, Lambd, Men, Num, Sameth, Ey, Phe, Sade, Coph, Fyr, Son, Than*¹⁵²

O alfabeto hebraico como descrito e transliterado pelo viajante do século XIV apresenta erros de transliteração das letras¹⁵³. O cavaleiro de Saint Albans apresenta as letras do hebraico como correspondentes de um alfabeto de idiomas europeus, e ignora os detalhes do hebraico possuir um sistema de escrita consonantal, ou *abjad*, com 22 consoantes¹⁵⁴. O alfabeto hebraico apresentado no *Viagens* contém erros de transliteração de algumas letras: A sexta letra do alfabeto hebraico, “*Waw*”, foi transliterada erroneamente por Mandeville como “*Van*”. A oitava letra, “*Heth*”, foi transliterada erroneamente como “*Gy*”, e a antepenúltima letra, “*Resh*”, foi transliterada erroneamente como “*Fyr*”. Segundo as traduções organizadas por C.W.R.D Mosely¹⁵⁵ e Clara Pinto Correia¹⁵⁶, algumas edições da obra trazem as letras hebraicas desenhadas em um “pseudo alfabeto” logo após o cavaleiro de Saint Albans descrever os sons transliterados das letras hebraicas.

Para Malcon Letts a imprecisão das letras hebraicas no texto do livro ocorreu devido às divergências textuais da escrita de diversos copistas que reescreviam o texto de Mandeville nas diversas edições que circularam pela Europa entre os séculos XIV e XVI¹⁵⁷. Christine Deluz segue a mesma linha de raciocínio e afirma que a corrupção das letras foi o produto de diversas e sucessivas cópias do texto¹⁵⁸.

Quando finaliza o seu capítulo sobre os árabes, Jean de Mandeville apresenta o alfabeto árabe e suas letras dividido entre as letras que são familiares aos europeus e as letras “adicionais” que existem no alfabeto árabe. O alfabeto “familiar” aos europeus foi

¹⁵¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 29, p. 117.

¹⁵² *Ibidem*. Cap 12, p. 116.

¹⁵³ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Libro de las maravillas del mundo* (Ms. Esc. M-III-7). Buenos Aires: SECRIT, 2005.

¹⁵⁴ HARRISON, Roland Kenneth. *Biblical Hebrew*. New York: Teach Yourself, 1992. p. 11.

¹⁵⁵ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Chap 12, p. 118-119.

¹⁵⁶ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. PRIMEIRO LIVRO: A PEREGRINAÇÃO À TERRA SANTA, Cap 12, p. 117

¹⁵⁷ LETTS, Malcon. *Mandeville's Travels*. London: Hákluyt Society. 1953, p. xli.

¹⁵⁸ DELUZ, Christine. *Livre des Merevilles du Monde*. Paris: CNRS, 2000. p. 163

transliterado da seguinte forma: “Falar-vos ei de suas letras, dos nomes como eles chamam: *Almoy, Beth, Cachi, Deltoi, Estoi, Foith, Gaiphei, Tothi, Heth, Iochi, Kachi, Lacm, Milai, Rabath, Orthi, Yrtho, Zoemich*”¹⁵⁹. Em seguida, o texto explica a existência das letras “adicionais” que existem no alfabeto árabe comparando-as com as letras a mais no alfabeto inglês: “Eles têm quatro letras a mais dada a peculiaridade, da sua língua, porque pronunciam com a garganta, da mesma forma que nós, da Inglaterra, temos em nosso alfabeto, duas outras letras diferentes, ‘b’ e ‘3’, chamadas *thorn* e *iyogh*.”¹⁶⁰

É necessário tecer alguns comentários sobre o alfabeto árabe descrito por Mandeville e sua presença nos textos de outros viajantes da Baixa Idade Média. O viajante do século XIV limitou-se a transliterar as letras do idioma árabe de forma separada sem considerar as diferenças na caligrafia que ocorrem devido à posição da letra ser inicial (no começo da palavra), medial (no meio da palavra), final (no final da palavra) ou separada (de forma isolada)¹⁶¹. A obra do cavaleiro inglês também não fez nenhum comentário a respeito do fato do alfabeto árabe, do mesmo modo que o alfabeto hebraico, possuir somente consoantes e não utilizar vogais¹⁶².

As edições de C.W.R.D. Moseley¹⁶³ e de Clara Pinto Correa¹⁶⁴ informam que algumas edições do *Viagens* apresentam símbolos rúnicos como as letras do alfabeto árabe. Assim, o alfabeto árabe é mais um a ser representado no itinerário como um correspondente aos alfabetos europeus, e não como um *abjad* de 22 consoantes. O cavaleiro de Saint Albans aproxima a escrita dos “infieis islâmicos” em relação à escrita das línguas europeias. Em seu texto, o viajante considera que mesmo com as diferenças religiosas entre cristãos e muçulmanos, os territórios dominados pelo islamismo são parte de um mundo, até certo ponto, conhecido para a realidade dos europeus do século XIV.

O alfabeto persa é o último dos alfabetos descritos em algumas edições da obra de Jean de Mandeville. O viajante cita o alfabeto após a sua passagem pelas cidades da Pérsia. “Se quereis saber as letras peras e seus nomes, sabeis que elas são as seguintes: *Alim, Boin, Doin, Ethin, Fochina, Gith, Hith, Iothin, Kanuncein, Lathim, Moim, Nichom, Oriph, Phisoun,*

¹⁵⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 141. O texto editado por C.D.R Moseley traz três imagens de desenhos rúnicos junto à transliteração das letras do alfabeto árabe. JOHN MANDEVILLE. *the Travels of Sir. Jhon Mandeville*. Chap 14, p. 141-142.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Cap 15, p. 141.

¹⁶¹ SMART, Jackes & ALTORFER, Frances. *Arabic*. New York: Teach Yourself, 2003. p.10-11

¹⁶² *Ibidem*. p. 13-14. As vogais no alfabeto árabe são escritas somente para a fins de alfabetização para a leitura e escrita do Corão.

¹⁶³ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Chap 15, p. 141.

¹⁶⁴ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. PRIMEIRO LIVRO: A PEREGRINAÇÃO À TERRA SANTA, Cap 15, p. 146-147.

*Gumuch, Pi, Eth, Toich, Vith, Ya, Zozim*¹⁶⁵”. As edições de Susani França, C.W.R.D Moseley¹⁶⁶, Clara Pinto Correia¹⁶⁷ e María Mercedes Rodríguez Temperley¹⁶⁸ descrevem apenas a transliteração das letras persas. Não há um alfabeto rúnico para representar as letras persas.

As descrições e transliterações dos alfabetos de idiomas distantes em relação às línguas europeias indicam que o viajante de Saint Albans foi muito provavelmente alguém presente nos círculos de leituras e estudos de alguma universidade europeia¹⁶⁹. As conexões entre os continentes da África, da Ásia e da Europa pelo Império Mongol permitiram que os conhecimentos linguísticos chegassem até as universidades da Europa durante a Idade Média. Posteriormente, estes saberes chegariam às mãos dos viajantes medievais.

A passagem das antigas enciclopédias para os livros de viagens da Baixa Idade Média na Europa foi acompanhada pela expansão da idiossincrasia, a vontade e o desejo dos viajantes pelo conhecimento de diversos idiomas. Esta idiossincrasia dentro dos guias de viagens e dos itinerários poderia ocorrer por diversos motivos, tais como a busca pelo conhecimento de outros idiomas para converter os estrangeiros à fé cristã, a consciência de globalidade dos viajantes, o desejo de preencher as lacunas dos itinerários, a construção de uma alteridade das populações localizadas em territórios mais próximos à Cristandade, ou, por questões de estética e artes dos próprios escritores dos itinerários.

Há um detalhe importante no que diz respeito à apresentação dos alfabetos pelo livro de Jean de Mandeville. Os sistemas de escrita e/ou as letras de outros idiomas estão presentes na parte um do livro do viajante, que percorre os territórios que vão da Europa até o Oriente Próximo. Este recorte engloba as populações que ou são cristãs de vertentes distintas do cristianismo católico ou são membros dos monoteísmos “imperfeitos” dos judeus e dos muçulmanos. Assim, somente os povos de crenças monoteístas possuem algum alfabeto representado no livro de Mandeville, e praticamente todos estes povos se localizam nas proximidades do mundo cristão.

O restante do “globo” percorrido pelo viajante não possui alfabetos apresentados pois, como veremos, a grande maioria dos povos de religiões “pagãs” ou que não possuem uma

¹⁶⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 16, p. 150.

¹⁶⁶ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Chap 16, p. 146.

¹⁶⁷ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. SEGUNDO LIVRO: A VIAGEM PARA O ORIENTE, Cap 15, p. 156.

¹⁶⁸ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p.

¹⁶⁹ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Libro de las maravillas del mundo* (Ms. Esc. M-III-7). Buenos Aires: SECRI, 2005. p. LXII.

religião são incapazes de possuírem fala e escrita, e portanto, não possuem um alfabeto próprio segundo a divisão do globo na obra do cavaleiro de Saint Albans.

No próximo capítulo veremos como o viajante do século XIV construiu os seus itinerários e a globalidade a partir da racialização e do orientalismo pré-moderno sobre as populações do globo.

CAPÍTULO 2 - O ORIENTALISMO E A RACIALIZAÇÃO COMO CONSTRUÇÃO DA GLOBALIDADE: UM PANORAMA GERAL DOS “FILHOS DE NOÉ”

Neste capítulo irei desenvolver o segundo objetivo específico desta pesquisa: analisar a racialização e o orientalismo medieval como instrumentos para a construção da consciência de globalidade na obra de Jean de Mandeville.

Antes de iniciar a leitura interna da fonte será necessário diferenciar os conceitos de orientalismo medieval e racialização na Idade Média. Embora estes dois conceitos possam estar entrelaçados e se confundirem dentro das fontes medievais, o orientalismo pré-moderno é uma categoria distinta da racialização durante o período medieval.

A dicotomia orientalista entre o Oeste (Ocidente) e o Leste (Oriente) era rara, ou pelo menos, não tão direta nos textos escritos pelos autores da Idade Média. As fontes medievais costumavam dividir o globo em três continentes (Europa, África e Ásia), quatro pontos cardeais, ou, sete zonas climáticas¹⁷⁰. Cada continente da terra era atribuído a um dos filhos do profeta Noé: Jafé era associado à Europa, Sem era associado à Ásia e Cam era associado à África. Esta separação genealógica entre a humanidade e a atribuição de zonas climáticas para cada uma destas populações constitui uma das principais formas de racialização na Idade Média. A divisão tripartite dos continentes da terra está muito presente na literatura de viajantes da Baixa Idade Média, e é uma das bases para a divisão do globo terrestre no livro *Viagens de Jean de Mandeville*.

As relações entre o local e a globalidade no itinerário do século XIV dependem da forma como o viajante organiza a racialização das populações dos continentes e utiliza o que poderíamos chamar de orientalismo medieval para deslocar determinadas criaturas e certas características etnográficas para o leste do globo de modo a construir uma relação de antípodas (pólos opostos) entre a Europa Cristã e os demais continentes não cristãos. Contudo, antes de partir para a análise de como a globalidade é construída a partir da construção do orientalismo e da racialização de outras populações do globo, será necessário apresentar um breve panorama dos conceitos do orientalismo e da racialização segundo a historiografia medieval.

¹⁷⁰ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 3.

2.1 O Orientalismo Medieval

O conceito de Orientalismo foi desenvolvido por Edward W. Said, autor cristão protestante e palestino¹⁷¹. A geografia que divide o Ocidente (oeste) do Oriente (leste)¹⁷² é utilizada não apenas como uma base para a localização das regiões, mas também para conceituar a noção antagônica de civilização e de barbaridade para cada uma das respectivas regiões envolvidas em um projeto colonial¹⁷³.

Na visão de Sylvia Tomasch, a geografia sempre unifica os elementos do controle, da conquista, e mesmo do revanchismo para a necessidade do desenvolvimento do projeto colonial¹⁷⁴. Contudo, a distinção geográfica vai além da dissociação entre o Oeste (Ocidente) e o Leste (Oriente), e engloba uma série de descrições de filologia, paisagem, perfil psicológico, sociologia e outras áreas do conhecimento construídas pelos estudiosos ocidentais a respeito dos indivíduos orientais, de modo que, a produção a respeito do Oriente diz muito mais a respeito do Ocidente do que sobre o próprio Oriente¹⁷⁵.

O orientalismo faz o Oriente falar a partir de uma definição construída de forma exterior, fora do Oriente, a partir do Ocidente. Esta construção exterior serve para “desmistificar” o oriental e “desvendar” os seus mistérios oriundos de uma antiguidade remota. O Ocidente indica o que é o Oriente não apenas de modo existencial, mas também moral¹⁷⁶.

Nas definições de Edward Said, o orientalismo da Antiguidade é distinto do orientalismo que emergiu a partir da “Era Global” do final da Idade Moderna e início da Idade Contemporânea. Após 1789 com a Revolução Francesa e com a invasão do Egito por Napoleão Bonaparte o orientalismo adquire um caráter intrínseco com o fenômeno da fase imperialista e industrial do capitalismo¹⁷⁷. Além de sua conexão com a fase do capital Imperialista, um discurso pautado pelo orientalismo pelas definições de Said só teve seu desenvolvimento posterior ao surgimento da filosofia iluminista¹⁷⁸.

¹⁷¹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, p. 38.

¹⁷² *Ibidem*, p. 17.

¹⁷³ MITTMAN, Asa Simon. Mandeville's Jews, colonialism, certainty, and art history. In: FROJMOVIC, Eva & KARKOV, Catherine E. *Postcolonising the Medieval Europe*. London and New York: Routledge, 2017, p. 102.

¹⁷⁴ TOMASCH, Sylvia. *Text and Territory: geographical imagination in the European Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p. 2.

¹⁷⁵ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, p. 40-41.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 51.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 333.

¹⁷⁸ AHMAD, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literature*. New York: Verso, 1992. p. 181.

Segundo Edward Said, na Antiguidade e na Idade Média só é possível se falar em um orientalismo do tipo pré-moderno, uma vez que, segundo a teoria do historiador palestino, o fenômeno do orientalismo está interligado com as relações entre o Oriente e o Ocidente após o iluminismo e com a formação do capitalismo imperialista.

De acordo com Suzanne Conklin Akbari, o orientalismo pré-moderno que emergiu na Idade Média destaca não apenas as formas físicas do oriental, mas destaca também as características e as qualidades religiosas para definir a essência do habitante das terras distantes. Em outras palavras, o orientalismo medieval utiliza tanto as bases corporais fisiológicas do oriental quanto às bases das crenças religiosas para determinar a identidade do oriental e construir as alteridades em relação ao Ocidente¹⁷⁹. Ainda segundo Akbari, na definição e no discurso do orientalismo medieval, há uma forte ênfase na localização geográfica como um determinante na diversidade das formas corporais, características étnicas, e a na formação dos estados e impérios¹⁸⁰.

Diversos textos medievais organizam anatomias, categorias, e hierarquias do espaço. Estas reconstruções do espaço, que eram utilizadas como uma geografia do tipo imaginário, não constituíam uma verdade universal, mas serviam como um discurso em articulação e em construção para organizar as suas próprias verdades e construir as alteridades.

A nível de exemplo, o orientalismo destes textos medievais pode ser expresso nos mapas que separam os três continentes (Europa, Ásia e África) para cada um dos três filhos descendentes de Noé na Bíblia: Jafé, Sem e Cam. Outro exemplo de orientalismo geográfico que pode ser citado nos textos medievais, é a localização de um território muito distante para a ocorrência da profecia do *Apocalipse* com a participação ou da geração de um destes três filhos de Noé ou de um exército de judeus organizado para combater os cristãos¹⁸¹.

A distinção binária entre o Ocidente e o Oriente, comum nos textos orientalistas da modernidade, estava ausente nas fontes cartográficas provenientes da Idade Média. Somente alguns textos medievais apresentavam a dicotomia do ocidental e do oriental¹⁸².

Veremos como o orientalismo medieval pela construção da forma física e das qualidades religiosas do oriental foi utilizado na obra de Jean de Mandeville para organizar uma racialização das populações localizadas a leste e a sul do globo.

¹⁷⁹ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p.12.

¹⁸⁰ *Ibidem*. p. 12-13.

¹⁸¹ O *Viagens de Jean de Mandeville* apresenta estes exemplos de orientalismo geográfico que foram citados. Eles serão analisados em partes do segundo e do terceiro capítulo desta dissertação.

¹⁸² AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 35.

2.2 O Conceito de Raça no *Viagens de Jean de Mandeville* a partir da História Global da Idade Média

Neste subcapítulo irei discutir como o conceito de raça no período medieval está presente no *Viagens de Jean de Mandeville* a partir da perspectiva da história global da Idade Média. Os conceitos chave para a construção de nossa discussão de raça na Idade Média são: as zonas climáticas da terra existentes na cartografia medieval, a influência das zonas climáticas do globo na formação das raças monstruosas, e a narrativa da divergência da descendência dos três filhos de Noé.

Na definição de Lynn Ramey, o conceito de raça pode ser definido como algumas das características físicas compartilhadas por um grupo de indivíduos¹⁸³. Ele é distinto do conceito de etnia, que, por sua vez, pode ser definida como algumas características culturais compartilhadas por um grupo de indivíduos que habitam um determinado espaço geográfico¹⁸⁴. O racismo, segundo o mesmo autor, pode ser definido como a valorização destas características físicas de um determinado grupo como meio de classificar estes seres humanos de forma hierárquica mediante a comparação com as características físicas de outros grupos de seres humanos¹⁸⁵.

O conceito e a definição da palavra raça têm o seu significado em disputa segundo a historiografia contemporânea¹⁸⁶. A dificuldade em se dar um único conceito para o termo, é o fato de “raça” não ser um fenômeno pronto e definido de forma objetiva por teorias, metodologias e experimentações, mas, antes de tudo, a “raça” é fruto de um processo historicamente construído. Pamela Kyle Crossley destaca de maneira assertiva que o conceito do que nós, indivíduos do século XXI, chamamos de “raça” não possui nenhuma base científica e/ou genética¹⁸⁷. Dessa forma, todas as categorias raciais são frutos de uma construção social controlados por padrões de pensamento dos grupos e não possuem qualquer base científica¹⁸⁸. Este processo histórico, que rodeia o contexto da origem do significado de “raça”, levou a Europa (autodefinida como branca e cristã) a subjugar os demais continentes

¹⁸³ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014. p. 25.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ CHISM, Christine. Definitions and representations of race. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 27, *Ibidem*, p. 98

¹⁸⁷ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 62.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 63.

do globo desde a fase de expansão marítima nos séculos XVI até o fim dos impérios coloniais europeus na África e na Ásia durante a segunda metade do século XX.

É importante frisar que o que nós, seres humanos do século XXI, definimos como raça e como racismo não é uma definição que pode ser aplicada do mesmo modo para ler, interpretar e delimitar estes mesmos conceitos dentro dos textos escritos por autores medievais¹⁸⁹. A cultura medieval não ignorava o fenótipo como um dos critérios para classificar as “raças humanas”, porém este critério não era o único e não era idêntico à noção racial de fenótipo que foi desenvolvida pela Europa de práticas coloniais e imperialistas dos séculos XVIII e XIX¹⁹⁰.

Como bem exposto por Geraldine Heng na introdução de seu livro *The Invention of Race in the European Middle Ages*, as atuais definições do que é raça são provenientes das teorias racistas do século XIX e possuem noções que não podem ser aplicadas na interpretação das fontes medievais¹⁹¹. Os estudos medievais sobre raça, iniciados em 2001¹⁹² pelo *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, não possuem objetivo de revelar a existência ou a inexistência daquilo que nós chamamos de “racismo” durante a Idade Média.

Para a medievalista Christine Chism, estudar a raça nas sociedades pré-modernas exige comparar os conceitos de raça na Idade Média e na Idade Moderna. Enquanto que o fenótipo foi um critério utilizado pela Era Moderna para definir e conceituar as raças humanas, as sociedades pré-modernas e a Idade Média não adotam uma definição baseada exclusivamente ou majoritariamente no fenótipo para classificar a raça. A raça no medievo engloba características de estamentos sociais, religião, geografia física, origem étnica, gênero, condições de saúde ou deficiência física e comportamentos¹⁹³. Ainda segundo Chism, haviam pelo menos três formas de “racialização” existentes nas sociedades pré-modernas da Idade Média cristã: Pela cultura de generalização e exceção. Pela biologia corporal, familiar e cultural. E por fim, pelas relações de alienação e mapeamento dos grupos racializados¹⁹⁴.

¹⁸⁹ HENG, Geraldine. *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge University Press, 2018, p. 3.

¹⁹⁰ LUGT, Maaik Van Der. Race and Science: black skin in medieval medicine and natural philosophy. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 82-83.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 3.

¹⁹² BORGONGINO, Bruno Uchoa Um Negro entre os “Pais do Deserto”: Reflexões sobre Raça na Primeira Idade Média a partir da Abba de Moíses, O Etíope. *Estudos em História e Cultura do Próximo Oriente*. 1 ed, Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UFRJ, 2020, p. 25.

¹⁹³ CHISM, Christine. Definitions and representations of race. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 29

¹⁹⁴ *Ibidem*. p. 33

Já numa concepção de raça pelas definições do filósofo cristão Agostinho de Hipona, os seres que possuem corpos humanos misturados a corpos de animais (como os cinocéfalos ou os trogloditas) são considerados uma raça distinta de seres humanos devido à sua comunicação por latidos e incapacidade de se comunicar pela fala. A sua racialização não depende de sua diferença pelas proporções do corpo físico, mas, de sua ausência de linguagem falada¹⁹⁵.

Ao mesmo tempo, também é possível encontrar nos textos medievais uma concepção cristã que associa tanto um corpo disforme quanto a cor de pele negra como sinônimo do demônio¹⁹⁶. Os etíopes eram associados com frequência ao pecado pelos autores cristãos devido à tonalidade de pele escura que possuíam¹⁹⁷. Vejamos como as categorias de raça aparecem nos textos medievais e, sobretudo, na obra de Jean de Mandeville.

2.2.1 A “Terra dos Negros” e a “Terra dos Brancos”

Aquilo que poderíamos chamar de “raça” por diferença de “proporção física” ou “pela cor da pele” para a Idade Média apareceu em diversos momentos ao longo do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens para a Terra Santa*. As mulheres da Caldeia são descritas como negras, feias, e, medonhas: “Há mulheres negras, feias e medonhas. E na verdade, quanto mais feias, mais medonhas¹⁹⁸”. O texto da edição aragonesa traz os detalhes de que quanto mais negras as mulheres da caldeia são mais feias e desagradáveis de se ver: “Et han los cabeillos negros pendientes al derredor de lures espaldas, et son las mugeres muy negras, non pas brunas, et muy feas et mal graciosas a veer¹⁹⁹”.

A Baixa Idade Média cristã associava a coloração escura à ausência total de luminosidade. A escuridão e a coloração negra da pele passaram a ser associadas à feiura. Contraposto à feiura, a coloração mais clara da pele passou a ser associada à beleza, à luminosidade da graça divina, e ao padrão de beleza para as sociedades cristãs europeias²⁰⁰. O viajante veneziano Marco Polo quando descreve a região de Zanzibar em sua obra *As Viagens*

¹⁹⁵ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p. 30.

¹⁹⁶ MACEDO, José Rivair. Minorias, questão racial e mestiçagem no mundo medieval: séculos XI-XIII. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; ALMEIDA, Cybele Crossetti de. (Org.). *Reflexões sobre o medievo: práticas e saberes no Ocidente Medieval*. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos Editora/ANPUH-RS Vol. 3, 2013, p. 69-70.

¹⁹⁷ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p. 28.

¹⁹⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 17, p. 152

¹⁹⁹ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rogriguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 79.

²⁰⁰ ECO, Umberto. *Historia de la Fealdad*. Barcelona: Lumen, 2007, p. 15.

também citou as mulheres negras como feias: “As mulheres são igualmente feias, com olhos horrendos, boca grande e nariz largo²⁰¹”.

A associação da tonalidade escura da pele à feiura dentro dos textos medievais foi inclusive feita num documento muito importante para a tradição litúrgica da Igreja, a edição *Vulgata Latina* da Bíblia feita por Jerônimo de Estridão. A tradução da *Vulgata* do *Cântico dos Cânticos* traz o texto “*Nigra Sed Formosa*” (“Negra, porém bonita²⁰²”) em referência à rainha de Sabá²⁰³. Conforme demonstrado por Borgongino²⁰⁴, a literatura cristã associava a coloração escura ao pecado, às heresias, aos demônios e às tentações sexuais contra os cristãos²⁰⁵. O termo *Ethyopium* em algumas enciclopédias medievais era sinônimo da cor negra, de perversão sexual, do pecado e de aparência aterrorizante²⁰⁶.

Durante o século XIII o autor Bartholomaeus Anglicus descreveu os etíopes como primitivos devido à coloração escura da pele que estes tinham²⁰⁷. Em sua Enciclopédia, *De Proprietaribus Rerum*, Anglicus dividia as populações do globo em dois tipos: os habitantes do norte e os habitantes do sul. Quanto mais ao norte do globo terrestre se localizavam certos grupos, estes grupos seriam mais altos em estatura e teriam a coloração de sua pele mais clara. Por outro lado, quanto mais ao sul os grupos humanos estivessem localizados, a sua pele seria mais escura e sua altura seria menor²⁰⁸. Uma pele mais escura era um indicativo de um clima quente e seco, uma pele mais clara seria um indicativo de um clima frio e húmido, já uma pele de cor “misturada” indicaria um clima neutro²⁰⁹. Estes conceitos das zonas climáticas estavam presentes em escritos de naturalistas da Antiguidade Clássica.

Na obra enciclopédica de Plínio, O Velho, a diferença da coloração da pele das populações de nações diferentes dependia dos fatores climáticos da natureza resultante da proximidade entre a terra e o sol. Os habitantes das terras mais próximas ao sol teriam a pele mais queimada, os cabelos e a barba mais frisados. No polo oposto, os habitantes das terras

²⁰¹ MARCO POLO, *As Viagens*. Livro III, Cap XLI, p. 191.

²⁰² Cântico dos Cânticos 1;5. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

²⁰³ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville. Florida University, 2014, p. 49

²⁰⁴ BORGONGINO, Bruno Uchoa. Um Negro entre os “Pais do Deserto”: Reflexões sobre Raça na Primeira Idade Média a partir da Abba de Moisés, O Etíope. *Estudos em História e Cultura do Próximo Oriente*. 1 ed, Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UFRJ, 2020. p. 29.

²⁰⁵ *Ibidem*, O Monge e o Demônio Etíope: Raça e Discretão nas Collationes Patrum de João Cassiano (426-428). *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 47, 2021, p. 376.

²⁰⁶ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-36

²⁰⁷ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p. 28.

²⁰⁸ AKBARI, Suzanne Conklin, The Diversity of Mankind in *The Book of John Mandeville. Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1500*, Manchester University Press, 2004. p. 160.

²⁰⁹ LUGT, Maaik Van Der. Race and Science: black skin in medieval medicine and natural philosophy. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 87.

mais distantes do sol teriam a pele mais branca, os cabelos mais longos e mais claros. “Não pode haver dúvida que os etíopes são queimados por sua proximidade ao calor do sol; e nascem como pessoas queimadas, com a barba e os cabelos frisados; enquanto nas partes opostas e congeladas da terra, há nações com pele branca e cabelos longos e claros²¹⁰”. A obra de Marco Polo também adotou estas analogias de racialização entre a coloração escura da pele presente em certas populações e a influência do forte calor derivado da irradiação solar na região da Bascia: “É uma região muito quente, o que faz com que os homens sejam negros²¹¹”.

Esta noção de influência da zona norte ou zona sul do planeta sobre os traços físicos dos indivíduos fica muito nítida em Mandeville (e indica um provável contato deste com a obra de Bartholomaeus Anglicus²¹²) quando lemos suas comparações entre os negros da Etiópia do Sul e a Etiópia do Leste, chamada também de Mauritània. “A Etiópia está dividida em duas partes principais, a do Sul e a do Leste. A do Sul chama-se Mauritània, e o povo desta parte é mais negro do que o povo do Leste²¹³”.

O reino de *Cússis*, ou terra da Etiópia, é apresentado por Mandeville pelos seus diversos tipos de humanos que lá habitam²¹⁴: “Na Etiópia, chamada também *Cússis*, existem muitos tipos diferentes de gentes²¹⁵”. A primeira raça humana da Etiópia a ser mencionada por Jean de Mandeville são os humanos de um só pé, os *Esquiápodes*: “Ali há pessoas que têm apenas um pé e caminham tão rápido que é uma maravilha²¹⁶”. O autor detalha o corpo deste tipo de habitante da Etiópia. Ele menciona o modo rápido que o *Esquiápode* se locomove. Por fim, ainda afirma que esta raça é uma maravilha. Os detalhes corporais são descritos de modo mais pormenorizado: “O pé é de tal magnitude que dá sombra em todo o corpo quando a pessoa, deitada para descansar, volta-o para o sol²¹⁷”. Quando o indivíduo se deita com o pé para cima em direção ao sol, forma-se uma sombra sobre todo o corpo devido a proporção do tamanho do pé em relação ao restante dos membros.

²¹⁰ PLÍNIO, O VELHO. *História Natural Livros I-IV*. Curitiba: Antonio Fortuna, 2023. p. 92.

²¹¹ MARCO POLO, *As Viagens*. Livro I, Cap XXV, p. 54.

²¹² HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 52.

²¹³ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. Introdução, Tradução e Notas de Clara Pinto Correia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2012, p. 161.

²¹⁴ No livro de Mandeville e em outras fontes medievais os termos “Etiópia” e “Índia” não correspondem com exatidão aos territórios ou as regiões atuais que possuem estas nomenclaturas. HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 61.

²¹⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*, Cap 17, p. 154.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*.

A racialização utilizada por Mandeville ao descrever uma parte da população dos etíopes como *Esquiápodes* deriva de pelo menos dois autores da Antiguidade: naturalista romano Plínio, o Velho, e o filósofo cristão Agostinho de Hipona. O filósofo cristão menciona os *Esquiápodes* no capítulo 8 do livro 16 da obra *Cidade de Deus Contra os Pagãos*. “Também se diz que há um povo onde as pessoas só têm uma perna sobre os pés, não dobram o joelho e são duma espantosa rapidez; chamam-lhes *Sciópodos*, porque no verão, deitadas de costas sobre a terra, protegem-se, com a sobra dos pés²¹⁸”. Plínio, o Velho, cita os *Esquiápodes* em seu Volume 2 do livro *História Natural*. O naturalista romano escreve que segundo o autor Ctésias existe uma raça humana de uma só perna: “Ele (Ctésias) fala também de outra raça de homens que são conhecidos como Monópodos, que têm apenas uma perna, mas são capazes de saltar com agilidade surpreendente²¹⁹”. Estes, de uma perna só, são chamados de *Monópodes* por Ctésias, segundo Plínio. O modo de locomoção dos *Monópodes* é saltar com o seu único membro inferior. O naturalista romano comenta que estes humanos podem ser chamados de *Esquiapódes* por utilizarem o seu pé para fazer sombra durante o verão extremo, ao se deitarem com as costas contra o chão: “As mesmas pessoas também são chamadas de *Esquiápodos*, porque têm o hábito de deitar de costas, durante o tempo do calor extremo, e se proteger do sol à sombra de seus pés²²⁰”. Os *Esquiapódes*, junto com os Blêmios (que veremos mais adiante), estavam entre as raças de Plínio mais representadas na literatura e na arte da Idade Média²²¹.

Mandeville narra que todos os bebês da Etiópia nascem com o cabelo loiro, mas à medida que eles crescem os seus cabelos se tornam de cor escura: “Na Etiópia, os meninos pequenos têm o cabelo loiro, porém quando crescem, ele se torna negro²²²”. Aqui é possível perceber mais uma frase que pode indicar uma percepção racial expressa pelo autor do texto. Para ele, primeiro o etíope nasce com o cabelo loiro, similar ao dos brancos europeus, e ao longo da vida o cabelo se torna escuro devido à influência solar sobre o território africano. Esta concepção de ver o habitante dos trópicos serem o oposto do europeu também foi expressa por Bartholomaeus Anglicus na sua enciclopédia *Das Propriedades das Coisas*:

²¹⁸ AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus Contra os Pagãos*. Vol 3, Livro XVI, Cap 8. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2000.

²¹⁹ PLÍNIO, EL VIEJO. *Historia Natural Libros VII-XI*. Libro VII, 23. Ciudad de Mexico: Biblioteca Clássica Gredos, 2018. p. 12. Tradução de minha autoria

²²⁰ *Ibidem*. Tradução de minha Autoria.

²²¹ FRIEDMAN, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. New York: Syracuse University Press, 2000. p. 135-136.

²²² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 17, p. 154.

E o contrário do homem do norte: para a ausência de frio, isto é, sem parar os pores e cria humores das marcas do corpo homens mais cheios e maiores, enquanto o frio é a mãe das marcas da sua branquitude, mais brancos na face e na pele, e vapores e espíritos sendo dirigidos na marca interior e, portanto, mais sangue e mais resistência²²³.

Nos trechos em que a população da Etiópia é mencionada, Mandeville descreve os banhos de rio que os povos da região tomam para se proteger do sol: “Nesse país, na Etiópia e em outras muitas terras, a gente se joga completamente desnuda nos rios e arroios, homens e mulheres juntos, desde a terceira hora até o pôr do sol²²⁴”. O determinismo climático continua quando é descrito o modo que os habitantes de pele escura se banham: “Põem todo o corpo dentro da água, exceto o rosto, por causa do intenso calor que ali faz²²⁵”. Percebemos que a explicação dada pelo viajante medieval aos banhos que as populações de pele mais escura tomam ao longo do dia é a zona clima em que elas habitam²²⁶.

A historiografia sobre raça na Idade Média reconhece que os etíopes e os indianos possuem a sua coloração escura da pele devido ao clima intenso das zonas climáticas segundo as explicações do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa*²²⁷. Este tipo de justificativa para a coloração da pele dos etíopes é mencionada diretamente por Plínio, O Velho, em sua *História Natural*: “Pois não há dúvida de que os etíopes são queimados pelo calor do corpo celestial perto deles e nascem com uma aparência chamuscada, com barba e cabelos encaracolados²²⁸”.

Segundo o texto do *Viagens*, o próprio clima e a geografia do local são apontados como um determinante para as diferentes tonalidades de pele que existem na humanidade ao redor do globo terrestre. Vale ressaltar que esta noção de determinismo geográfico e determinismo climático não é exclusiva da Idade Média ou da opinião dos eruditos que viveram na Europa Ocidental. Esta explicação está presente em diversos autores da Antiguidade clássica, a exemplo do já citado, Plínio, o Velho.

Em termos de diversidade, as regiões tidas como os extremos da terra para Plínio e para Aristóteles eram consideradas inferiores às regiões das zonas temperadas e às regiões localizadas mais ao centro do planeta pelas enciclopédias e itinerários da Baixa Idade Média.

²²³ BARTHOLOMAEUS ANGLICUS. *De proprietatibus rerum*. Cap 15. 66. Lodon: Claredon Press, Oxford, 1911. p. 657. Tradução Livre. O mesmo é dito na mesma obra, página 763, pelo enciclopedista. Tradução livre.

²²⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 17, p. 158.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ AKBARI, Suzanne Conklin. The Diversity of Mankind in *The Book of John Mandeville. Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1500*, Manchester University Press, 2004. p. 161.

²²⁷ ILKO, Krisztina. Chess and Race in the Global Middle Ages. *Speculum*, Volume 99, N.2, April, 2024, p. 531.

²²⁸ PLÍNIO O VELHO. *The Natural History*. II, 189. Editado e traduzido por H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1938. Tradução Livre.

Os manuais de física, filosofia e história natural do Medievo adotavam esta justificativa, oriunda da Antiguidade Clássica, da maior ou menor incidência da radiação solar para explicar a diversificação dos seres vivos e dos diferentes “tipos de humanos” que existiam na terra.

Alberto Magno, em sua enciclopédia *De Natura Loci*, dividiu o globo terrestre em sete zonas climáticas que influenciam o comportamento, a diversidade e, de certo modo, o caráter das populações que eram oriundas de cada uma das zonas. Segundo ele, a quarta e a quinta zona climática possuíam uma maior diversidade cultural e uma maior tendência a gozar das virtudes da moderação por estarem localizadas mais ao centro da linha equatorial do planeta²²⁹. A enciclopédia de Alberto Magno afirmava, com base no pensamento aristotélico, que caso um indivíduo de um clima fosse removido de sua zona de origem e fosse transportado para outra zona climática, seus descendentes sofreram as influências da zona do clima em que estariam, e, dentro de algumas gerações, seus corpos físicos teriam proporções e colorações distintas²³⁰.

O tratado das esferas do enciclopedista Johannes Sacrobosco descreveu a Etiópia como a zona “tórrida” do globo terrestre. A coloração de pele mais escura dos etíopes foi explicada por Sacrobosco pela localização da Etiópia no centro da zona equatorial dos sete climas do globo terrestre, enquanto a coloração dos europeus, era branca devido à localização destes na zona temperada do globo terrestre²³¹.

Se a Etiópia é a terra das pessoas negras por causa da influência climática, a Albânia é a terra das gentes brancas, de cabelos loiros e de olhos azuis pelo mesmo motivo: “Na continuação, encontra-se a Albânia, que é um grande reino, assim chamado porque suas gentes são mais brancas que as de outras terras contíguas²³²”. O próprio termo “Albânia”, junto com “Alemanha”, foi associado de forma etimológica à cor de pele clara, cabelos loiros, olhos azulados e à alta estatura de seus habitantes por Bartholomaeus Anglicus²³³, e posteriormente, pelo *Viagens de Jean de Mandeville*²³⁴.

²²⁹ UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 23

²³⁰ AKBARI, Suzanne Conklin. Race, Environment, Culture. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022 p. 53.

²³¹ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 49.

²³² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 16, p. 146.

²³³ BARTHOLOMAEUS ANGLICUS. *De proprietatibus rerum*. Cap 15. 66. London: Claredon Press, Oxford, 1911, p. 657 e p. 763. Tradução livre.

²³⁴ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 49.

Para a historiografia sobre racialização pré-moderna, a enciclopédia de Bartholomaeus Anglicus é um documento histórico que já associa a coloração da pele dos habitantes de cada zona do planeta às noções de beleza e feiura²³⁵. Os povos da “Albânia” e da “Alemanha” são considerados mais belos por Anglicus por terem a coloração de pele mais clara, enquanto que os Etíopes são considerados feios pela sua coloração de pele mais escura e pela baixa estatura²³⁶. Mandeville reproduz estes conceitos de racialização e beleza ao ligar a coloração “negra” aos adjetivos “feias e medonhas” quando descreve a aparência das mulheres da Caldeia e, posteriormente, quando ele descreve as grandes cidades da Índia e seus arredores como locais com uma alta concentração de pessoas com aparência feia: “Pode-se ver ali muita fealdade junta, especialmente perto das cidades importantes²³⁷”.

No capítulo 17 do livro, o autor lança mais uma explicação para a diversidade de povos e raças que existem ao redor do mundo: o poder de regência de cada planeta sobre cada uma das zonas climáticas²³⁸. Segundo esta ideia, muito popular na literatura medieval, cada uma das sete zonas climáticas existentes no globo terrestre seria regida por um dos planetas. A regência de um planeta influencia na diversidade do local, especialmente no que diz respeito à população que habita uma determinada região.

No que diz respeito à influência dos climas sobre a diversidade das populações humanas que existem ao redor do globo terrestre, Mandeville detalha no mesmo capítulo que os territórios da Grã-Bretanha e seus arredores (região norte da Europa) não fazem parte de nenhum clima em específico, assim como os demais antípodas da Europa, que nesta divisão do globo, corresponde à região das ilhas da Índia. O extremo oeste e o extremo leste são polos opostos, que, por sua distância, escapam da influência das zonas climáticas tórridas existentes nos climas da terra.

Deveis saber que, de acordo com a teoria dos antigos sábios filósofos e astrônomos, nem nosso país, nem a Irlanda, nem Gales, nem a Escócia, nem a Noruega, nem nenhuma das ilhas dos arredores está na superfície da terra, tal como se constata nos livros de astronomia, pois esta superfície está dividida em sete partes, de acordo com os sete planetas. E essas partes são chamadas climas. E esses países não se encontram nos sete climas, pois estão no extremo ocidente, estendendo-se pela redondeza do mundo. Tampouco as ilhas da Índia, que estão na parte oposta à nossa, no extremo leste, estão incluídas nos climas. Os climas rodeiam o mundo²³⁹.

²³⁵ *Ibidem*. p. 50.

²³⁶ *Ibidem* p. 49.

²³⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 18, p. 158.

²³⁸ Intitulado “Da terra de Jó e do seu tempo, do apresto das gentes da Caldéia, da terra de onde vivem mulheres sem a companhia de homens, da natureza e das virtudes do verdadeiro diamante”

²³⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*, Cap 19, p.174.

O texto enumera primeiro os territórios que são próximos à região que o autor diz ser proveniente. Desta forma, a Inglaterra (território natal do viajante, segundo o prólogo do livro), a Irlanda, Gales, a Escócia e a Noruega não se encontram nas sete partes divididas do planeta, e, desse modo, nesta divisão climática do globo terrestre só possuem um planeta regente que os influencia. No ponto oposto ao norte da Europa encontra-se o extremo leste, também chamado de Extremo Oriente, que, para o contexto histórico em que a obra de Mandeville foi escrita, era o local apontado como o ponto em que se localizam as regiões das ilhas da Índia.

Os europeus são brancos devido à sua localização numa região de antípoda, enquanto, no outro antípoda do globo, oposto ao norte da Europa, existem os povos que habitam as regiões das ilhas da Índia, de pele mais escura. Como veremos, o antípoda que está localizado ao norte também é o oposto, não apenas em termos raciais, mas de fisionomia, de costumes e de religião em relação ao antípoda que está localizado ao sul. A construção das ideias dos antípodas do globo é também um marcador para indicar a oposição entre a tonalidade branca da pele dos europeus cristãos em relação à coloração escura das populações da África e do subcontinente indiano²⁴⁰.

O território e a grande população da Índia estão sobre a regência do planeta Saturno. A alta densidade demográfica é justificada pela vontade de permanecer no mesmo território: “As gentes da Índia são de uma tal condição que não saem jamais de sua própria terra, razão pela qual nela há uma multidão de habitantes²⁴¹”. Mandeville considera que a regência deste planeta e a zona climática do território fazem com que a sua população não deseje viajar ou sair do território: “pois não se deslocam, porque vivem no primeiro clima, que está regido por Saturno, que é lento e dado a mover-se pouco²⁴²”.

O “planeta lunar” do sétimo clima, que rege a Europa, move-se mais rapidamente: “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 passagem²⁴³”. A regência lunar é o que justifica a motivação dos europeus viajarem e desejarem conhecer outros continentes e outras culturas fora de seu continente de origem: “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

²⁴⁰ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 107.

²⁴¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 18, p. 157.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

outro planeta²⁴⁴”. Pela regência lunar pela rápida velocidade da lua é que ocorre o desejo dos europeus do sétimo clima pelo ato de viajar a territórios distantes.

Esta conexão entre a regência da translação da lua e a vontade dos europeus de viajar construída pelo texto de Mandeville pode ser interpretada como um dos conceitos de globalidade defendidos pelo historiador alemão Sebastian Conrad: a mobilidade. Segundo Conrad a mobilidade é um dos pilares da história global, pois “sem mobilidade e interação não existe globalidade²⁴⁵”. A ideia de que os europeus têm uma vontade “natural” oriunda “dos planetas” para explorar e procurar conhecer a diversidade do mundo indica uma consciência de globalidade de Jean de Mandeville. Segundo Roland Robertson, a consciência de globalidade ocorre a partir da compreensão temporal e espacial do mundo²⁴⁶.

O planeta Saturno é lento e demora a passar pelos 12 signos, percurso que a lua demora um mês para percorrer: “Ele tarda 30 anos para fazer sua volta pelos 12 signos, enquanto a lua demora um mês para passar por eles²⁴⁷”. Pela regência e pela lentidão de Saturno a população do primeiro clima, localizada nas Índias, tende a não querer se deslocar: “E por Saturno ser tão demorado de movimento de movimento, as gentes destas terras, sob a influência desse clima regido por ele, tendem por natureza e vontade a não se deslocar²⁴⁸”. Esta defesa e a justificativa feita pelo *Viagens* de que as populações de cada território possuem uma natureza fixa de raça, desejo, vontade e religião mostram que a racialização no *Viagens* é a ferramenta para construir a consciência de globalidade do autor.

Contudo, a terra natal do viajante apresenta um cenário bem mais distinto em termos de miscigenação racial e de cargas genéticas. Durante meados do século XIV, na Inglaterra de Jean de Mandeville, havia uma considerável diversidade étnica e racial. Conforme demonstrado por Geraldine Heng, uma série de pesquisas de arqueologia apresentaram evidências de esqueletos de africanos e asiáticos num cemitério de Londres²⁴⁹. Esta circulação de cargas genéticas de distintas origens nas terras da Bretanha, as referências de Mandeville às suas “terras natais” e a descrição minuciosa dos indivíduos de “pele escura” são exemplos de globalidade dentro da obra do viajante do século XIV. Segundo Roland Robertson, a

²⁴⁴ *Ibidem.*, p. 158.

²⁴⁵ CONRAD, Sebastian. *O Que é História Global?*. Lisboa: Edições 70, 2019. p. 111.

²⁴⁶ ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. P. 12.

²⁴⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 18, p. 157.

²⁴⁸ *Ibidem.* Cap 18, p. 157

²⁴⁹ HENG, Geraldine. *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge University Press, 2018, p. 13.

globalidade pode ser definida como o encontro problemático entre as diferentes formas de vida que são parte da humanidade²⁵⁰.

O cavaleiro de Saint Albans organizaria uma estrutura determinada de populações para cada zona climática do globo como uma forma de comunicar as diferenças existentes em seu período e em sua terra natal. Em um território inglês com miscigenação e trocas de cargas genéticas, a explicação das zonas climáticas temperadas destinadas aos europeus e zonas climáticas tórridas destinadas aos povos da África serviria como uma justificativa para explicar os lugares de origem de cada população no globo. A explicação das regiões climáticas pode ser vista como uma expressão da globalidade na relação do todo com as partes, como descrito por Sebastian Conrad²⁵¹. O viajante utiliza um conceito geográfico proveniente das enciclopédias medievais para ordenar o todo global e organizar uma explicação para ordenar as populações de outra origem etnico-racial presentes em seu local de origem.

2.2.2 As Raças do Sul da Ásia e Sudeste Asiático

Ao longo do capítulo 22²⁵² do *Viagens*, são mencionadas outras raças com características físicas distintas do corpo físico do europeu cristão. Conforme veremos, estas diferentes raças humanas estão presentes nas ilhas do Oceano Índico. Algumas são provenientes de textos gregos da Antiguidade Clássica, enquanto outras são oriundas de outros manuais e enciclopédias da Idade Média. A literatura de viajantes da Baixa Idade Média se caracteriza por deslocar os seres mitológicos, os demônios, as feiticeiras e outros seres metamorfos para as terras do Oriente. Um local em que a menor influência da Igreja Católica serviria como uma justificativa eclesiástica para a maior concentração destas criaturas pela ótica da Cristandade Ocidental²⁵³. Os lugares remotos do globo terrestre moldavam a aparência, o caráter e a religiosidade das raças “plinianas” na cosmografia medieval²⁵⁴.

²⁵⁰ ROBERTSON, Roland. *Globalização: Teoria Social e Cultura Global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999, p. 48.

²⁵¹ CONRAD, Sebastian. *O Que é a História Global?* Lisboa: Edições 70, 2019, p. 106.

²⁵² Intitulado “De como se sabe pelo ídolo se os doentes vão morrer ou não, de pessoas de formas diferentes e muito desfiguradas, e dos monges que dão esmola aos babuínos, símios, macacos e outros animais”.

²⁵³ KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 254.

²⁵⁴ FRIEDMAN, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. New York: Syracuse University Press, 2000. p. 37.

Boa parte das outras raças, que Jean de Mandeville localiza nas ilhas do Sul da Ásia são provenientes da fonte *Epístola de Preste João das Índias*, um texto muito influente na Baixa Idade Média e que a historiografia considera que influenciou muito as descrições sobre o reino de Preste João feitas por Jean de Mandeville no *Viagens*.

Nascem também na nossa terra: cavalos e burros selvagens, monóculos, homens com olhos adiante e atrás, homens sem cabeça, com a boca e os olhos no peito, cujo comprimento é doze pés, e a largura seis; na cor, são semelhantes ao ouro puríssimo; homens com doze pés e seis braços, doze mãos, quatro cabeças, em cada uma das quais têm duas bocas e três olhos²⁵⁵.

A primeira ilha descrita no Oceano Índico é habitada por ciclopes: “Em uma delas há gentes de enorme estatura, como gigantes, que são horrorosas à vista. Têm apenas um olho no meio da testa e não comem senão peixe e carne crus²⁵⁶”. Conforme a descrição feita pelo autor, esta raça de gigantes é tida como feia e sua alimentação consiste basicamente em carne crua; especialmente carne humana; e leite. A poesia homérica da Antiguidade destaca o hábito antropofágico e voraz dos ciclopes: “Pleno de humanas carnes o amplo ventre, leite bebe o ciclope e a grandes sorvos²⁵⁷”. Na mitologia grega os ciclopes são criaturas humanóides com um só olho, localizado no meio da testa. A literatura clássica designa pelo menos três espécies de ciclopes: os urânios, os sicilianos e a terceira raça.

Os ciclopes urânios estão presentes na Teogonia de Hesíodo. Conforme o poema, eles foram os primeiros descendentes de Gaia (deusa da terra) e Urano (deus do Céu) Eles foram jogados nas profundezas do tártaro por seu pai. Gaia, com raiva de seu marido, organizou uma conspiração para Cronos cortar os testículos de Urano e destronar o deus dos céus²⁵⁸:

Então Gaia pariu os Ciclopes, que tinham corações muito violentos, Brontes (trovão), e Esteropes (relâmpago) e Argos (brilho), esses deram o raio de Zeus e o poder dos trovões. Eram como deuses, em outras palavras, mas tinham apenas um olho no meio de suas testas²⁵⁹.

O segundo tipo de raça de ciclopes é a dos sicilianos, que habitavam o sudoeste da Sicília. Nos poemas homéricos, eles são filhos de Poseidon, deus dos mares, com a deusa Toosa. “O mor ciclope, que num antro unida, A Netuno, pariu Toosa estripe, De Forcis, deus

²⁵⁵ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 57.

²⁵⁶ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 184.

²⁵⁷ HOMERO. *Odisseia*. IX, 225-226. Traduzido por Odorico Mendes. São Paulo: Editora Jardina, 2020.

²⁵⁸ *Ibidem* 173-182.

²⁵⁹ HESÍODO. *Teogonia*. 126-153. Estudo e Tradução por Jaa Torrado. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

do pego inseminável²⁶⁰”. A relação destes para com os seres humanos é de predação, uma vez que se alimentavam de carne humana. O texto da *Odisséia* considera os ciclopes como criaturas arrogantes para com os seres humanos: “De arrogantes ciclopes infestada²⁶¹”. No que diz respeito à anatomia destes, nem todos possuíam um olho ao centro da testa. Polifemo era o mais destacado dentre os ciclopes sicilianos, seu único olho também era quase cego: “Por ter do olho privado a Polifemo²⁶²”.

O Medievo construiu uma associação dos ciclopes aos etíopes. Quando esta população da África, ou das Índias, para a cartografia medieval, era ligada às criaturas mitológicas filhas de Gaia da Grécia antiga, havia uma associação entre a maldade dos ciclopes, a população etíope e a coloração escura da pele. Em síntese, quando autores como Jacopo de Vitry comparavam os ciclopes com os etíopes, a monstruosidade estava sendo interligada ao conceito de caráter pecaminoso e ao conceito de feiura para a Idade Média²⁶³.

Os ciclopes, especialmente os ciclopes gigantes são para o medievo um monstro do tipo geográfico. Este tipo de monstruosidade limita a mobilidade daquele que tenta caminhar em seu território, rejeita as hierarquias, e produz as suas próprias regras dentro do território em que habita e delimita. Os ciclopes eram para os gregos uma associação aos estrangeiros e às ameaças de um governo dominado pelos estrangeiros²⁶⁴.

A segunda ilha também é habitada por criaturas provenientes da mitologia clássica, os blêmios: “Em outra ilha, a sul, vivem também pessoas de feia constituição e má índole. Não têm cabeça, possuem olhos nos ombros e a boca curvada situada no meio do peito²⁶⁵”. Estes seres são representados como humanos sem cabeça e com a face localizada nos peitos. O texto da edição aragonesa acrescenta o formato de uma ferradura para descrever a boca dos blêmios no meio de seus peitos: “En vna otra ysla vers midiad fincan gentes de fea statura et de mala natura que no han point de cabe[ç]a et han los oios en las espaldas et la boca tuertad como vna ferradura en medio de los pechos²⁶⁶”.

Para a Antiguidade greco-romana, os blêmios eram os habitantes das terras da África. De maneira geral, as fontes antigas localizavam esta raça humana nos territórios ao redor do

²⁶⁰ HOMERO. *Odisséia*. I, 59-61. Traduzido por Odorico Mendes. São Paulo: Editora Jardina, 2020.

²⁶¹ *Ibidem*. VI, 4. *Ibidem*.

²⁶² *Ibidem*. I, 59. *Ibidem*.

²⁶³ ECO, Umberto. *Historia de la Fealdad*. Barcelona: Lumen, 2007, p. 10.

²⁶⁴ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 43.

²⁶⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*, Cap 22, p. 184.

²⁶⁶ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 104

Egito Antigo: a Núbia, a Etiópia, a Líbia e a Arábia²⁶⁷. Nas fontes medievais, os blêmios podem adquirir um significado de identidade de uma comunidade: auto imaginação. A localização da face no centro do peito da criatura significa o centro da comunidade, que está rodeada pelas deformidades corporais do ser mitológico²⁶⁸.

No trecho “homens sem cabeça, com a boca e os olhos no peito, cujo comprimento é de doze pés, e a largura seis²⁶⁹” da *Epístola de Preste João das Índias* os blêmios são descritos conforme a anatomia de homens sem cabeça, que possuem a sua boca e os seus olhos no peito. Não restam dúvidas que as criaturas descritas nestes versos (Dc e Dd) da *Epístola* são os blêmios da mitologia clássica.

O *Viagens* desloca os blêmios para a região do Sudeste Asiático por pelo menos dois motivos. Primeiro para compor a região próxima da Índia e de Preste João, que tem como característica a diversidade de raças humanas em sua composição natural. Segundo, para representar nos blêmios o centro de uma comunidade construída em cima do imaginado no Medievo cristão ocidental, Preste João, para se contrapor ao islamismo e associar esta comunidade como o centro da fé cristã. Por fim, os blêmios também adquiriram o significado da monstruosidade de um ser decapitado atrás das astúcias do pecado do sexo feminino²⁷⁰.

Desta forma, as criaturas da mitologia clássica que possuem a face no local do tórax são deslocadas para as terras da Índia para representar a característica de diversidade monstruosa da região. Os blêmios também são usados para simbolizar o mítico reino de Preste João como o centro da comunidade cristã em guerra contra o islamismo. Além de servirem para apresentar a referida zona climática como um território que os cristãos deveriam ter cuidado ao visitar.

A presença dos blêmios nesta região antípoda do globo indica uma construção da consciência de globalidade pelo viajante ao elaborar uma relação do todo global com o local²⁷¹. O blêmio é uma manifestação do global pois sua face no centro do peito é um símbolo da Cristandade como centro da humanidade dentro de um mundo que aparenta ser disforme e desordenado por meio do resto do corpo da criatura mitológica. Os blêmios são ao mesmo tempo uma raça distinta presente numa região antípoda do globo, e, uma expressão do

²⁶⁷ SNOWDEN, Frank M. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experiences*. Massachusetts: Harvard University Press, 1970, p. 117.

²⁶⁸ UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Use of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 18.

²⁶⁹ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 57.

²⁷⁰ KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 394.

²⁷¹ SILVEIRA, Aline Dias da. Imago Mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval. *Anos 90.*, Vol. 29, p.1-21, 2022. p. 18

global dentro do local que forma uma consciência de globalidade. A cartografia feita pelo viajante une o racial ao espacial, criando uma interligação entre a racialização e globalidade.

Os habitantes da terceira ilha possuem uma face plana de anatomia disforme, com dois furos redondos onde deveriam possuir olhos, e uma fenda onde deveriam ter a boca e os lábios: “Na terceira, há gentes de cara completamente plana e igualada, sem nariz e sem olhos, somente com dois pequenos furos redondos no lugar dos olhos e uma boca completamente plana, como uma fenda sem lábios²⁷²”.

Estes seres representados na terceira ilha pelo viajante são chamados de *astromori* pela literatura clássica e medieval. O seu significado já foi analisado como duas pulsões da psicanálise de Sigmund Freud, a pulsão da realidade e a pulsão do prazer. A primeira é uma representação dos traumas alimentares desagradáveis²⁷³. A segunda, por sua vez, representa uma tentativa de fuga e de negação desta realidade por quem representa a criatura. Desta forma, para a Baixa Idade Média e para o *Viagens*, os *astromori* podem significar a fuga de uma condição de crise alimentar e da ansiedade gerada por esta mesma condição²⁷⁴. Mandeville estaria representando um reflexo da sociedade europeia em sua época pelos *astromori* dos antípodas do globo. Uma interconexão entre dois pontos dentro de uma consciência de globalidade²⁷⁵.

As populações que habitam a quarta ilha possuem um lábio enorme, capaz de cobrir todo o rosto do indivíduo quando este dorme deitado para se banhar ao sol: “Numa quarta ilha, há gentes de horrorosa configuração física, com o lábio superior tão enorme que, quando estão dormindo ao sol, cobrem toda a face com esse lábio²⁷⁶”.

Novamente uma característica de tamanho e clima foi feita para caracterizar os habitantes da quinta ilha, eles são anões: “Numa quinta, há gentes com estatura tão pequena, como a dos anões, contudo, são maiores que pigmeus e têm um pequeno orifício redondo no lugar da boca, por isso quando comem ou bebem, fazem-no através de um cano ou coisa parecida²⁷⁷”. Além de sua baixa estatura, maior somente que a dos pigmeus, os anões possuem orifícios em vez de uma boca. Assim, a sua alimentação se dá de modo distinto, comem e bebem por meio de canos sugando os alimentos. Por fim, o folio 57r da edição aragonesa do

²⁷² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 184.

²⁷³ A obra do psicanalista citada como referência no estudo de Claude Kappler é *Relação Entre Símbolo e Sintoma*, publicada em 1937.

²⁷⁴ KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 410-411.

²⁷⁵ SILVEIRA, Aline Dias da. Imago Mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval. *Anos 90.*, Vol. 29, p.1-21, 2022. p. 18.

²⁷⁶ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 184.

²⁷⁷ *Ibidem*. Cap 22, p. 184.

Viagens Para a Terra Santa acrescenta o detalhe de que estas “gentes” não falam, uma vez que não possuem língua. Em vez de se comunicar pela fala, esta população se comunica por meio do uso de sinais como fazem os monges: “por esto lis conuiene prender lo que eillos comen et beuen por vn charamel de rrosel o d’otra cosa, et no han point de lengoa et no fablan point sino que eillos estriffent et fazem signos l’uno al otro assi como moniesc o mudos et assi entienden l’uno al otro²⁷⁸”.

A população da sexta ilha do Oceano Índico têm como principal característica física o tamanho de suas grandes orelhas: “Numa sexta ilha há gentes com grandes orelhas que chegam até os joelhos²⁷⁹”. Os habitantes da sétima ilha são parte humanos e parte cavalos, os centauros: “Numa sétima, há gentes com pés de cavalo. São tão fortes, potentes, e velozes que pegam animais selvagens quando correm e os comem²⁸⁰”. As edições espanholas do século XVI detalham que estes centauros possuem um chifre na testa: “Em outra ysla ay gentes que tienen los pies como cauallos, e tienen cuernos, y son muy poderosas gentes y grandes corredores, poraue correndo toman las bestias saluajes y se las comen²⁸¹”. Este é mais um exemplo de maravilha proveniente da mitologia grega.

O poeta florentino do século XIII, Dante Alighieri, usou os centauros em alguns dos cantos da *Divina Comédia*. No Canto XII do *Inferno* os centauros Quíron e Nessus são os guardiões do rio de fogo Flegetonte localizado no sétimo círculo do inferno:

No espaço, a que o penhasco é sobranceiro,
Centauros correm, setas agitando,
Como soíam no viver primeiro. (...)
Àqueles monstros que ágeis se moviam,
Chegamo-nos. Quiron com seta ajeita
Os cabelos, que os lábios lhe encobriam. (...)
Quiron volveu-se à destra e a Nesso forte
“Torna atrás”, disse, “e serve-lhes de guia:
Que outro bando o caminho lhes não corte!”
Já Partimos na fida companhia,
As ondas costeando rubras, quentes,
Donde agudo estridor ao ar subia
“Té os cílios no sangue os padecentes
Eu vi. Disse o centauro: São tiranos
Truculentos e em roubo preminentes²⁸². (...)

²⁷⁸ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rogriguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 104-105.

²⁷⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 184.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodriguez Temperley. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRI, 2011. Cap Iij, p. 177.

²⁸² DANTE ALIGHIERI. *Inferno*. Canto XII. 55-139. Traduzido por José Pedro Xavier Pinheiro. Jardina: Editora Principis, 2020.

Os centauros também são mencionados no *Purgatório* de Dante como exemplos do pecado da gula pela embriaguez. “Lembraí esses malditos, inda ouvimos, Filhos das nuvens, duplos na figura, Que atacaram Teseu, ébrios cadimos (...)”²⁸³. Para Mandeville os centauros deixam de ser criaturas guardiãs infernais ou que sofrem as duras penas do Purgatório e passam a ser maravilhas que existem nas terras antípodas em relação à Europa cristã. Eles possuem um papel de certo modo similar ao dos blêmios dentro da obra. Representam um grupo de criaturas mitológicas que foram deslocadas da Grécia antiga para as regiões da Índia e do Sudeste Asiático pelo autor para compor as populações de natureza diversa destas zonas da terra dentro de seu texto. Ao mesmo tempo, representam um símbolo para a Cristandade latina em seu ideal de cruzadas no século XIV. Se os blêmios são o centro de uma comunidade cristã que está disforme e desequilibrada, os centauros representam um ideal de uma forte defesa que rodeia as regiões da comunidade. Esta forte defesa, como veremos mais adiante, está também representada pelo reino de Preste João.

A tradição greco-romana foi um impulso alegórico que a tradição judaico cristã se apropriou e utilizou de diversas maneiras em sua literatura. A familiaridade funcionava como uma ciência para criar a condição do surpreendente dentro do texto. Em seguida, a exemplificação funcionava como uma tentativa de suprimir a ciência da familiaridade e substituí-la por uma alegoria que enfatizava o familiar²⁸⁴.

Interessante é a descrição feita pelo autor sobre as “gentes” que habitam na oitava ilha: “Numa oitava, há gentes que andam sobre as mãos e os pés, como animais, e são peludos, e trepam rapidamente nas árvores, como os símios²⁸⁵”. Seres com pelos, que se locomovem com as mãos e os pés, não são bípedes, fazem seus atos sexuais nas árvores, e são como os primatas. Mandeville parece ter descrito não apenas uma raça proveniente da mitologia grega ou de Agostinho. Possivelmente as descrições feitas neste trecho do livro são uma referência aos orangotangos²⁸⁶ do Sudeste da Ásia. De algum modo, seja pela viagem física ou pela leitura de enciclopédias medievais, o autor pode ter encontrado informações sobre estes “humanos”, e devido à semelhança física com as diversas raças de humanos conhecidas no Medievo, os classificou como uma raça à parte, e não como animais.

A classificação taxonômica de Carlos Lineu e a teoria da evolução das espécies por meio da seleção natural só chegariam no século XIX, assim, para o século XIV classificar os

²⁸³ *Ibidem*. *Purgatório*. Canto XXIV. 121-123. *Ibidem*.

²⁸⁴ UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 18.

²⁸⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 184-185.

²⁸⁶ Nome científico: *Simia satyros* para Linnaeus (1760), *Pongo pygmaeus* para Lacépède (1799).

primatas como uma dentre as diversas raças de humanos fazia sentido dentro das extremamente complexas noções raciais da Idade Média.

Seres de natureza hermafrodita são deslocados para esta região do Oriente pelo texto. O significado “metade homem e metade mulher” para explicar este grupo de humanos é bem explícito na descrição do autor. A principal característica dos seres hermafroditas é a divisão de cada lado do corpo com a característica de um dos sexos: um lado masculino e outro lado feminino. De um lado há o órgão genital masculino e a ausência de seios. Enquanto do outro lado do corpo ocorre o inverso, há o órgão reprodutor feminino e os seios com mamas.

Numa nona, há gentes que são ao mesmo tempo homem e mulher, contando com a natureza de um e de outro. Têm um só seio em um dos lados e nenhum do outro. E têm membros de procriação de homem e de mulher, podendo fazer uso de um ou outro à vontade: uma vez um, outra vez outro. Quando usam o membro viril, engendram os filhos, e quando usam o feminino, dão à luz os filhos.²⁸⁷

A edição de C.W.R.D Moseley “There is another isle where the people are hermaphrodite, having the parts of each sex, and each has a breast on one side²⁸⁸” e a edição portuguesa de Clara Pinto Correia “Há outra ilha onde as pessoas são hermafroditas, tendo as partes de cada sexo, e cada um tem um peito de um lado²⁸⁹” utilizam livremente o termo hermafrodita para se referirem a esta raça apresentada pelo viajante inglês.

Nem mesmo os detalhes de como estes seres hermafroditas se reproduzem foi deixado de fora na densa descrição de nosso viajante. O símbolo que estas criaturas hermafroditas podem ter no texto se relaciona com os livros sapienciais do Velho Testamento cristão, o *Cântico dos Cânticos*. A cópula dos seres hermafroditas e disformes pode se tratar de um símbolo para a relação entre Deus e o ser humano após a purificação dos pecados. Esta relação está expressa no *Cântico dos Cânticos* pela apresentação de Deus como uma figura feminina que está em contato com o ser humano que compreende a sua própria natureza no universo e como deve ser a sua relação com a divindade.

Os seres hermafroditas do texto de Mandeville também representa a prática de atos sexuais ou formas de utilizar o corpo antes desconhecidos pela cultura dos cristãos europeus. Os monstros desse tipo possuem o poder de impor novas práticas sexuais para aqueles que os veem e desconstruir todo o repertório de sexualidade que existia mentalmente para aqueles que nunca os tinham visto anteriormente²⁹⁰.

²⁸⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 185.

²⁸⁸ JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Chap 22, p. 176.

²⁸⁹ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. Segundo Livro: A Viagem Para o Oriente. Cap 7, p. 200

²⁹⁰ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 43-44.

Além de significado de novas práticas de um obscuro desconhecido, os monstros de cada ilha no livro de Mandeville representam a descoberta de um novo mundo desconhecido que é livre de regras²⁹¹. É uma terra de liberdade em que todas as fantasias são permitidas sem limitações da Igreja ou de outras instituições que dão suporte ao clero.

Em um determinado momento, o autor deixa de enumerar as ilhas que contêm outros tipos de humanos e passa apenas a descrever as características físicas destes: “Há, ainda, outra ilha onde se encontram gentes que maravilhosamente, caminham sempre de joelhos e a cada passo que dão parece que vão cair. Têm em cada pé oito dedos²⁹²”. Considerados uma maravilha, os seres humanoides desta ilha caminham de joelhos e sem se equilibrar muito bem. Além disso, esses humanos do Oriente têm oito dedos em seus pés, três a mais que os cinco dedos dos europeus. O número de oito dedos, e a diferença de três a mais em relação aos cinco dedos do corpo humano, podem significar uma referência à trindade cristã feita pelo autor do texto. Assim, ter três dedos a mais pode significar dentro da descrição pela pelo *Viagens* um centro cristão dentro das aparentes deformidades do Extremo Oriente.

Para a Europa cristã medieval, a disformidade significava um sinônimo de imperfeição²⁹³. Um corpo disforme e com proporções sem uniformidade era considerado como um sinal de monstruosidade, e muitas vezes, como um símbolo do diabólico ou de criaturas malignas. Portanto, representar o antípoda da Europa com um corpo disforme em membros, tamanho da boca, ou pelo modo de locomoção significava, como veremos adiante com mais detalhes, uma marcação da diferença entre o europeu de fé cristã e o estrangeiro que não conhecia a mensagem cristã.

A deformidade corporal nos monstros é para os autores da Idade Média um símbolo daquilo que não pode ser enumerado, classificado ou posto dentro de uma ordem pré-estabelecida. O corpo híbrido é um corpo que não pode ser classificado dentro de um sistema ou de uma estrutura.²⁹⁴ Dentro deste rompimento da ordem classificatória existe um rompimento de fronteiras nos mundos que são conhecidos pelo leitor²⁹⁵. A apresentação das novas fronteiras do mundo fora do normal, o mundo dos monstros, aquele que percebe e interage com o monstro mentalmente necessita repensar as suas próprias noções da realidade conhecida e das fronteiras que já eram pré-estabelecidas.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 51

²⁹² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 185.

²⁹³ 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 medievo: práticas e saberes no Ocidente Medieval*. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos Editora/ANPUH-RS Vol. 3, 2013, p. 71

²⁹⁴ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 30

²⁹⁵ *Ibidem*. p. 31.

Fazendo uma clara alusão à diversidade das raças humanas na Ásia como antípodas à ausência de diversidade de raças na Europa, e em sua terra natal, Mandeville escreve que há muitos outros tipos de humanóides nas ilhas ao redor das já citadas: “Outros muitos tipos de gentes existem em outras ilhas dos arredores, sobre as quais haveria muito a se dizer, mas a matéria seria muito longa, assim passarei por elas abreviadamente²⁹⁶”.

Um tipo de raça muito comum nos textos medievais era a dos humanos com cabeça de cachorro. Os *canopholos*, também chamados de *cinocephali* ou cinocéfalos, aparecem em muitas mitologias da Antiguidade Oriental e da Antiguidade Clássica. Sua aparição na literatura cristã deriva sobretudo dos escritos do filósofo da patrística Agostinho de Hipona em *Cidade de Deus contra os Pagãos*: “Que direi dos *Cinocéfalos*, cuja cabeça de cão e o próprio latido os fazem tomar mais por animais do que por homens?²⁹⁷”. O filósofo cristão os classifica como humanos, apesar da sua natureza tida como extraordinária²⁹⁸.

Jean de Mandeville os localiza na ilha de Nicobar. Chamadas no texto como *ilha de Nacumera*²⁹⁹: “Atravessando muitas outras ilhas, acha-se uma ilha rica e bonita chamada *Nacumera*. Tem um perímetro de mais de mil milhas e seus habitantes, tanto os homens como as mulheres, têm cabeças de cão e são chamados *canopholos*³⁰⁰”. Mais detalhes são dados a respeito da cognição e da religiosidade destes humanos com rosto de canídeos: “São gentes razoáveis e de bom entendimento, mas adoram um boi como seu deus. Cada um deles leva um boi de ouro ou prata na testa, como sinal de que ama seu deus³⁰¹”.

No livro *As Viagens de Marco Polo*³⁰², os cinocéfalos estão situados nas ilhas Andamão (Angamanas na grafia do próprio texto), no Oceano Índico, similar à descrição deixada por Jean de Mandeville em seu texto. O viajante da Península Itálica dá ênfase à cabeça similar à de um cão “desengonçado” e à alimentação dos “*Canopholos*” com carne (inclusive humana), leite e arroz.

É grande a ilha de Angania. Seus habitantes vivem como animais, são selvagens e muito cruéis, adoram os ídolos e vivem de carne, arroz e leite; também comem carne

²⁹⁶ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 185.

²⁹⁷ AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus Contra os Pagãos Vol III*. Livro XVI, Cap 8.

²⁹⁸ UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 16

²⁹⁹ A ilha é nomeada como “Barcemeram” nas edições do século XVI. JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRI, 2011. Cap L, p. 172.

³⁰⁰ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 21, p.179.

³⁰¹ *Ibidem*. p.180.

³⁰² MARCO POLO, *As Viagens*. Livro III Cap XXI, p. 173.

humana. Os homens são desengonçados, pois sua cabeça parece a de um cão, assim como os dentes e os olhos.³⁰³

A classificação dos cinocéfalos como uma raça à parte por Jean de Mandeville e Marco Polo, apesar de suas descrições serem distintas, reside no conceito próximo do ideal agostiniano de humanidade. Para Agostinho de Hipona, os cinocéfalos não são classificados como humanos devido à sua linguagem de latidos. Sua não humanidade reside no fato de latirem em vez de falarem³⁰⁴. No que diz respeito a outros significados destes seres com cabeça de cachorro para a Baixa Idade Média, seus principais significados são a representação dos humanos vulgares³⁰⁵ e um símbolo para os muçulmanos durante o período das cruzadas³⁰⁶. Os cinocéfalos na literatura de viagens também representam uma simbologia do aliciamento e daqueles que usam o charme para obter vantagens³⁰⁷. A psicanálise considera que as figuras que lembram o animal canino são para os seres humanos a mais profunda representação com complexo de Édipo, símbolo da docilidade e da submissão³⁰⁸. O território dos Cinocéfalos é uma terra que é destinada a ser dominada pelos cristãos apesar das tentativas do animal de aliciar os seus “dominadores cristãos”.

Outro tipo de seres que são deslocados das terras bíblicas para a região de Preste João no Oriente no *Viagens de Jean de Mandeville* são os gigantes: “Mais além desse vale há uma grande ilha, cujos habitantes são grandes como gigantes de 28 ou 30 pés de altura e não vestem roupas³⁰⁹”. No que diz respeito à alimentação, os gigantes se alimentam de carne crua, bebem leite e não se alimentam de pão: “Não comem pão, preferem ingerir carne crua, e bebem leite, pois há nessa terra abundância de todo tipo de animal³¹⁰”. Sendo o Sul da Ásia e Sudeste Asiático um antípoda da Europa cristã, a ilha dos gigantes é abundante em diversos tipos de animais para alimentação, enquanto a Europa, seu oposto, é homogênea no que diz respeito aos alimentos disponíveis.

Jean de Mandeville descreve uma ilha repleta de humanóides de alta estatura. Os gigantes não possuem habitações, se alimentam de carne humana e preferem comer seres humanos a qualquer outro tipo de alimento disponível: “Não tem casas e preferem comer

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p. 30.

³⁰⁵ LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa; Editorial Estampa LTDA, 1979, p. 273.

³⁰⁶ UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 17.

³⁰⁷ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 53.

³⁰⁸ *Ibidem*. *Of Giants: sex, monsters and the Middle Ages*. Minestoa: University of Minestoa Press, 1999. p. 129-130.

³⁰⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 31, p. 237.

³¹⁰ *Ibidem*.

carne humana a qualquer outra³¹¹”. Nenhum ser humano se atreve a entrar na ilha dos gigantes, pois, evidentemente corre o risco de ser devorado: “Nessa ilha ninguém se atreve a se aproximar, pois, se suas gentes veem um barco com homens a bordo, logo entram no mar para pegá-los³¹²”.

Além da ilha citada, o autor deixa em aberto para os seus leitores a possibilidade de haver uma outra ilha com habitantes gigantes, desta vez com 45 ou até 50 pés de altura, e 50 cúbitos de comprimento: “Disseram-nos, que havia uma ilha, mais além desta, na qual vivem gigantes ainda maiores, uns de 45 pés, outros de 50 pés, e segundo dizem, outros de 50 cúbitos de comprimento³¹³”. Mostrando uma narrativa com detalhes de sua testemunha ocular, o viajante finaliza a descrição das hipotéticas ilhas dos gigantes afirmando que não viu gigante algum pois não visitou estas ilhas devido ao risco de ser devorado vivo: “Contudo, eu não vi nenhum gigante, pois não me aproximei, já que ninguém entra em uma ilha nem em outra sem ser devorado³¹⁴”.

O monstro gigante no livro de Mandeville é uma espécie de monstro que simboliza um extremo rompimento com as ordens e noções classificatórias dos sistemas e das fronteiras pré-estabelecidas. E o fato de o gigante se alimentar de carne humana é uma desordem ainda mais perturbadora na desconstrução dos universos conhecidos³¹⁵. Pois o gigante devorador de carne, engole, tritura e elimina todas as formas de conceitos estabelecidos e classificações para, posteriormente, apresentar novas formas destes conceitos e classificações que fogem a todas as regras do universo do leitor e do viajante. A antropofagia do gigante é uma simbologia para a fragilidade da identidade em momentos de ansiedades, em momentos de descoberta de novas fronteiras e em momentos de insegurança alimentar³¹⁶.

No livro de *Números* os gigantes que habitam a região de Canaã são gigantes de alta estatura e se alimentam de humanos, como seres antropofágicos:

Então Caleb fez calar o povo reunido diante de Moisés: “Devemos marchar”, disse ele “e conquistar essa terra, realmente podemos fazer isto”. Os homens que o haviam acompanhado disseram: “Não podemos marchar contra esse povo, visto que é mais forte do que nós”. E puseram-se a difamar diante dos israelitas a terra que haviam explorado: “a terra que fomos explorar é terra que devora os seus habitantes todos aqueles que lá vimos são homens de grande estatura. Lá também vimos gigantes (os

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² *Ibidem.*

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ *Ibidem.* Cap. 31, p. 237.

³¹⁵ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 32

³¹⁶ *Ibidem.* *Of Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999, p. 80.

filhos de Enac, descendência de gigantes). Tínhamos a impressão de sermos gafanhotos diante deles, e assim também lhes parecíamos³¹⁷”.

Já no relato do *Deuteronômio* os gigantes Emim e os Enacim são citados como inimigos dos israelitas que habitavam a terra prometida: “Antigamente os emim habitavam aí: eram um povo grande, e numeroso e de alta estatura como os enacim³¹⁸”. No livro atribuído ao profeta Amós, os amorreus, inimigos dos israelitas, também são citados como gigantes: “E à frente de vocês, eu fui quem derrotou os amorreus, altos como os cedros do Líbano e fortes como carvalhos: os frutos deles, eu cortei por cima, e por baixo, as suas raízes³¹⁹”.

Um outro significado associado aos gigantes para a literatura dos itinerários da Baixa Idade Média é o do pecado do orgulho: a soberba³²⁰. A soberba é o pecado que fez os anjos rebeldes serem expulsos do paraíso e posteriormente serem lançados no inferno segundo a literatura bíblica. Na literatura hebraica os gigantes simbolizam ao mesmo tempo a soberba e a distorção que os adversários de Israel sofrem no texto para que sua cultura se assemelhe ao monstruoso que necessita ser eliminado pela ordem daqueles que dizem ser o povo escolhido por Deus. Assim, cria-se uma justificativa para a eliminação de todas as “deformidades” que desafiam a ordem estabelecida pelo deus bíblico³²¹. Para a literatura antiga e medieval, os gigantes também foram considerados como descendentes dos anjos caídos que tiveram relações sexuais com humanos mortais. Por essa perspectiva, o corpo do gigante era um sinônimo de bruxaria, atos sexuais ilícitos, relação com o demônio e a mais perigosa dentre as raças do Oriente³²².

O uso que Jean de Mandeville faz das referências bíblicas para descrever as populações e raças existentes ao redor do globo é bem mais amplo que simples exemplos de tipos de humanos. Os monstros do *Viagens*, similares até certo ponto aos monstros bíblicos, são representações de outras culturas descritas conforme os seus detratores acham conveniente³²³. Generalizadas e, em várias ocasiões, demonizadas para se criar uma divisão entre um mundo que é ordenado e classificado pelas conformidades dos ideais da Europa cristã e um mundo que é desordenado e não pode ser classificado ou regulado pelos ideais da

³¹⁷ Números 13, 30-33. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

³¹⁸ Deuteronômio 2:10. *Ibidem*.

³¹⁹ Amós 2:9. *Ibidem*.

³²⁰ LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa; Editorial Estampa LTDA, 1979, p. 273.

³²¹ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 33.

³²² *Ibidem*. *Of Giants: sex, monsters, and the Middle Ages. Medieval Cultures (vol 17)*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999, p. 123.

³²³ *Ibidem*. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 46.

Cristandade europeia. Mas mesmo este mundo desordenado, cheio de criaturas que fogem à lógica das ordens do universo conhecido, funciona como uma outra metade da sociedade cristã européia. Ao estar localizado nos antípodas do globo, a região do Oriente apresenta os reflexos de aspectos da sociedade cristã refletidos como se estivessem numa imagem distorcida de um espelho. As raças do Sul da Ásia e Sudeste Asiático são figuras que mostram a conexão entre as duas bandas opostas do mesmo globo. Uma consciência global como definida por Aline Dias da Silveira, a mesma essência em diferentes escalas³²⁴.

A apresentação e a descrição das diferentes raças ao longo das ilhas do Oceano Índico pelo guia de viagens constrói uma percepção de mundo chamada por Roland Robertson de percepção do mundo como “ser em si”³²⁵. Dentro desta percepção da globalidade, todas as partes do cosmo, os climas da natureza e as populações que habitam cada continente estão conectados e possuem uma relação de interdependência.

A justificativa utilizada por Mandeville para descrever a origem e a existência das criaturas monstruosas ao redor do globo terrestre nas fronteiras mais longínquas da Cristandade Ocidental também se apoia em uma noção racial genealógica da descendência dos três filhos de Noé após o dilúvio bíblico. A ordenação do “Caos” pelas zonas climáticas da terra também é ordenada a partir da genealogia bíblica.

2.2.3 Os Três Filhos de Noé

Um aspecto muito importante para entender o conceito de raça e racismo na Baixa Idade Média é a genealogia bíblica entrelaçada às características físicas dos nativos de cada um dos três continentes e como estas se associam à religião predominante de cada um dos povos que o habitam.

Logo no início do capítulo 24³²⁶ do *Viagens*, o texto de Jean de Mandeville descreve a teoria racial das gerações descendentes dos três filhos de Noé; Sem, Cam, e, Jafé; após o dilúvio Bíblico. Segundo esta genealogia racial e religiosa, Cam viu as partes íntimas de Noé enquanto este dormia após ter ficado bêbado com vinho. Ele chama seus outros dois irmãos, Sem e Jafé, para rir da nudez de seu pai. Jafé ignora a zombaria feita por Cam e cobre o seu pai sem olhar para as partes íntimas dele. Devido à vergonha que Cam causara a Noé, esse foi

³²⁴ SILVEIRA, Aline Dias da. *Imago Mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval. Anos 90.*, Vol. 29, p.1-21, 2022. p. 18.

³²⁵ ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p.84.

³²⁶ Intitulado “Por que o Grande Cã é assim chamado, do estilo de suas cartas e da inscrição que há ao redor de seus selos, o grande e o pequeno”.

amaldiçoado por Javé. Toda a geração descendente de Cam foi amaldiçoada em virtude da desonra contra a figura paterna, Noé.

Segundo a descrição do *Viagens*, da geração de Cam se originaram os habitantes da Ásia. De Sem, se originaram os habitantes da África. E de Jafé, que se recusou a zombar de seu pai, se originou todo o povo de Israel. Posteriormente os europeus, cristãos, se incluíram na descendência de Jafé como parte dos povos abençoados pelo Deus bíblico.

Desse modo, explicar vos-ei primeiramente a razão pelo qual é chamado o Grande Cã. Deveis saber que toda a terra foi destruída pelo dilúvio, exceto Noé, sua mulher e seus filhos. Noé tinha três filhos: Sem, Cam e Jafé. Esse Cam foi o que viu descobertas as partes íntimas de seu pai enquanto este dormia, mostrando-as aos seus irmãos e fazendo mofa dele. Por isso Deus o amaldiçoou. E Jafé, voltando a vista para o outro lado cobriu-o. Esses três irmãos tomaram posse de toda a terra. Cam, por sua crueldade, tomou posse da parte oriental, chamada Ásia, que é a melhor e mais extensa. Sem tomou posse da África e Jafé da Europa. Por isso a terra ficou dividida em três partes.³²⁷

Cada um dos três continentes do mundo, conforme a cartografia da Baixa Idade Média, era habitado por um tipo de raça humana. Ao mesmo tempo, as características físicas de cada uma das raças também se relacionam com a maldição ou a benção que elas receberam durante a sua origem genealógica.

Assim, a linhagem de Cam, amaldiçoada por Deus e por Noé, originou os asiáticos. Estes povos são pagãos dentro desta genealogia bíblica proveniente da Cristandade. Todos os povos que seguem religiões não monoteístas, que são fisicamente distintos ou representados de fisionomia distinta da dos europeus em termos fenotípicos, e que habitam as terras localizadas à Oriente da Europa são classificados pelos europeus cristãos como descendentes de Cam.

Os descendentes de Cam também podem ser associados, para algumas fontes da literatura medieval aos habitantes do inferno, pelo fato de possuírem formas corporais monstruosas, serem povos pagãos e não poderem compreender a mensagem da revelação cristã³²⁸. Os descendentes de Cam são classificados como filhos de mulheres com demônios oriundos do inferno pelo livro do século XIV:

Naqueles tempos, costumavam vir do inferno os demônios para se deitarem com as mulheres de sua descendência e engrenar seres monstruosos e disformes, alguns sem

³²⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 24, p. 197.

³²⁸ DI FEBBO, Martina. Re e regine d'Oriente: utopie e distopie del potere nel Livre des Merveilles dou Monde di Jean de Mandeville. In: MASCHERPA, Giuseppe & STRINNA, Giovanni. *Predicatori, mercanti, pellegrini: L'Occidente medievale e lo sguardo letterareo sull'Altro tra l'Europa e il Levante*. Mantova: Universitas Studiorum, 2018, p. 133.

cabeça, outros com enormes orelhas, outros com um só olho, outros gigantes, outros com pé de cavalo, e outros e mais com diversas formas desconfiguradas³²⁹.

Os povos tidos como intermediários nesta genealogia racial bíblica são os descendentes de Sem. Estes são interpretados como os sarracenos pelo discurso cristão. Os muçulmanos são vistos como os monoteístas que negam a Jesus. Acreditam na “verdade” de um Deus único, mas acreditam nas “mentiras” do “herege” profeta Maomé.

De forma simultânea, a linhagem de Jafé, abençoada por Noé e Deus, originou o povo de Israel, o que inclui toda a ascendência genealógica de Cristo, e consequentemente todos aqueles que creem em Cristo, os europeus, por isso os brancos da Europa também são referidos como descendentes da linhagem abençoada.

Da geração de Cam procedem os pagãos e diversas gentes que vivem nas ilhas do mar que rodeia toda a Índia e, porque ele era o mais poderoso e não houve ninguém que pudesse desafia-lo, proclamou-se filho de Deus e soberano de todo o mundo. E por isso os imperadores proclamam-se Cã soberanos de todo o mundo. E da geração de Sem, procedem os sarracenos, da de Jafé, o povo de Israel e, depois, nos próprios que vivemos na Europa. Nisso creem os sírios e os samaritanos, e o que me deram a entender antes que eu fosse à Índia.³³⁰

A edição crítica de Rodriguez Temperley com base nos manuscritos castelhanos do século XVI acrescenta também o seguinte trecho à redação sobre a genealogia dos descendentes de Cam: “Y de aquestos três hermanos, el mayor e mas poderoso fue Cam, del qual decendieron mas generaciones que de todos los otros³³¹”.

Em outras fontes medievais, a genealogia dos três filhos de Noé e a sua associação com as raças de outros continentes pode ser apresentada com algumas alterações. O viajante judeu do século XII, Benjamin de Tudela, cita que os descendentes de Cam (Ham) são os negros africanos do reino de Cush escravizados pelo Egito: “Quando os homens de Asuam fazem uma incursão em seu país (...) é assim que eles trazem de volta muitos deles como prisioneiros, e os vendem na terra do Egito e nos países circundantes. E esses são os escravos negros, os filhos de Ham³³²”. Os descendentes de Cam podem ser associados aos habitantes da África ou da Ásia a depender da fonte em questão. O que não varia na racialização produzida

³²⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 24, p. 197.

³³⁰ *Ibidem*. p. 198. A grafia do nome varia entre “Cam”, “Cã”, “Kan” e “Khan” dentro das edições da obra do viajante.

³³¹ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRIT, 2011. Cap LVII, p. 193.

³³² BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2017. p. 134.

por este tipo de fonte medieval é a associação entre os europeus monoteístas (cristãos e judeus) com a figura de Jafé devido à bênção que este recebeu de seu pai Noé.

Por sua ascendência conectada à linhagem de Cam, os mongóis e os tártaros são descritos por Mandeville como povos idólatras que celebram ao menos duas festas ao ano para os seus deuses organizadas pelo imperador: “A primeira delas comemora a data em que o ídolo foi posto no templo e entronizado. A segunda, quando o ídolo começou a falar e a fazer milagres³³³”. O autor enfatiza que os mongóis não são monoteístas do mesmo modo que os cristãos em sua religiosidade, apesar de possuírem um deus imortal que é superior a todos os demais ídolos: “Embora não sejam cristãos, o imperador e todos os tártaros creem no Deus imortal³³⁴”. Os ídolos dos mongóis são feitos de ouro, prata, feltro ou tecido: “Creem que um deus criou e formou todas as coisas, contudo, têm ídolos de ouro, de prata, de feltro e de tecido³³⁵”. Os mongóis e os tártaros são povos que descendem de Cã, praticam uma religião que mistura a “idolatria” a outros deuses com uma forma de divindade superior, e formam grandiosos impérios em poder extensão e riquezas.

Para evidenciar o poder e a grande extensão do Império Mongol, Mandeville afirma que o império do grande Cã é o mais poderoso dentre todos os que existem na terra: “Não há sobre o firmamento, senhor tão grande nem senhor tão poderoso como o Grande Cã, nem mesmo o Preste João que é imperador da Alta Índia, nem o sultão da Babilônia, nem o imperador da Pérsia.³³⁶”. As divergências entre o império do grande Cã e os demais “filhos de Cam” ficam mais evidentes quando o autor continua a comparar a extensão do território dos mongóis com outros reinos que existem ao redor do globo: “Nenhum deles pode comparar-se ao grande Cã, nem em poder, nem em nobreza e nem em riqueza. Pois em tudo ele ultrapassa todos os príncipes da terra³³⁷”.

Estas distinções entre os povos que Mandeville enumera como sendo descendentes de Cam em sua obra são um exemplo da narrativa global do tipo divergente conforme descrito por Pamela Kyle Crossley. Povos com uma única origem se diversificam ao longo do tempo e do espaço³³⁸. Os “filhos de Cam” possuem a mesma origem, mas com o passar dos séculos e com diferentes influências se diversificaram pelos diversos espaços do continente asiático.

³³³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 26, p. 203.

³³⁴ *Ibidem*. Cap 25, p. 202.

³³⁵ *Ibidem*. Cap 26, p. 203.

³³⁶ *Ibidem*. Cap 25, p. 202.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O Que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 21

Além do Império Mongol, outro reino com grande território, riquezas e de religião pagã descrito pelo viajante de Saint Albans na Ásia em sua obra. O reino de Java, localizado na homônima, na região do Sudeste Asiático.

A riqueza e a extensão do reino de Java são destacadas por Jean de Mandeville em diversos momentos. A grande extensão territorial do reino é destacada pelo viajante quando este chega ao império do Sudeste Asiático: “Junto dali, passando por mar, há uma grande ilha e um grande país chamado Java, a ilha tem um circuito aproximado de duas mil milhas³³⁹”. O reino de Java é um império que domina diversos outros territórios e possui uma grande densidade demográfica em sua população: “A ilha está muito habitada e povoada de gente³⁴⁰”. Muitas pedras preciosas compõem o palácio do imperador de Java: “Também há nele grande abundância de ouro e de prata (...) e todas as paredes internas estão cobertas de lâminas de ouro e prata³⁴¹”.

O Império Mongol e o Império de Java são exemplos de povos não cristãos, do tipo pagão, que constituíram impérios de extensão territorial grandiosa no continente asiático. Estes “filhos de Cam” são exemplos de forças políticas localizadas no Extremo Oriente que se diferenciam muito daquelas populações das “gentes” das pequenas ilhas enumeradas pelo viajante no Oceano Índico. Segundo a sinóloga Valerie Hansen, a região do Índico apresentava um forte fluxo comercial entre a China Tang e a região de Java entre os séculos X e XIII. Esta rota comercial envolvia não apenas a região do Sudeste da Ásia e a China, mas incluía também o Golfo Pérsico³⁴². A ênfase dada pelo cavaleiro do século XIV às riquezas e à força militar do reino de Java indicam não apenas o panorama político da região no período, mas são um reflexo do contexto de trocas e circulações que ocorriam na região do Índico do século XI até o final do século XIII.

Ao descrever os costumes da religião dos habitantes da Índia no capítulo 18, Mandeville acrescenta detalhes a respeito de sacrifícios de crianças aos “ídolos” pelos próprios pais: “Nessa terra, os ídolos são feitos metade humana e metade boi. Através desses ídolos, falam os maus espíritos e respondem o que lhes é perguntado. Diante desses ídolos, muitas vezes as pessoas sacrificam os seus filhos, respingando-os com o sangue das vítimas³⁴³”. Estes detalhes são provavelmente uma referência tirada da descrição do Antigo Testamento a respeito dos sacrifícios feitos pelos povos cananeus da antiga Palestina à

³³⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 21, p. 175.

³⁴⁰ *Ibidem*. Cap 21, p. 175.

³⁴¹ *Ibidem*. Cap 21, p. 175-176.

³⁴² HANSEN, Valerie. Ano 1000: quando exploradores conectaram o mundo e a globalização começou. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2021. p. 211-213.

³⁴³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 18, p. 162.

divindade chamada de Moloc. As populações da Índia são consideradas dentro do texto, como amaldiçoadas pela sua genealogia de Cam, e, por conta disso, seguem uma religião que idolatra bois e que tem sacrifícios de crianças como ritual.

Na região do Sudeste Asiático próxima da ilha de Java, o capítulo 21 do *Viagens* lista uma série de ilhas que contém povos “endêmicos” de costumes que são “pagãos” e “selvagens” aos olhos dos Cristãos, mas que servem para se enquadrar no esquema tripartite das genealogias raciais e religiosas de cada um dos filhos de Noé³⁴⁴.

Por meio de um mar que não foi identificado pelo autor, numa “ilha” chamada *Caffolos*³⁴⁵. Nesta terra, os seus habitantes deixam que os mortos sejam comidos pelos pássaros: “Navegando-se pelo Mar Oceano, chega-se a uma ilha chamada *Caffolos*. As gentes desta ilha têm o costume de pendurar seus doentes nas árvores, pois dizem que é melhor que sejam comidos pelos pássaros, que são anjos de Deus, do que pelos repugnantes gusanos da terra.³⁴⁶”. Este costume, segundo o viajante, deriva da crença (pagã) de que os pássaros do céu são anjos de Deus³⁴⁷. E para os nativos da “ilha”, é melhor que os defuntos sejam comidos pelos pássaros “anjos” do céu do que pelos vermes que se alimentam dos corpos em decomposição abaixo da terra.

Uma possibilidade sobre a descrição de *Caffolos* feita pelo viajante do século XIV é que o costume de deixar que os “pássaros” comam o corpo dos cadáveres pode ser uma descrição sobre as práticas funerárias do zoroastrismo. Contudo a historiografia sobre Mandeville e as edições da obra não mencionam esta possibilidade ao citarem a descrição desta população pelo viajante.

Em outra ilha, o autor descreve outro povo dentre os descendentes de Cam que são considerados “malvados” por seus costumes e por sua linhagem pagã: “Daí se vai a outra ilha, cujas gentes são de natureza muito malvada, pois criam enormes cães e os treinam para que estrangulem seus enfermos e estes não morram de morte natural, pois dizem que assim sofreriam muito mais dor. Uma vez estrangulados, os vivos comem sua carne em lugar da

³⁴⁴ O capítulo é intitulado “Do palácio do rei da Ilha de Java, das árvores que são farinha, mel, vinho e veneno, e de outras maravilhas e costumes das ilhas dos arredores”

³⁴⁵ A edição aragonesa da obra traz o topônimo de “Kafo” para esta região. JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 101. As edições castelhanas do séc XVI trazem o termo “Boffon” JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRI, 2011. p. 170.

³⁴⁶ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 21, p. 178-179.

³⁴⁷ Os pássaros que são comparados aos “anjos” nesta passagem são possivelmente uma referência a urubus e abutres que se alimentam de outros animais mortos.

carne de animais de caça³⁴⁸”. O costume dos nativos que foram descritos por Mandeville é comer a carne humana dos seus defuntos que foram estrangulados por cães, criados para matar os enfermos do povo. A crença dos “descendentes de Cam” que justificaria esta prática “maligna” e “pagã” é a ideia que a morte pelo estrangulamento feito pelos canídeos é menos dolorosa do que morte natural pela velhice ou pelas doenças que acompanham a velhice.

Os costumes da população da ilha Malaca, também chamada de *Milke*³⁴⁹ são mais uma associação dos nativos da Ásia com a crueldade natural: “cujos habitantes são também muito malvados, pois não se deleitam com nenhuma outra coisa mais do que lutar para matar gente. Bebem com prazer o sangue de suas vítimas, chamando esse sangue de Deus, e aquele que mata mais pessoas torna-se o mais respeitado³⁵⁰”. Os nativos teriam o costume prazeroso de lutar até a morte uns contra os outros para posteriormente beber o sangue dos derrotados nas lutas. Quanto mais vítimas em batalha, mais respeitado seria o guerreiro, que também bebeu mais sangue.

A edição organizada Clara Pinto Correia cita diretamente o termo “Malaca” para se referir a ilha da população “malvada e cruel” do Sudeste Asiático: “até chegarmos àquele que se chama Malaca. Aqui também vive um povo malvado e cruel³⁵¹”. Já C.W.R.D Moseley deixa em aberta a possibilidade do termo “Milky” ser traduzido para “Malaca”: “And from this country you go via many others in the sea too ne called Melk (Malaca?)³⁵²”.

Nas interpretações de Paul Hamelius, a prática de beber o sangue das vítimas com prazer seria uma crítica satírica de Jean de Mandeville em relação à transubstanciação no rito da Eucaristia na doutrina da missa católica³⁵³. Donald Howard³⁵⁴ e Khanmohamedi³⁵⁵ vêm nesta passagem da obra uma paródia feita pelo viajante sobre a Cristandade Ocidental. Uma crítica ao ascetismo em seu caráter mais emocional.

³⁴⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 21, p. 179.

³⁴⁹ Hamelius supõe que o nome Milke é uma referência à Malaca, na Malásia. HAMELIUS, Paul. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923, p. 108. Já as edições espanholas do século XVI trazem o termo “Millo” em vez de “Milke”. JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRIT, 2011. p. 171.

³⁵⁰ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 21, p. 179.

³⁵¹ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. SEGUNDO LIVRO: A VIAGEM AO ORIENTE, Cap 6, p. 194.

³⁵² JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Cap 21, p. 171.

³⁵³ HAMELIUS, Paul. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923, p. 128

³⁵⁴ Segundo Khanmohamedi (p. 126), esta afirmação foi feita por Howard Donald em *The World of Mandeville's Travels*. Yearbook of English Studies I, 1971. p. 13-16. KHANMOHAMEDI, Shirin. *In Light of Another's World: European Ethnography in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, p.125-126.

³⁵⁵ *Ibidem*. p.125-126.

Em uma outra ilha, chamada *Tracoda*, o viajante descreve mais uma população consideradas “gentes inteiramente bestiais e não razoáveis³⁵⁶”. Estes povos vivem em cavernas devido à sua falta de conhecimento para construir casas: “Vivem em cavernas que escavam na terra, pois carecem de conhecimento para construir casas³⁵⁷”. Sua alimentação é de carne de serpentes: “Comem carne de serpentes, porém, comem pouco, e nada falam, ainda que assobiem uns aos outros como as serpentes³⁵⁸”. A característica desta raça é mais animalesca, pois se comunicam como o som das serpentes em vez de se comunicarem com a linguagem falada. Sendo de índole “bestial”, não possuem a capacidade de construir suas moradias, e, nas conforme o texto, não praticam a religião pois descendem de Cam e não possuem a capacidade para receber e compreender a revelação cristã.

O símbolo da caverna como um local para o estado primitivo da humanidade está presente em uma fonte judaica da Antiguidade, o livro apócrifo intitulado “Livro de Adão e Eva: o conflito de Adão e Eva com Satã”. Em determinado momento da narrativa, após serem expulsos do paraíso por Deus, Adão e Eva passam a habitar em uma caverna com tesouros: “Adão e Eva abstiveram-se, então da água e não beberam nada, mas caminharam e entraram na caverna dos tesouros³⁵⁹”.

No capítulo 22, antes de listar as dez ilhas com raças “exóticas”, o texto menciona o costume de canibalismo familiar praticado pelos nativos de Dondin³⁶⁰: “há outra grande ilha chamada Dondin, na qual vive um povo de costumes terríveis, tanto que o pai come o filho, o filho, o pai; o marido, a mulher e esta o marido³⁶¹”. Para saber se o enfermo morrerá ou não, os familiares consultam um “ídolo” que afirma o destino do ente querido. “o filho recorre imediatamente ao sacerdote de sua religião e suplica que pergunte ao ídolo se o enfermo vai morrer dessa doença ou não. Então o sacerdote e o filho se dirigem juntos ao ídolo e, ajoelhando-se devotamente diante dele, fazem a pergunta³⁶²”. Caso este venha a falecer, o ente e o sacerdote matam a vítima e posteriormente chamam mais convidados para a cerimônia e devoram o seu corpo no ritual:

Mas se o ídolo diz que a pessoa morrerá, então o sacerdote acompanha o filho ou a esposa ao enfermo. Eles põem uma mão na boca do enfermo para cortar a sua respiração e assim sufocam-no e matam-no. Depois de fátar todo o corpo em

³⁵⁶ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 21, p. 179.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ O Primeiro Livro de Adão e Eva: O Conflito de Adão e Eva com Satã. Cap XI, 3. In: TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos II: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercury, 1992, p. 38.

³⁶⁰ Ilhas de Andamão. HAMELIUS, P. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923, p. 109.

³⁶¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 183.

³⁶² *Ibidem*.

pedaços, rogam a todos os seus amigos que se reúnam, com eles para comer o morto³⁶³

O trecho da edição aragonesa sobre a ilha de Dondin possui os adjetivos “fea” e chama os habitantes de “gentes” antes de acrescentar os detalhes a respeito do canibalismo entre os descendentes e genitores da mesma família: “ay vna otra ysla granda et fea que ha nombre Dondin. En aquella ysla ay gentes de diuersas naturas, car el padre comme el fijo et el fijo comme el padre et el marido la muger et la muger su maridoc³⁶⁴”. Após descrever como as vítimas deste ritual são mortas, o texto aragonês dá mais detalhes sobre as festividades e a forme em que os parentes são devorados e seus ossos são enterrados na terra pelos seus entes queridos: “Et lo comen a grant fiesta et a grant solepnidat, et quando eillos han comido la carne, eillos prenden los huesos et los entierran et cantan et fazen grant melodia³⁶⁵”.

Este caso do ritual familiar de canibalismo é mais um exemplo da associação da crença em ídolos “pagãos” com a ascendência de Cam e a localização asiática em que estes povos habitam. Em suma, considerando-se a “parte dois” da edição do *Viagens*, os povos “malignos” e de religião “idólatra” estão ligados pela geografia, pelo clima e por sua origem no pós-dilúvio. Em termos quantitativos, cinco povos são descritos como pagãos do tipo “idólatras” pelo autor. São eles: os nativos de *Milky*, os canibais de *Dondin*, os *Cinocefalos*, os mongóis e os tártaros.

Nenhum destes povos “idolátras” que descendem de Cam se localiza dentro da zona cristã do reino de Preste João, todos estão localizados em outras zonas da Ásia. Cada local e cada detalhe sobre a religiosidade foi escrito por Mandeville para representar uma ordem religiosa organizada no globo, em que cada população e cada forma de religiosidade possui um local específico e delimitado nos planos divinos. A divergência dos povos “filhos de Cã” levou estas populações sem capacidade de compreender e receber o monoteísmo cristão e se espalharem por todas as partes de seu continente, a Ásia.

Pamela Kyle Crossley afirma que as genealogias bíblicas das populações do globo feitas pelos enciclopedistas e viajantes da Baixa Idade Média se originou da necessidade de se explicar as origens das populações estrangeiras de fronteiras extremamente expandidas a partir de ramos distantes de uma árvore genealógica que remontasse aos primeiros fundadores da raça humana³⁶⁶.

³⁶³ *Ibidem*, Cap 22, p. 183.

³⁶⁴ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 103.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 46.

A mesma autora, contudo, afirma que viajantes como Jean de Mandeville e Marco Polo descreviam monstros e seres mitológicos em regiões distantes e ao Oriente do globo como uma forma de não fazer uso da genealogia em suas obras e não reconhecer a ancestralidade humana destas populações e que somente a partir dos séculos XVI e XVII as genealogias seriam utilizadas pelos Europeus para classificar a origem de outros povos³⁶⁷. É evidente que, ao contrário do que fora afirmado por Crossley, a obra de Mandeville, oriunda do século XIV, utiliza da genealogia do tipo bíblico que engloba mesmo as “raças exóticas” que se localizam nas regiões mais distantes do globo terrestre. As “gentes” e os monstros das diversas ilhas do Oceano Índico são referidos pelo viajante de Saint Albans como descendentes de Cam, um dos três filhos do profeta bíblico Noé.

A narrativa dos três filhos de Noé servia também como uma justificativa para a divisão fictícia e religiosa da sociedade cristã medieval em três ordens elaborada nos discursos da Igreja. Neste esquema tripartite, os *Oratores* do clero eram associados à figura de Sem, os *Bellatores* da nobreza eram associados à linhagem de Jafé, e por fim, os *laboratores* eram associados à maldição de Cam, e diante disso, estariam tendo o justo fardo da servidão e do trabalho ligado ao campesinato³⁶⁸.

Em algumas edições do *Viagens de Mandeville* as três ordens são evocadas no episódio em que o autor narra a respeito do castelo de Esparviter. Neste caso, dentre as ordens, somente aqueles que estão associados aos mercadores é que terão sucesso econômico, independente do governo³⁶⁹. Essa associação dos três filhos de Noé com cada uma das ordens sociais do feudalismo esteve presente inclusive nas representações da iconografia medieval, como foi descrito por Hilário Franco Júnior em seu ensaio *A castração de Noé* a respeito da cena de *Gênesis* (9; 25-27) pintada na igreja de Saint Savin³⁷⁰.

A divisão do globo e do espaço geográfico entre a descendência dos três filhos de Noé, a conexão das descendências de Jafé, Sem e Cam com diferentes grupos religiosos que existem no globo, e a interdependência de cada região geográfica e seus povos com um dos planetas do sistema solar são uma clara expressão da consciência de globalidade e da *Imago Mundi* dentro do *Viagens de Jean de Mandeville*.

³⁶⁷ *Ibidem*. p. 46-47.

³⁶⁸ MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, Vol. 3, 2001, p.13.

³⁶⁹ DI FEBBO, Martina. Re e regine d'Oriente: utopie e distopie del potere nel Livre des Merveilles du Monde di Jean de Mandeville. In: MASCHERPA, Giuseppe & STRINNA, Giovanni. *Predicatori, mercanti, pellegrini: L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*. Mantova: Universitas Studiorum, 2018, p. 125.

³⁷⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Castração de Noé: Iconografia, Folclore e Feudalismo. In: *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 75-77.

2.2.4 Raça e Globalidade: Considerações Parciais

A noção de raça utilizada pelo livro *Viagens de Jean de Mandeville* é demasiado complexa mesmo dentro do contexto da definição medieval para a raça. O viajante natural de Saint Albans mescla uma série de conceitos que delimitam e determinam as características físicas e religiosas das populações que habitam as terras ao redor do globo terrestre.

Conforme as descrições e detalhes presentes no texto do autor, há em primeiro lugar a influência do sol sobre a cor da pele das populações humanas. Os etíopes e os habitantes da Caldeia são de cor negra e escura porque habitam uma região do globo que recebe maior radiação solar. Esta maior incidência solar sobre os corpos destas populações faz com que os seus tamanhos sejam menores em estatura, por isso Jean de Mandeville os descreve como sendo mais baixos do que os europeus caucasianos.

Em segundo lugar, existe a influência das zonas do clima sobre as populações que vivem em cada uma das sete regiões de latitude do planeta terra. Desse modo, as sociedades que estão localizadas em zonas climáticas mais quentes são mais suscetíveis a possuírem as características determinadas pela zona climática em que habitam. O sudeste da Ásia é repleto de diversas raças humanas com características físicas diversas por conta da zona climática em que esta região está localizada.

O texto de Jean de Mandeville realiza um deslocamento do espaço geográfico dos seres mitológicos da religião grega antiga. Os ciclopes, os centauros e os gigantes saem das terras do *Mare Nostrum* e também são inseridos na região do Sudeste Asiático, antípoda do continente europeu para a literatura e cartografia da Baixa Idade Média.

Estes seres mitológicos são descritos como parte das populações do se localizam na região do extremo leste do globo, ou Sudeste asiático. Uma área que está fora das zonas climáticas que compõem o globo terrestre. Esta região tem como seu antípoda, como o seu pólo oposto, o extremo oeste, região em que Mandeville diz ser sua terra natal. Se a Europa é uma região fria, sem diversidade populacional e marcada pela predominância da fé cristã, o seu antípoda, será exatamente o extremo oposto disto. Como consequência de habitarem um antípoda da terra, com um índice elevado de radiação solar recebido pelos povos que vivem, estes territórios são povoados por criaturas maravilhosas, distintas de forma oposta racial, cultural e religiosamente aos europeus do oeste do globo.

Ainda que as criaturas maravilhosas sejam raças de “pagãos virtuosos” que não praticam crueldades, o fato de serem provenientes do extremo leste do planeta e descendentes de Cam as torna sem compreensão do divino, e, portanto, não seguem à religião cristã devido a esta falta de compreensão da mensagem divina. O deslocamento das raças e das criaturas mitológicas ao longo do espaço feito pelo autor também é um aspecto chave para a globalidade do espaço e do tempo presente nesta fonte medieval do século XIV.

Além da influência do sol, do clima, dos planetas e dos antípodas sobre a coloração da pele, sobre a forma física, sobre a vontade de deslocamento, e sobre a religiosidade dos povos que habitam ao redor do globo terrestre, o livro de Mandeville também incorpora a noção das três raças de descendentes de Noé como uma justificativa para a existência da diversidade populacional e religiosa ao redor do planeta. Os cristãos são descendentes de Jafé, devido à bênção divina que este recebeu de seu pai Noé, por isso, os europeus são praticantes da fé cristã. Sem, o filho intermediário de Noé, levou sua descendência pela África, devido a tal fator, os árabes muçulmanos são vistos como os povos “intermediários” pela Europa cristã, uma vez que são monoteístas mas seguidores de uma “falsa” fé, não são cristãos e nem pagãos. Quando não são muçulmanos filhos de Sem, os povos asiáticos são racializados como pagãos cruéis devido à sua ascendência de Cam e ao fato de habitarem o território do extremo leste, um antípoda da Europa cristã, regido pelo planeta Saturno. Já os descendentes da maldição de Cam, responsáveis por povoar o continente africano, são vistos como “feios”, “malditos” e “pagãos cruéis” pelo olhar do europeu cristão latino.

A influência das zonas climáticas frias, temperadas e tórridas da terra e a regência dos planetas do sistema solar sobre as diversas populações do globo utilizada pelo cavaleiro inglês e por outras fontes medievais constitui uma explicação que relaciona a mobilidade com a história e que procura justificar a relação entre o todo e as partes dentro de uma narrativa pela globalidade. A apresentação da relação entre as o todo global e as partes locais é parte da história global para Sebastian Conrad³⁷¹. Além disso, a divisão genealógica bíblica dos três filhos de Noé adotada por Mandeville e por outras fontes medievais para classificar as origens das populações do mundo é uma das formas de consciência de globalidade conforme a teoria da globalidade do mundo como “ser em si” de Roland Robertson, pois, cada parte está conectada e interrelacionada com o todo³⁷².

³⁷¹ CONRAD, Sebastian. *O Que é a História Global?* Lisboa: Edições 70, 2019. p. 106.

³⁷² ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. p. 48.

Os *Mapas Mundi* com divisão do globo em três partes são um modelo desta divisão e “ordem” racial, climática e religiosa da terra em conformidade com a visão preconcebida da cristandade ocidental a respeito dos outros povos que habitavam o mundo durante a Baixa Idade Média. As bases para o racismo e a escravização de nativos da África a partir do século XVI já apresentavam os seus embriões formados séculos antes, na Idade Média e na Antiguidade. Por este motivo, pode-se falar numa história global da racialização, suas bases são mais antigas do que o período em que a historiografia convencionou em chamar de Modernidade.

Denise Ferreira da Silva entende que o surgimento da globalidade está entrelaçado com as origens da racialidade por meio da fusão de traços corporais em configurações sociais em regiões globais específicas no mundo moderno³⁷³. Os debates sobre a racialidade e a sua existência durante o período pré-moderno levam as origens da globalidade a partir da racialidade para os períodos que nomeamos como Idade Antiga e Idade Média na cronologia não universal da história.

No livro *Viagens de Jean de Mandeville* os povos descendentes de Cam possuem uma origem única e uma “carga genética” em comum por meio da sua ascendência de Cam, filho de Noé. Esta ascendência do terceiro filho de Noé os transforma em povos pagãos em termos de religião e os torna inaptos a receberem a salvação pela Igreja.

É por sua ascendência proveniente do filho com a marca amaldiçoada de Noé que alguns dos filhos de Cam se organizam e vivem em estados imperiais que se estendem por enormes territórios pelo continente, como no caso do Império Mongol, ou por mar, como no caso da Ilha de Java. Outros povos que se originaram na mesma linhagem, como os habitantes das diversas ilhas do Oceano Índico, não conseguiram desenvolver grandes reinos em seus territórios devido à regência dos planetas e à influência das zonas climáticas tórridas sobre as regiões em que habitam.

A forma em que os povos pagãos filhos de Cam constroem os seus ricos e grandiosos impérios ou vivem em pequenos territórios com seus corpos disformes e aparência monstruosa é uma justificativa para uma escrita da história universal do tipo divergente segundo Pamela Kyle Crossley³⁷⁴. Todos estes povos são diversos, possuem territórios distintos, modos de vida distintos e moralidades distintas, apesar de todos possuírem um

³⁷³ SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2022. p. 27.

³⁷⁴ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é história global?* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 47.

único ancestral comum, Cam. Esta forma de narrativa histórica que remonta a uma única origem para os povos asiáticos que habitam o seu continente delimitado no globo é um claro exemplo de divergência nas narrativas sobre o tempo e sobre o espaço dentro da obra de Jean de Mandeville.

2.3 O Reino de Preste João e Seus Arredores

Neste subcapítulo irei analisar a presença e o papel do Reino de Preste João e o seu papel para a construção da narrativa do tipo convergente da história global dentro do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para Terra Santa*.

O Reino de Preste João teve suas lendas circulando pelo Ocidente dos séculos XII ao XVI. Uma das primeiras fontes a mencionar sobre a existência de Prestes João foi o viajante Benjamin de Tudela. O judeu escreve brevemente sobre as relações entre os Tártaros e Prestes João em seu *Itinerário* do século XII: “Eles estão aliados aos *Kafar al-Turak*, que adoram o vento e vivem nas terras do agreste, que não comem pão e nem bebem vinho, mas se alimentam de carne crua³⁷⁵”.

Apesar de poucas informações sobre a religiosidade deste território nas primeiras fontes que o mencionam, os cristãos produziram diversas fontes sobre Prestes João com o possível intuito de informar sobre um grandioso império cristão que existia no Oriente. Os cristãos ocidentais liam relatos de um grande e poderoso império cristão chamado de *Zan*, que se estendia da África à Ásia, e possuía um pontífice de ordenação diaconal como seu líder imponente³⁷⁶. Outra fonte de informações sobre um poderoso reino cristão em terras distantes da Europa, eram os textos que citavam o reino dos cristãos etíopes de Axum durante os séculos XI e XII³⁷⁷. A historiografia sobre o Reino de Prestes João, porém, ainda não chegou a um consenso sobre qual era o “real” império que herdou o nome e a fama de Prestes João para a literatura medieval.

A *Epístola de Preste João* é um informe sobre o momento de crise política a partir do século XII. Sua escrita no Ocidente pode ser entendida como a escrita de uma utopia espacial

³⁷⁵ BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2017, p. 15 e p. 120.

³⁷⁶ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992, p. 89-90.

³⁷⁷ MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2020. p. 31.

e temporal³⁷⁸. Após a vitória cristã na Primeira Cruzada e a retomada de Jerusalém pelos exércitos de Saladino, os cristãos ocidentais passaram por um momento de fragilidade em sua batalha pela cidade sagrada. O principal desejo dos cristãos latinos era o ter um reino aliado cristão na retaguarda para atacar os combatentes islâmicos³⁷⁹.

Para a historiografia, a descrição do reino de Preste João feita por Jean de Mandeville nos últimos capítulos do *Viagens* pode ser considerada a mais completa dentre os autores medievais³⁸⁰. O texto dá excelentes detalhes sobre as províncias do império, sobre os desertos do reino, a respeito dos homens e dos seres selvagens que lá vivem das maravilhas que existem em Preste João, das riquezas presentes nos palácios daquela terra, e da religiosidade que é seguida pelos habitantes do reino mítico.³⁸¹.

2.3.1 A origem de Preste João, sua riqueza e sua Igreja

O capítulo 32 de Mandeville narra a origem de Preste João da seguinte forma³⁸²:

Há muito tempo havia um imperador, que era um príncipe muito valente e tinha em sua companhia muitos cavaleiros cristãos, da mesma forma que acontece com o atual, sucedeu que aquele imperador tinha grandes desejos de ver como era o culto da igreja entre os cristãos, naquele tempo em que a cristandade se estendia, no ultramar, por toda a Turquia, Síria, Tartária, Jerusalém, Palestina, Arabia, Alepo e por todo o Egito. Assim, aquele imperador, junto a um cavaleiro cristão, foi a uma igreja do Egito. Era sábado depois do pentecostes, e o bispo administrava o sacramento da ordem sacerdotal. O imperador contemplava e seguia a liturgia e perguntou quem eram aqueles ordenados diante do prelado e o que lhes estava reservado. O cavaleiro respondeu que se converteriam em prestes. Então o imperador respondeu que não queria ser chamado nem de rei nem de imperador por mais tempo, apenas de preste. E queria ter o nome do primeiro preste que sáisse, o qual foi o nome João. Assim, desde então, tem sido chamado preste João³⁸³.

Uma característica das riquezas do reino de Preste João é a ligação que existe entre as pedras preciosas do reino e Adão, o primeiro ser humano criado por Deus no livro do *Gênesis* e o primeiro profeta divino das religiões monoteístas. Preste João é um enorme território vizinho do paraíso terrestre conforme a maioria das versões de sua utopia. Esta posição e suas

³⁷⁸ UEBEL, Michel. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 128. O autor faz a mesma afirmação na página 12 de sua obra.

³⁷⁹ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992, p. 91

³⁸⁰ UEBEL, Michel. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 139.

³⁸¹ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992, p. 101.

³⁸² O capítulo 32 é intitulado “Da bondade das gentes da Ilha de Bragman, do rei Alexandre, e do porquê do nome Preste João”

³⁸³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p. 245.

ligações com o primeiro homem garantem ao Reino uma série de bens materiais e imateriais³⁸⁴.

O ato em que Adão domina os animais nos versos 29-30 do capítulo 2 de *Gênesis*³⁸⁵ é reinterpretado como um domínio do primeiro homem sobre as riquezas naturais pelas fontes que descrevem a história do Reino de Prestes João. Em seu vigésimo segundo capítulo, a *Epístola de Preste João* expressa o domínio do Reino sobre as riquezas e as espécies de animais e plantas que existem no reino:

Os animais venenosos não podem habitar neste lugar nem aqui causar qualquer dano. Através de uma província nossa, onde vivem os pagãos, corre um rio chamado Idono. Esse rio, saindo do paraíso, estende o seu curso por toda aquela província em diversos meandros, e aí são encontrados pedras naturais, esmeraldas, safiras, carbúnculos, topázios, crisólitos, ônices, berilos, ametistas, sardas e muitas outras pedras preciosas. Aí nasce uma erva chamada assíduo, cuja raiz se alguém a trazer consigo, afugenta o espírito imundo, e obriga-o a dizer quem é, de onde é e que nome tem. Por isso naquela terra os espíritos imundos não ousam apoderar-se de ninguém. Em outra província nossa nasce e colhe-se toda a pimenta que é trocada por trigo, provisões, couro e panos. Essa terra porém, é cheia de florestas, principalmente de salgueiros, e repleta de serpentes³⁸⁶.

O elo entre Adão e os presentes dados pelos três reis magos após o nascimento de Cristo é reforçado por um texto apócrifo cristão chamado de *O Evangelho Armênio da Infância de Jesus*³⁸⁷. Este evangelho extra canônico só foi conhecido pela cristandade latina a partir do século VI e teve grande influência na literatura da Idade Média³⁸⁸. O capítulo 10 do apócrifo narra que os reis magos depositaram honras junto a carta dos tempos de Adão com uma mensagem sobre o nascimento de Cristo, e posteriormente, levaram estas honras para prestigiar o nascimento do menino Jesus: “Nossos pais a depositaram com toda a classe de honras em uma sala especial, e, assim, chegou até nós, que, graças a este escrito misterioso, viemos de antemão em conhecimento do novo monarca, Rei de Israel³⁸⁹”.

No que diz respeito às referências sobre Adão em populações próximas do mítico reino cristão, o capítulo 20³⁹⁰ do livro cita os habitantes de Lamary como um povo de virtude

³⁸⁴ FRANCO JUNIOR, Hilário. O Conceito de Tempo na Epístola de Preste João. In: *Os Três Dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora EDUSP, 2010, p. 148.

³⁸⁵ Gênesis 2, 20 “E adão deu nome a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo”. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulos, 2002.

³⁸⁶ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 62.

³⁸⁷ FRANCO JUNIOR, Hilário. O Conceito de Tempo na Epístola de Preste João. In: *Os Três Dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora EDUSP, 2010, p. 150.

³⁸⁸ TRICCA, Maria de Oliveira. *Apócrifos: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 2005, p. 127.

³⁸⁹ El Evangelio Armenio de la Infancia, X, 11. In: OTERO, Aurelio de Santos. *Los Evangelhos Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

³⁹⁰ Intitulado “Dos vis costumes que imperam na Ilha de Lamary e de como a terra e o mar são todos de forma redonda, como prova a estrela chamada Antártica”.

como a dos primeiros humanos antes da queda. “Nessa terra faz muito calor, daí o costume de homens e mulheres andarem completamente desnudos e zombarem quando veem algum estrangeiro andar vestido³⁹¹”. Nas edições de C.W.R.D Mosely e Clara Pinto Correia, o território de Lamary é traduzido como ilha de Sumatra. O texto inglês cita os termos simultaneamente: “men come to a large country called Lamary (Sumatra)³⁹²”. “Os homens chegam a um país chamado Sumatra. Nesta ilha faz um calor extremo; o costume deles é os homens e as mulheres andarem completamente nus³⁹³”.

O ideal de pureza no *Gênesis* é reforçado na população desta terra quando o seu costume de nudez se justifica pela pureza da humanidade antes da queda: “Dizem que Deus criou Adão e Eva nus, e por isso, ninguém deveria envergonhar-se de mostrar-se como Deus o fez, pois não é mal o que é natural³⁹⁴”. Os povos “adâmicos” de Lamary seguem fielmente o mandamento de crescer e se multiplicar: “Dizem que pecariam se rechaçassem os homens, pois Deus ordenou a Adão e a todos seus descendentes o seguinte: ‘*Crescite et multiplicamini et replete terram*’³⁹⁵”. A relativa proximidade da ilha de Lamary com Preste João é o que transforma os seus habitantes em “pagãos de virtude” como se os nativos de Lamary fossem uma humanidade antes da expulsão do Jardim do Éden.

No que diz respeito às riquezas dos arredores de Preste João, Mandeville descreve densamente o palácio do imperador. O espaço é mobiliado com salas de ouro e prata, uma pradaria completa como jardim e um observatório astronômico com torres para a visualização dos objetos celestes, utilizado para a diversão do monarca.

Ele tem um palácio muito bonito, cujo circuito de muralhas é de duas milhas. Dentro há muitos jardins e belas salas e quartos de ouro e prata. No centro de um desses jardins há um montículo com uma pequena pradaria, e nessa pradaria, há um pequeno observatório com torres e pináculos completamente de ouro. Nesse pequeno observatório, senta-se frequentemente para tomar ar e para divertir-se, pois, este lugar não foi construído para outra coisa senão para seu deleite. No caminho do regresso desse país, atravessa-se a terra do Grande Cã, do qual falei e não convém repetir³⁹⁶.

Mesmo a região que rodeia o reino de Preste João também goza das riquezas e das condições favoráveis que goza o próprio reino de Preste João. A existência de um

³⁹¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 20, p. 169.

³⁹² JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Cap 20, p. 163

³⁹³ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. SEGUNDO LIVRO: A VIAGEM PARA O ORIENTE, Cap 5, p. 179

³⁹⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 20, p. 169.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*. Cap. 34, p. 254.

observatório evidencia que nesta narrativa utópica que Mandeville reproduz, o céu da região é favorável à observação e não sofre com influências externas que não sejam as das riquezas da terra. Na *Epístola de Preste João* o palácio do rei sacerdote tem safiras, topázios e estrelas no céu³⁹⁷.

Vejamos como o viajante faz críticas aos sacerdotes e ao papado de forma implícita. Na terra de Preste João, existem diversos tipos de cristãos de boa fé e devotos. Todos estes, em especial os nativos de Preste João, os habitantes celebram a missa pelo ritual grego e seus ritos orais na missa são simples, bem distintos (nas palavras do autor), da missa do rito romano existente nas regiões em que predomina a fé católica. As únicas palavras ditas na missa são o pai nosso e as palavras do sacramento da eucaristia:

Em sua terra, há muitos cristãos de boa fé e devotos, especialmente os nativos. Comumente os sacerdotes celebram a missa e o sacramento do pão, como os gregos, porém, não dizem tantas coisas na missa, como aqui. Não dizem mais do que diziam os apóstolos, tal como nosso senhor lhes ensinou, ou seja, como São Pedro, São Tomé e o resto dos apóstolos celebravam a missa, dizendo o *Pater Noster* e as palavras do sacramento. Contudo, nós temos muitos acréscimos, feitos por diversos papas, que são desconhecidos por eles³⁹⁸.

O texto de Mandeville deixa explícito que há uma dissociação entre o rito da missa que é celebrado no reino de Preste João para o rito da missa que é celebrado pela Igreja de Roma. O rito romano é, conforme a descrição do viajante, repleto de acréscimos feitos pelos papas da Igreja, e que não são sequer conhecidos pelos habitantes da terra de Preste João (sejam eles os sacerdotes cristãos ou os cristãos leigos).

Ainda no que diz respeito às diferenças entre o rito missal da Igreja Católica e o rito que é relatado no reino de Preste João, Mandeville escreve abertamente, que o rito romano foi acrescentado pelos papas da Igreja, enquanto o rito “puro” de Preste João foi ensinado pelos apóstolos Tomé e Pedro e permaneceu preservado por seus habitantes, independentemente de serem cristãos nativos e ou cristãos não nativos. A população completa do reino é cristã devido à punição que existe para os não cristãos que tentam entrar no território. Quando um herege ou um infiel entra em Preste João e escuta a verdade sobre como deve ser a doutrina cristã e sobre como se deve crer no Deus verdadeiro ou aceita a verdade e se converte, ou cai morto fulminado³⁹⁹.

³⁹⁷ FRANCO JUNIOR, Hilário. O Conceito de Tempo na *Epístola de Preste João*. In: *Os Três Dedos de Adão*. São Paulo: Editora EDUSP, 2010, p. 139.

³⁹⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p. 245.

³⁹⁹ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 2005, p. 90.

Esta punição é descrita no capítulo 19 do livro no momento em que o autor visita a Índia e conta sobre os julgamentos que são feitos pela mão do apóstolo Tomé. Este juízo de valor ocorre diante da disputa das testemunhas para saber qual dos relatos seria considerado a verdade pela mão do falecido apóstolo⁴⁰⁰:

O braço com a mão que pôs no dorso de Nosso Senhor, quando este lhe apareceu depois da ressurreição e lhe disse: *Noli esse incredulus sed fidelis*, continua ainda em uma urna ao lado de fora. É por meio dessa mão que as gentes desse país fazem o julgamento para ver quem está errado e quem está com a razão, cada uma, pois, quando há discordância entre as partes e cada qual crê que tem razão, cada uma das partes põe por escrito sua causa e, depois, esses escritos são colocados na mão de São Tomé. Imediatamente, a mão lança fora o escrito da causa injusta e retém o da causa justa e verdadeira. Daí que venham pessoas de terras distantes para ter o julgamento das causas duvidosas⁴⁰¹.

A evocação da figura do apóstolo Tomé por Mandeville e sua referência na Índia não é por acaso. Conforme as lendas sobre Tomé que se espalharam pela cristandade, os cristãos seguidores do apóstolo conseguiram fixar raízes na região da Índia⁴⁰². A *Epístola de Preste João* menciona a o território do império cristão do mesmo modo que a descrição feita pelo viajante do século XIV: “A nossa magnificência domina as três índias, o nosso território começa na Índia posterior, na qual repousa o corpo do apóstolo São Tomé, estende-se pelo deserto em direção ao berço do sol, e desce até à deserta babilônia, contígua à Torre de Babel⁴⁰³”.

A origem deste rito associado ao discípulo Tomé, segundo a mitologia evocada pelo viajante de Saint Albans, é oriunda do transporte do corpo do apóstolo pela região do Oriente. Primeiro o corpo de Tomé estava sepultado na cidade de Calamye, local associado ao martírio deste discípulo de Cristo. Posteriormente, os cristãos assírios levaram a maior parte do corpo para Edessa, uma cidade localizada na região da Mesopotâmia. Apenas a mão de Tomé, o apóstolo, foi deixada em Calamya:

É um grande reino, com muitas belas cidades e vilas. Nesta terra jaz o corpo do apóstolo São Tomé, em carne e osso, em uma bela tumba da cidade de Calamye, pois ali foi martirizado e enterrado. Contudo, os assírios levaram o corpo a uma cidade da Mesopotâmia chamada Edessa, mas logo devolvera àquela cidade⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ O capítulo é intitulado “Dos julgamentos feitos pela mão de São Tomé, o apóstolo, na cidade de Calamye, da devoção e dos sacrifícios feitos aos ídolos, e da procissão ao redor da dita cidade”.

⁴⁰¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 19, p. 165.

⁴⁰² DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 2005, p. 92.

⁴⁰³ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 53.

⁴⁰⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 19, p. 165.

O caráter subjetivo e utópico de Preste João serve para manter os espaços abertos em uma imagem neutra do tipo de cristandade seguida no reino. O cristianismo de Preste João não é o latino ocidental nem o ortodoxo oriental. A igreja do pontífice nas fontes que contam a história de Preste João não representa exatamente uma instituição, mas uma linha sombreada em um potencial transitório entre duas culturas, sem um limite rígido. Em suma, um espaço neutro para os cristãos do Ocidente e do Oriente⁴⁰⁵.

Mas se queres conhecer a grandeza e excelência de nossa alteza e porque terras se estende o nosso poderio, entende e crê sem falha, que eu, Preste João, sou o Senhor dos Senhores e me avanto a todos os reis da terra inteira, em todas as abundâncias que existem debaixo do céu, em força e em poder. Setenta e dois reis são nossos tributários. Somos um cristão devotado e, onde quer que haja cristãos pobres, que o poder na Nossa Clemência governa, defendemo-los e sustentamo-los com as nossas esmolas. Desejamos ardentemente visitar o sepulcro do Senhor com um grande exército, pois convém à glória da Nossa Majestade humilhar e desbarbar os inimigos da cruz de Cristo e exaltar o Seu nome bendito⁴⁰⁶.

Há internamente na figura do Prestes João e na *Epístola* um discurso pela legitimidade da obediência sem contestação a um poder monárquico de um rei, guiador da Cristandade⁴⁰⁷. Este discurso justifica-se na mentalidade do autor como uma superação do contexto de fragmentação política e religiosa sofrido pela Europa cristã durante os séculos em que a Carta foi elaborada.

A localização de Preste João, também é um aspecto muito importante para a construção da noção de provincialização, do ideal do outro estrangeiro, e do orientalismo na narrativa do itinerário do século XIV. Além de um poderoso reino político, o império de Preste João é o território que equilibra e que controla as “ameaçadoras presenças” dos seres monstruosos, dos muçulmanos, dos judeus e dos desconhecidos que existem em seus arredores nas ilhas da região do Sudeste Asiático⁴⁰⁸.

Na região mais precisa, a localização de Preste João, bem como a sua religiosidade, adquire o significado daquilo que Fyre chama de o ideal do outro social e a possibilidade de desordem entre o apocalíptico e o demoníaco. O funcionamento deste ideal, é de um espaço

⁴⁰⁵ UEBEL, Michel. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 129.

⁴⁰⁶ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 55.

⁴⁰⁷ UEBEL, Michel. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 93-95.

⁴⁰⁸ DI FEBBO, Martina. Re e regine d'Oriente: utopie e distopie del potere nel *Livre des Merveilles* du Monde di Jean de Mandeville. In: MASCHERPA, Giuseppe & STRINNA, Giovanni. *Predicatori, mercanti, pellegrini: L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*. Mantova: Universitas Studiorum, 2018, p. 136.

neutro enquanto desejo da população cristã latina da Idade Média contra as forças que impediam a sua continuidade⁴⁰⁹. Este espaço de neutralidade idealizada pela *Epístola* origina-se num desejo de que a cristandade conseguisse superar as suas divisões internas oriundas das traições, guerras religiosas e dos massacres que ocorreram entre os cristãos latinos e ortodoxos durante os primeiros séculos após o grande Cisma de 1054⁴¹⁰.

Um aspecto muito importante presente na *Epístola de Preste João* e que foi muito reforçado no *Viagens* é a peregrinação que os viajantes passam pelo deserto que está presente no mítico império cristão das Índias. Este processo de passar pelo deserto repleto de seres demoníacos reforça o caráter de provação e de purificação para aqueles que desejam chegar a Preste João e precisam provar que pertencem à cristandade e que possuem as reais virtudes de um bom cristão.

Perto da Ilha de Milstorak à margem esquerda do Rio Fison, há uma coisa maravilhosa. Trata-se de um vale entre as montanhas que tem uma longitude aproximada de quatro milhas. Alguns o chamam de Vale Encantado, outros, Vale dos Demônios e outros, Vale Perigoso. Nesse vale, ouvem-se frequentemente tormentas, grandes murmúrios e ruídos, tanto de dia como de noite. Grandes barulhos e ruídos como o soar de tambores, bombos e trombetas, tais como os de uma grande festa. Esse vale está, e sempre esteve, cheio de demônios. A gente diz que é uma das entradas do inferno. Nele há muito ouro e muita prata, daí que muitos infiéis e também muitos cristãos entrem nele em busca de tesouro que ali se encontra, todavia, poucos regressam, principalmente os infiéis e os cristãos que vão por cobiça de possuir, porque são rapidamente estrangulados pelo demônio⁴¹¹.

No livro de *Isaias*, para citar alguns exemplos, o deserto adquire uma multiplicidade de significados⁴¹². O deserto é um local que simboliza a desolação: “Porventura é este o homem que fazia tremer a terra, que abalava reinos? Que reduziu o mundo ao deserto arrasou-lhe as cidades e nunca permitiu que os prisioneiros voltassem a sua pátria?⁴¹³”. É um espaço repleto de animais que simbolizam as presenças demoníacas: “Antes ali farão o seu pouso os animais do deserto, e as suas casas ficarão cheias de bufos; ali habitarão os avestruzes, os bodes ali dançarão⁴¹⁴”. É também o território destinado aos animais selvagens, como chacais, avestruzes, gatos selvagens, hienas, e de seres mitológicos tidos como malignos, como os sátiros: “Ela servirá de morada para os chacais, de habitação para os

⁴⁰⁹ UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p.21.

⁴¹⁰ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terra e Mar, 1992, p. 94.

⁴¹¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 31, p.235.

⁴¹² UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 64-65.

⁴¹³ Isaias 14; 16-17. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁴¹⁴ Isaias 13; 20. *Ibidem*.

avestruzes. Os gatos selvagens conviverão ali com as hienas, os sátiros chamarão seus companheiros. Ali descansará *Lilith* e achará um pouso para si”⁴¹⁵.

O deserto representa para a mentalidade cristã um espaço rodeado de perigos, sem morada, que a tudo destrói: “Minha morada foi arrancada, removida para longe de mim, como tenda de pastores; como tecelão enrolei a minha vida, da urdidura ele me separou, dia e noite me consumiste”⁴¹⁶. Bem como, representa o local onde o merecedor da salvação divina será salvo por Deus: “Alegrem-se o deserto e a terra seca, rejubile-se a estepe e floresça; como o narciso”⁴¹⁷, “Transformarei o deserto em pântanos e a terra seca em nascentes de água”⁴¹⁸.

É nesse ideal de deserto com um caráter de provação e de peregrinação que Mandeville descreve de forma muito minuciosa a sua experiência pessoal de religiosidade vivida no reino de Preste João. O autor evoca a figura de companheiros de peregrinação para dar mais credibilidade à sua narrativa e à sua própria experiência de provação. Ao lado do viajante inglês, estavam frades de vários níveis e de várias nacionalidades. Após o encontro com os outros 14 religiosos, todos participaram de uma missa, confessaram seus pecados a um sacerdote, praticaram a celebração da eucaristia cristã como preparação para o rito. Ao final do processo, o viajante alega que apenas nove dentre os religiosos do grupo retornaram, e diz que não se sabe o que ocorreu com os cinco (dois de origem grega e três de origem espanhola) que não retornaram a salvo do Vale dos Demônios:

Deveis saber que, quando meus companheiros e eu estivemos nesse vale, hesitamos muito se deveríamos nos atrever a correr o risco de entrar com a proteção de Deus. Alguns decidiram entrar e outros não. Havia entre nós dois homens valentes, frades menores, que eram da Lombardia, e disseram que, se alguém entrasse, preparar-se-iam e entrariam junto. Depois de esses homens dizerem isso, confiando na graça divina e neles próprios, ouvimos missa, confessamo-nos, comungamos e entramos 14 de nós, mas saímos apenas nove. Nunca soubemos se nossos companheiros se perderam, ou, ao contrário, se deram a volta por medo, mas nunca voltamos a vê-los. Dois eram da Grécia, três da Espanha. Aqueles de nossos companheiros que não quiseram ir conosco foram por outro caminho para esperar-nos na saída, como ocorreu”⁴¹⁹.

O relato de como se deu a passagem pelo Vale dos Demônios e do que lá havia continua de forma muito detalhada por Mandeville. A descrição segue dando ênfase às tentações que cada um dos cristãos que resolve cruzar o local sofrerá pelas ações de

⁴¹⁵ Isaías 34; 13-14. *Ibidem*.

⁴¹⁶ Isaías 38; 12. *Ibidem*.

⁴¹⁷ Isaías 35; 1. *Ibidem*.

⁴¹⁸ Isaías 41; 18. *Ibidem*.

⁴¹⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 31, p. 236.

metamorfose, artimanhas, mentiras e turbulências criadas pelas figuras malignas dos demônios.

Assim foi que cruzamos esse perigoso vale e encontramos nele grande quantidade de ouro, prata, pedras preciosas e jóias em abundância de um lado e de outro, como nos pareceu. No entanto, não sei se tudo aquilo era como parecia, porque não toquei em nada, já que os demônios são muito astuciosos e fazem com que algo pareça o que não é, com o propósito de enganar. Por isso, não toquei em nada, e também porque não queria que aquilo me desviasse da minha devoção, pois estava mais devoto do que jamais tinha sido, em razão tanto do terror aos demônios que via sob figuras diferentes quanto da grande quantidade de corpos mortos que jaziam estendidos no caminho, por todo o vale. Parecia que uma grande guerra ocorrera entre os dois reis mais poderosos do país e a maior parte tivesse sido derrotada. Creio que dificilmente existam tantos mortos como havia naquele vale; uma cena horripilante! Fiquei assombrado com a existência de tantos mortos e com o fato de que seus corpos estavam inteiros e sem se decomporem. Creio, todavia, que os demônios fizeram com que parecessem não corrompidos, pois não acredito que tivessem podido entrar tantas pessoas de uma vez, nem que tivessem acabado de ser mortas e ainda não tivessem apodrecido. Muitos defuntos estavam vestidos com roupas de cristãos, mas creio que aqueles que entraram buscavam o tesouro, movidos por cobiça, de forma que, com seus corações tão fracos, não suportaram o medo. Por essa razão, sentimo-nos muito mais crentes, embora muitas vezes tenhamos sido lançados em terra por ventos, raios e tempestades. Mas sempre a graça de Deus nos ajudou. E assim foi que atravessamos esse vale perigoso, sem encontrar obstáculos nem correr perigo, graças a Deus⁴²⁰.

A presença de demônios e das experiências das tentações que os peregrinos obrigatoriamente passam durante a travessia do Vale Perigoso representam um ideal muito marcante nas narrativas de peregrinação durante a Idade Média, especialmente durante as cruzadas e outros momentos de confrontos religiosos contra “inimigos” da Cristandade. A nível bíblico, estas descrições servem para aproximar o peregrino da figura de Cristo pelo episódio em que Jesus ficou 40 dias no deserto sendo tentado pelo diabo⁴²¹.

Além do caráter religioso, a peregrinação descrita de modo minucioso pelo viajante do século XIV pode ser interpretada como o processo da mudança de mentalidade sofrida pelo autor ao longo de suas experiências vividas pelas viagens que realizou. A visão de mundo do autor seria alterada a partir do que ele viu pelos itinerários que visitou. Diferentes culturas, diferentes interpretações sobre o sagrado, diferentes modos de vida, e diferentes noções de como se seguir corretamente os mandamentos que são sagrados para a tradição religiosa que o próprio autor declara pertencer. Ao mesmo tempo em que a fé cristã de Jean de Mandeville foi preservada.

⁴²⁰ *Ibidem*, p.236-237.

⁴²¹ Mateus 4; 1-2. “Então Jesus foi levado pelo espírito para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarenta noites esteve jejuando”. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

2.3.2 As Raças “Inocentes” e “Bestas” dos arredores de Preste João

A região dos arredores do reino de Preste João possui as mesmas características das ilhas localizadas no Sul da Ásia⁴²² pelo texto do *Viagens de Jean de Mandeville*. As populações destes territórios também têm similaridades com os habitantes da região das Índias e outras partes da Ásia em termos físicos, de índole, de moralidade, de fé religiosa pagã, e de modo de vida simples.

A primeira ilha a ser mencionada nesta zona, é a ilha de Pytan. Seus habitantes são referidos como um outro tipo de raça, de índole tida como simples e bestial. Os nativos desta ilha não sabem como cultivar e arar a terra. São indivíduos de baixa estatura, pequenos como os anões, mas não tão pequenos como os pigmeus. Sua fonte de energia é o odor da maçã silvestre. Mandeville os chama de muito simples e bestiais:

Seus habitantes não cultivam nem aram a terra, pois não comem absolutamente nada. Tem boa cor e uma bela forma, de acordo com seu tamanho. São pequenos como os anões, porém, não tão pequenos como os pigmeus. Vivem do odor das maçãs silvestres e, quando vão para longe de sua terra, levam essas maçãs consigo, pois se fossem privados desse cheiro, morreriam logo. Não são inteiramente racionais, são antes muito simples e bestiais⁴²³.

Próxima à ilha de Pytan, e ainda nos arredores de Preste João⁴²⁴, Mandeville descreve uma ilha com habitantes que são descritos como outras raças. O corpo destes é descrito como coberto de pelos, possuem capacidade de nadar rapidamente no mar e se alimentam quase exclusivamente de carne e peixe cru. “Depois, há outra ilha cujas gentes são inteiramente peludas, exceto na cara e nas palmas das mãos. Essas gentes se movem no mar tão bem como na terra seca e comem tanto carne como peixe cru⁴²⁵”.

Em termos raciais, este grupo se difere dos europeus devido à sua anatomia. O texto da obra faz talvez uma descrição a respeito de primatas da região, e os interpreta como sendo uma outra raça da humanidade. A localização desses seres nas proximidades de Preste João é explicada pela noção de zonas climáticas, influências dos antípodas do globo terrestre, pela geração de um dos filhos de Noé, Cam. Devido a tais fatores, estes seres são um tipo de raça humana segundo o autor do século XIV.

⁴²² A geografia do globo descrito no *Viagens* não é exata. Os arredores de Preste João podem se referir às terras próximas do Sudeste Asiático, ou podem ser a própria região do Sul da Ásia.

⁴²³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p. 244.

⁴²⁴ Talvez um sinônimo para a região do Sul da Ásia ou do Sudeste Asiático, como já dito anteriormente.

⁴²⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p. 244.

A proximidade do rico reino Preste João com as zonas habitadas pelas raças pagãs, com pouca capacidade de ter uma linguagem, sem capacidade de receber a mensagem cristã, sem possibilidade de desenvolver formas de governo complexas, e “adaptadas” ao clima quente, é um recurso utilizado pelo texto para mostrar que o reino cristão pode neutralizar as influências das zonas climáticas quentes, dos antípodas da terra, da geração descendente de Cam, e ainda usufruir das riquezas que o clima quente e exótico pode proporcionar para o país.

2.3.3 A Bondade dos Nativos da Ilha de Bragmam

Um aspecto muito importante destacado pela historiografia a respeito da construção da ideia de tolerância, do caráter orientalista, e da “provincialização” da Europa Ocidental no *Viagens* é o episódio a respeito da ilha de “Bragman”, ou, ilha dos Brâmanes. O caráter de provincialização da Europa não impede que o livro de Jean de Mandeville também seja um texto medieval com uma linguagem orientalista pré-moderna⁴²⁶. Este aspecto é nítido nos trechos que o autor se coloca como contrário aos judeus e adota posturas que virão a fazer parte de discursos coloniais em suas descrições sobre o exótico e sobre o outro que habita as regiões do globo para além do Ocidente Medieval europeu⁴²⁷.

Jean de Mandeville, a partir da *Epístola de Preste João*, descreve uma ilha de povos “pagãos”, chamada Bragmam (“ilha dos homens de Bhrama”), onde os seus habitantes vivem em uma terra tida como boa e fértil, são puros e bondosos pela própria natureza. Todos os habitantes desta ilha são considerados bons, honestos, de boa fé e que sabem viver bem. A bondade de seus atos e de suas práticas deriva de sua “religião natural”:

Mais além dessa ilha há outra grande, boa e fértil, onde vive gente boa, honesta, de boa fé e bom viver, de acordo com a natureza da sua religião. E mesmo não sendo cristãos, por instinto natural vivem comedidamente, são pessoas de grande virtude, afastadas de todos os pecados, vícios e malícias. Não são soberbas nem cobiças nem preguiçosas, invejosas nem coléricas nem glotonas, nem luxuriosas. Essas pessoas não fazem a ninguém o que não querem que outros façam a elas, cumprindo assim, os dez mandamentos. E não se preocupam em ter riqueza, não mentindo nem jurando por nenhum motivo, simplesmente dizendo “sim” e “não”, pois afirmam que

⁴²⁶ Esta característica do texto de Mandeville foi notada por diversos autores. MITTMAN, Ansa Simon. Mandeville's Jews, colonisation, certainty; and art history. In: FROJMOVIC, Eva; & KARKOV, Catherine E. *Postcolonising the Medieval Image*. London: Routledge, 2017, p. 92.

⁴²⁷ *Ibidem*. p. 102.

jurar é querer enganar o próximo. Daí que tudo o que fazem, fazem-no sem juramento. Essa ilha é chamada de Bragmam, e outros a chamam de Terra da Fé⁴²⁸.

A edição de Clara Pinto Correia usa o termo “Bramânia” para se referir à ilha dos brâmanes: “A ilha onde vive este povo é chamada a Bramânia⁴²⁹”. O texto da edição aragonesa chama a ilha dos brâmanes de “cualidades utópicas” e quando menciona sobre o fato dos brâmanes não serem cristãos usa o termo “lei natural” para se referir às virtudes desta população: “Et comoquiere qu’ellos non sean perfectos christianos que eillos no ayan ley perfecta segunt nos, maguera de la ley natural eillos son plenos de todas virtudes⁴³⁰”.

A descrição dos brâmanes segundo o texto da *Epístola de Preste João* possui menos detalhes do que a descrição do *Viagens*. No texto da *Epístola*, os brâmanes são considerados como uma população muito simples, que vive em estado de pureza. Possuem capacidade de suportar tudo, e vivem em constante estado de santidade. As orações feitas pelos brâmanes servem para proteger o reino de Preste João das ameaças diabólicas que o rodeiam. Por fim, é dito que os brâmanes são um dos diversos povos súditos do império cristão das Índias.

Os brâmanes são muitos e homens simples que levam uma vida pura. Não querem ter mais haveres do que a necessidade da natureza exige. Suportam e aguentam tudo. Dizem ser supérfluo tudo o que não é necessário. São santos mesmo quando ainda em vida. Com cuja santidade e justiça toda a cristandade é em toda parte sustentada, como veremos, e, para que não seja vencida pelo diabo, é defendida pelas suas orações. Eles estão ao serviço da Nossa Majestade somente com suas orações e nós não desejamos deles ter mais nada⁴³¹.

É perceptível que o texto do cavaleiro de Saint Albans fez diversos acréscimos “cristianizados” a respeito dos brâmanes. A expressão de ser santo e viver em estado de pureza na descrição da *Epístola*, torna-se sinônimo de seguir os dez mandamentos para a descrição cristianizada de Jean de Mandeville.

No livro *As Viagens* de Marco Polo, o viajante veneziano descreve alguns dos costumes dos brâmanes de modo similar a Mandeville. Por exemplo, Polo menciona que os brâmanes não mentem, são monogâmicos, não roubam, não comem nem matam animais e não bebem vinho: “chegamos à província de Laé, habitada pelos abrajamins (sectários de Brahma), que tem horror de mentiras. cada um tem apenas uma mulher, abominam o rapto e o roubo, não se servem para sustento nem de carne nem de vinho e não matam nenhum

⁴²⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p. 243.

⁴²⁹ JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. Introdução, Tradução e Notas de Clara Pinto Correia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2012. p. 277.

⁴³⁰ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rógriguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 151.

⁴³¹ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 89.

animal⁴³²”. Porém, Marco Polo não cita os brâmanes como santos, mas como idólatras de presságios “São idólatras e apegados aos presságios⁴³³” e que adoram os bois “adoram os bois e untam com reverência o corpo com um óleo que fazem com os ossos dos bovinos⁴³⁴”. Assim, enquanto o viajante de Veneza tem uma postura de desconfiança para com os brâmanes, Mandeville os enxerga com admiração.

Toda esta descrição do viajante de Saint Albans a respeito da ausência dos pecados capitais bíblicos entre todos os brâmanes é uma leitura que serve para provincializar a Europa cristã, a cristandade latina, e as práticas consideradas pecaminosas que são realizadas pelos cristãos. O texto que aparenta ser uma simples etnografia sobre os brâmanes e suas práticas morais é também uma acusação contra aqueles que mantêm vivos as práticas dos pecados dentro da cristandade. Se a “ilha dos Brâmanes” é a terra dos pagãos que tem boa fé, a Europa é a terra dos cristãos que não tem boa fé, pois sua fé não se traduz pelo abandono do pecado. Em sua obra *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, Edward Said vê nas representações cristãs a respeito dos brâmanes durante a Idade Média e início da Idade Moderna uma idealização do que os cristãos deveriam ser, mas não conseguiam devido às ganâncias do “pecado” sobre a Cristandade⁴³⁵.

Karma Lochire considera que a tolerância de Mandeville para com os habitantes de Bragam é uma das diversas formas de provincialização da Europa feitas no texto do *Viagens*. Esta provincialização feita pelo autor se dá de diversas formas: do conhecimento, da cristandade e da conquista cultural.⁴³⁶ O conhecimento da Europa é provincianizado porque enquanto os europeus (incluindo o próprio autor do relato) desconheciam o globo que está sendo descrito (e surpreende aos viajantes e aos leitores que o descobrem) os brâmanes, por outro lado, já têm conhecimento intuitivo sobre a verdadeira moral e sobre as práticas de “boa fé” que são parte da fé cristã, mas que são ignoradas pelos próprios cristãos europeus devido à manutenção dos pecados.

A Cristandade é provicianizada na obra de Jean de Mandeville porque ao longo de toda a viagem feita pelo autor, o viajante percebeu que a fé cristã não é seguida de forma majoritária pelos povos que estão fora do continente europeu e as suas práticas não se dão da

⁴³² MARCO POLO. *As Viagens*. Livro III, Cap XXX, p. 182.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 183.

⁴³⁵ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 108.

⁴³⁶ LOCHIRE, Karma. Provincializing Medieval Europe: Mandeville’s cosmopolitan utopia. *Modern Language Association*. Vol 124, N.2, Mar-2005, p. 596.

mesma forma que fazem os cristãos que seguem o rito de Roma. A obra de Jean de Mandeville apresenta uma consciência de globalidade de forma similar a outras obras cristãs escritas após a década de 1270. A expansão do Império Mongol durante o período final do século XIII contribuiu para a noção de que os cristãos são uma minoria dentro do globo e que estão em uma pequena proporção em comparação com outros povos e outras religiões⁴³⁷. Autores como Roger Bacon⁴³⁸, Guilherme de Adão⁴³⁹ e Ramon Lull⁴⁴⁰ tinham a consciência de que os cristãos poderiam ser apenas um décimo ou até mesmo um centésimo em relação a toda a população mundial de “infieis”.

A partir de sua consciência de globalidade, o viajante de Saint Albans nota que os brâmanes conhecem os princípios bíblicos dos dez mandamentos e os ensinamentos de Cristo (de modo intuitivo) e estão mais próximos do amor divino do que os cristãos que receberam a revelação de Jesus. Os cristãos são como infieis quando continuam a ignorar os sagrados mandamentos do Antigo e do Novo Testamento. Os brâmanes desconhecem a revelação de Cristo, mas são “cristãos” quando praticam as boas obras e os dez mandamentos bíblicos. Ou seja, mesmo numa região em que os habitantes praticam boas obras e seguem indiretamente os mandamentos bíblicos, a fé cristã é desconhecida.

O purismo e a positividade das práticas religiosas dos brâmanes na construção textual do *Viagens* é um modelo de *Imitatio Christi* com adaptações de princípios religiosos e filosóficos oriundos do budismo e do hinduísmo adquiridos pelo viajante provavelmente a partir da circulação de obras literárias do medievo⁴⁴¹.

A ilha de Bragmam está isenta de toda e qualquer desarmonia climática, pois os castigos naturais são enviados pelo Deus cristãos para aqueles povos que não seguem os seus mandamentos sagrados. Na ilha de Bragman, devido à pureza natural de seus habitantes não existem assassinatos, nem prostituição, nem pobreza (não há mendigos) e nunca ocorreu uma morte nesta terra. Todos os seus nativos são justos e virtuosos, e por conta disto, não existem

⁴³⁷ SOUZA, Guilherme Queiroz de. Ramon Llul e a Idade Média Global: geopolítica, integração e diversidade. *Antiteses*, Londrina, vol. 16, p. 370-400, 2023. p. 385-386.

⁴³⁸ POWER, Amanda. *Roger Bacon and the defence of Christedoom*. Cambridge: Cambridge University Press. 2013, p. 235

⁴³⁹ ADÃO, Guilherme. Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum. *The American Historical Review*, [Oxford], v. 12, n. 4, p. 810-857, 1907. Edição de C. Raymond Beazley. 1907, p. 820

⁴⁴⁰ O filósofo natural da Ilha de Mallorca escreveu que “eu acredito que para cada um cristão há uma centena ou mais que não são cristãos”. LLULL, Ramon. Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels. In: LLULL, Ramon. *Un text català desconegut*. Arxiu de textos catalans antics. 1982. n. 1, p. 9-46. Edição e estudo de Josep Perarnau Espelt.

⁴⁴¹ CHISM, Christian. Definitions and representations of race. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 45.

desastres naturais (temporais e tormentas), enfermidades (danos e pestes), guerras, fome nem qualquer outra mácula (tributação) semelhante àquelas que existem na terra natal do viajante de Saint Albans.

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 todos probos, tão justos e tão cheios de boas virtudes, no seu país não há temporais, tormentas, danos, pestes, guerras, fome nem alguma outra tribulação, como temos sofrido nós em razão de nossos pecados⁴⁴².

Os detalhes da população de santos brâmanes que habita sua própria ilha, e, devido à sua santidade serve para Mandeville corroborar em seu texto, a enorme influência de Preste João sobre os territórios que estão localizados em seus arredores⁴⁴³. A força da religiosidade cristã do reino cristão oriental é tanta que influenciou a moralidade e as recompensas do clima dadas pelo Deus cristão à população de Bragmam.

O texto de Mandeville adotou perspectivas raciais ao descrever e ao citar as regiões da Índia e do Sul da Ásia, e/ou os arredores de Preste João. O conceito de racialização é válido para se entender a construção que o viajante faz sobre a ilha de Bargmam, com o diferencial que a referida ilha é uma terra de pagãos “virtuosos”, descendentes de Cam que não pecam.

A índole dos indivíduos e sua religião são fatores determinados pela influência climática que é exercida pelos astros sobre estas regiões do globo terrestre. Os habitantes de Bargmam são “bons pagãos” porque seu “paganismo” deriva da região do globo em que eles habitam, o Extremo Oriente. Suas obras boas e suas virtudes, são derivadas do fato da região ser também um antípoda do globo sob influência de Preste João. Na obra de Mandeville, também há uma possível associação entre o clima habitado pelos brâmanes à explicação bíblica de como Javé controla as condições meteorológicas da terra para abençoar os justos, presente no capítulo 37 (versos 2 a 13) do livro de Jó⁴⁴⁴.

⁴⁴² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p.241.

⁴⁴³ DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 2005, p.103.

⁴⁴⁴ Jó 37, 2-13: “Atenção! Ouvi o trovão de sua voz, e o estrondo que sai de sua boca. Ele o envia para a vastidão dos céus, e seus raios aos confins da terra. A seguir ressoa o seu bramido e reboa seu fragor majestoso; nada detém seus raios, tão logo se faz ouvir sua voz. Deus treveja a plena voz das maravilhas e realiza proezas que não compreendemos. Diz à neve: ‘Cai sobre a terra’, e ao aguaceiro ‘Desce com violência!’ Suspende a atividade dos homens para que reconheçam que é obra sua. As feras também entram em seu covil e permanecem em suas tocas. Da Câmara austral sai o furacão, os ventos do norte trazem o frio. Ao sopro de Deus forma-se o gelo, congelando a superfície das águas. Carrega de umidade o nimbo, as nuvens da tempestade expelem o raio. Ele os faz circular e preside a sua alternância. Em tudo executam as suas ordens sobre a superfície de seu mundo terrestre. É para castigar os povos da terra, ou para uma obra de bondade que o envia”. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Distintos dos demais habitantes do Sul Asiático, os nativos de Bargmam possuem capacidade de seguirem os princípios básicos da religiosidade cristã de forma intuitiva. O motivo para tal capacidade, todavia, não é dito de modo explícito pelo itinerário do século XIV. Uma boa hipótese a ser levada em consideração, pode ser uma maior influência moral de Preste João sobre Bragmam do que sobre as demais ilhas do Sudeste Asiático. Este aspecto da justiça divina dada em conformidade com as boas obras de cada um também pode ser visualizado em *Jó*⁴⁴⁵.

É precisamente nesta possível associação entre a bondade dos “brâmanes” ser derivada da influência do reino vizinho cristão que se conclui mais um aspecto orientalista presente no texto medieval: a simplificação da religião atribuída aos brâmanes como um tipo de panteísmo cristão⁴⁴⁶. Esta leitura, que pode soar como um elogio de um cristão para os orientais no discurso do próprio cristão, é uma formação de identidades que busca converter o Oriente a algo similar ao Ocidente⁴⁴⁷.

Outra relação que pode ser traçada entre a descrição dos brâmanes do Extremo Oriente feita por Jean de Mandeville e o continente europeu é a de dois reinos que são as contrapartes estruturais um do outro, reflexos invertidos pela lente de um espelho. O reino dos brâmanes e os reinos da Grã Bretanha de Mandeville simbolizam uma conexão entre o Oriente e o Ocidente situados em extremidades opostas do globo⁴⁴⁸. Esta perspectiva global demonstra que o que é descrito depende inteiramente de onde quem descreve está situado⁴⁴⁹.

As informações sobre os brâmanes no guia de viagens podem nos revelar o contexto “glocal” da região da Grã Bretanha por uma perspectiva de análise da globalidade entre o todo global e as questões locais na Inglaterra de Mandeville. Segundo Khanmohamedi entre os séculos XIII e XIV, os teólogos das universidades inglesas debatiam se Deus teria a onipotência absoluta para libertar a humanidade da própria onipotência divina. Os teólogos “conservadores” e mais próximos à teologia de Tomás de Aquino rejeitaram esta proposição. Contudo os teólogos mais naturalistas e adeptos da filosofia aristotélica organizaram diversas proposições sustentando que a onipotência de Deus poderia dar livre arbítrio aos povos de outras partes do globo e libertá-los da própria onipotência divina. Esta conclusão justificaria a

⁴⁴⁵ Jó 34, 11-12: “Ele retribui ao homem segundo suas obras, e dá a cada um conforme sua conduta. Na verdade Deus não pratica o mal, *Shaddai* não perverte o direito.” *Ibidem*.

⁴⁴⁶ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 108.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. p. 108.

⁴⁴⁸ HAHN, Thomas. Race and Ethnicity. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 133.

⁴⁴⁹ *Ibidem*. p. 134.

origem das populações de “pagãos de virtude” que seriam salvos por Deus exclusivamente pela sua infinita misericórdia⁴⁵⁰.

Desta forma, a consciência de globalidade do viajante de Saint Albans uniu as informações sobre os brâmanes de suas viagens pelos territórios canatos do Império Mongol (ou provenientes de outros viajantes que relataram a religiosidade dos brâmanes) a nível global e as proposições dos teólogos naturalistas das universidades da Grã Bretanha a nível local. O cavaleiro do século XIV chegou às suas conclusões sobre a possibilidade da existência de populações pagãs que não creem na religião cristã, mas são abençoadas pela graça divina e que podem receber o livre arbítrio e a salvação.

2.3.4 Salvação fora da Igreja: Lei Natural e Culto da Natureza

Neste subcapítulo veremos os conceitos de lei natural e do culto da natureza que o autor do *Viagens* utiliza nos capítulos finais da obra para se referir aos habitantes das regiões ao redor do reino de Preste João.

Esta crença é seguida pela população que habita o Preste João e seus arredores. Temos descrito o exemplo de Jó como um bom pagão. A população virtuosa e livre da escravidão do pecado não necessita da mediação da Igreja para ser salva. A sua salvação deriva exclusivamente de seu amor e de suas virtudes de lealdade e humildade, da ausência de vanglória, assim como foi demonstrado pelo personagem bíblico Jó.

E ainda que essas gentes não tenham os mesmos artigos de fê que nós temos, devido a sua boa religião natural e sua retidão de intenção, estou convencido de que Deus os ama e de que reconhece os seus serviços, da mesma forma que ocorreu com Jó, o qual era pagão e considerado por deus o seu leal servidor. E apesar de haver muitas religiões no mundo, creio que Deus ama sempre os que o amam e servem humildemente em virtude de lealdade e deprecia principalmente a vangloria deste mundo, como é o caso dessas gentes e como era de Jó⁴⁵¹.

O território habitado por eles está localizado entre a Caldeia e a Pérsia. A figura do pagão virtuoso é associada à figura bíblica de Jó, personagem que tem sua história contada no livro homônimo do Antigo Testamento⁴⁵². O próprio Jó é transformado num pagão bondoso,

⁴⁵⁰ KHANMOHAMEDI, Shirin. *Light of Another's World: European Ethnography in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. p. 133-135.

⁴⁵¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 32, p. 243.

⁴⁵² RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMEL/ Edizioni del Galluzzo 2014, p. 211.

pelo relato de Mandeville, numa associação com a bondade natural da humanidade primitiva que se originou de Adão antes deste consumir o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal em *Gênesis*⁴⁵³.

A noção de lei natural é um conceito defendido por Jean de Mandeville para praticamente toda a região das ilhas localizadas pelos arredores do reino de Preste João. Todas as populações dos arredores que possuem o que o autor chama de “razão” têm os artigos da fé e outras “coisas boas” similares aos principais artigos da religiosidade cristã. O Deus criador do mundo é chamado de deus da natureza.

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 tem razão e entendimento, que não tenha em sua crença artigos de nossa fé e algumas outras coisas boas de nossa religião. Creem em Deus, que criou o mundo e o qual chamam de Deus da natureza⁴⁵⁴, segundo diz o profeta *Et metuent (eum) omnes fines terre*⁴⁵⁵

Esta concepção religiosa a partir de crenças naturais com aspectos das religiões monoteístas é interpretada por Khanmohamadi como a segunda forma em que Jean de Mandeville enxerga os pagãos em seu texto: pessoas virtuosas, ou dito de outra forma, pagãos virtuosos⁴⁵⁶. Os pagãos virtuosos no relato de Mandeville se diferenciam dos pagãos “idólatras” pelo fato de não seguirem ídolos em sua religiosidade. Somente três dentre os aproximadamente 23 povos “pagãos” mencionados na obra se enquadram nesta categoria de “pagãos virtuosos”: os nativos de Lamary (Sumatra), os nativos da ilha de Bragmans (brâmanes) e os Pigmeus⁴⁵⁷.

Sobre os pigmeus, Mandeville comenta que este povo habita por uma ilha que passa um rio, e afirma que esta população de baixa estatura é bela e graciosa em sua pequenez: “Esse rio passa pela terra dos pigmeus, onde vivem gente de pequena estatura, pois não medem mais que três palmos de tamanho. São belos e graciosos, na sua pequenez, tanto os homens quanto as mulheres⁴⁵⁸”. O viajante de Saint Albans não descreve práticas religiosas

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 34, p.254.

⁴⁵⁵ Texto do Salmo 67,8. A tradução de Susani Silveira de Lemos França (2007) preserva o texto da vulgata latina de São Jerônimo.

⁴⁵⁶ KHANMOHAMADI, Shirin. *In Light of Another's World: European Ethnography in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. p.129-130.

⁴⁵⁷ Os Pigmeus são considerados pagãos “virtuosos” não por sua localização em Preste João ou por seus hábitos religiosos. Mas pelo seu significado de humildade na literatura da Baixa Idade Média. Eles representam a ilha dos humildes. LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa; Editorial Estampa LTDA, 1979, p. 273

⁴⁵⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 188.

“cruéis” ou “idólatras” quando escreve sobre o seu contato com os povos pigmeus no Extremo Oriente. A simplicidade, a pequenez, a sua beleza e os modos “graciosos” desta população os enquadram dentro dos “filhos de Cam” que são “pagãos virtuosos” dentro do itinerário do século XIV.

Este número de três povos dentre todos os “pagãos” possui um significado. Na literatura da Baixa Idade Média três é o número associado à Trindade⁴⁵⁹. Estas populações são as únicas que não descendem de Jafé e que podem receber a graça divina mesmo sem ser parte da genealogia abençoada do filho de Noé e mesmo sem receber o batismo segundo os ritos cristãos.

A virtude da graça divina dentro do texto de Jean de Mandeville consiste basicamente em se comportar como cristão e “crer” (num sentido de fazer boas obras) com a intuição do coração⁴⁶⁰. A graça, deste modo, não está necessariamente relacionada com a fé ou com a revelação divina e de Cristo que promove o desenvolvimento da fé. A graça cristã, conforme as palavras do livro do século XIV, é o ato de praticar boas obras e seguir os mandamentos sagrados, independente da fé, do batismo ou da religião que o indivíduo possa ter.

Para o *Livro de Mandeville*, a teologia da graça para a salvação é uma teologia totalmente contrária à filosofia da patrística agostiniana e beira posições quase heréticas⁴⁶¹. Uma vez que, a igreja romana, desde as construções de Agostinho de Hipona, considera que é impossível haver qualquer chance de salvação fora da própria Igreja⁴⁶². Seguir os mandamentos e os dogmas da Igreja é sim um caminho para a remissão dos pecados e para alcançar a vida eterna, porém, não é o único caminho existente para se chegar a receber a salvação e a graça divina. O viajante do século XIV utiliza de conceitos de raça e humanidade originários da filosofia de Agostinho de Hipona ao mesmo tempo em que adota uma visão teológica distinta da defendida pelo filósofo cristão.

⁴⁵⁹ Dentre estes, somente os Brâmanes estão localizados dentro do reino de Preste João.

⁴⁶⁰ RUBIÉS, Joan-Pau. *Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville*. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMELE/ Edizioni del Galluzzo, 2014, p. 216.

⁴⁶¹ Embora o *Viagens* cite as raças humanas do Oriente a partir da obra *Cidade de Deus Contra os Pagãos* de Agostinho, a noção de salvação da humanidade em Mandeville não é agostiniana. A construção da noção de humanidade feita pelo viajante inglês deriva de Agostinho, ao mesmo tempo em que a sua noção de salvação “natural” rompe com as concepções do filósofo cristão.

⁴⁶² RUBIÉS, Joan-Pau. *Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville*. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMELE/ Edizioni del Galluzzo 2014, p. 213.

Mais do que uma mistura da “santa doutrina” da Igreja Católica com aspectos de “superstição” ou de uma “crença natural”, o texto do *Viagens* a respeito das crenças e das leis naturais que são seguidas pelas populações das áreas vizinhas ao reino de Preste João mostram que os mandamentos cristãos necessários para a salvação das almas precisam apenas ser seguidos de modo intuitivo e natural, inconsciente, sem importar a fé do indivíduo que os segue⁴⁶³. Não é necessário crer no Deus do Antigo e do Novo Testamento do mesmo modo que a Igreja o interpreta e da mesma forma que os cristãos de fora ou das igrejas de Preste João confessam crer⁴⁶⁴. Mesmo para o que viria a ser a religiosidade e o entendimento da *Sola Gratia* para os reformadores protestantes, as posições descritas por Jean de Mandeville seriam um anátema por afirmarem que uma parte da humanidade pratica boas obras, pode ser salva ao mesmo tempo em que não conhece a fé cristã.

Em meados do século XVI, a Reforma Protestante de Martinho Lutero e a afirmação da justificativa da *Sola Fide* na Confissão de Augsburgo consolidou na então fragmentada Cristandade a noção de que as boas obras são impossíveis de serem realizadas somente pela vontade humana sem a fé em Cristo como o salvador da humanidade. O Art. 20 do Livro de Concórdia explicitava abertamente que as naturezas e as capacidades humanas são incapazes de fazer boas obras como ter paciência, evitar maus desejos, amar ao próximo, etc.

Pois que sem a fé e sem Cristo a natureza e capacidade humanas são por demais frágeis para praticar boas obras, invocar a Deus, ter paciência no sofrimento, amar o próximo, exercer com diligência ofícios ordenados, ser obediente, evitar maus desejos, etc. tais obras elevadas e autênticas não podem ser feitas sem o auxílio de Cristo, conforme ele mesmo diz em João 15: ‘Sem mim nada podeis fazer’⁴⁶⁵

No *Viagens*, a “ruptura” com alguns aspectos da doutrina da Igreja parece caminhar para uma “Reforma Protestante com sinais invertidos”. As boas obras praticadas adquirem um valor maior do que a fé no Deus bíblico, e por isso, mesmo os povos pagãos, como os brâmanes, podem receber bênçãos dadas pelo Deus cristão. Em sua narrativa, quanto mais Jean de Mandeville se distanciava de sua terra natal, já tendo igualmente se distanciado de Jerusalém e dos locais de peregrinação da Cristandade, mais o autor descreveu culturas e civilizações distintas, e mais as interpretações teológicas feitas pelo viajante adquiriram

⁴⁶³ KHANMOHAMEDI, Shirin. *In Light of Another's World: European Ethnography in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. p.129-130

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ LIVRO DE CONCÓRDIA. *A Confissão de Augsburgo*. Art. 20, p.13. Tradução e notas de Arnaldo Schuler. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1993.

aspectos que poderiam chocar de modo abrupto com as concepções tradicionais da Igreja Católica Romana.

O último aspecto da religiosidade presente na obra de Mandeville que irei descrever é a diferenciação entre idolatria e religião natural⁴⁶⁶. A dissociação entre simulacro e idolatria é citada no capítulo sobre a Índia. O simulacro adquire um caráter natural de culto, distinto da idolatria, que é contra a natureza.

Alguns adoram simulacros e outros, ídolos. No entanto, entre simulacros e ídolos há uma grande diferença, pois os simulacros são imagens ou reproduções feitas à semelhança de alguma coisa natural, à semelhança de homens ou mulheres, da lua, de qualquer animal ou de qualquer coisa da natureza. Os ídolos, por sua vez, são imagens que procedem da louca imaginação humana e que não podem ser encontradas entre as coisas naturais, como, por exemplo, uma imagem com quatro cabeças, ou um homem com cabeça de cavalo, ou de boi ou de qualquer outro animal, que não se vê na disposição natural⁴⁶⁷.

Na historiografia das artes, o simulacro é entendido como a simples imitação da natureza em detalhes. Este conceito, é destinado para definir a imitação das coisas naturais⁴⁶⁸. O *Viagens* considera que as imitações dos elementos naturais são produzidas pela própria natureza (divina). Já os ídolos são produzidos pelos seres humanos para representar os elementos da natureza, como os monstros, por exemplo⁴⁶⁹. O simulacro não é condenado como um pecado de idolatria pelo viajante inglês. Porém, os ídolos são condenados.

A diferenciação entre ídolos e simulacros em Mandeville tem uma história de longa duração⁴⁷⁰. Aparece nas homilias de Orígenes de Cesareia. A partir da edição grega da *Septuaginta*, o capítulo 20 do livro do *Êxodo* foi interpretado nas categorias de proibição pelos termos traduzidos em latim (*Neque* e *Vel*) por Jerônimo, resultando em duas categorias de proibição distintas: ídolos (deuses) e imagens naturais (representando o divino). Esta diferença, e o simulacro do natural foram defendidos por Nicéforo, que havia se baseado em uma interpretação analítica da distinção feita por Orígenes. A tradutora Christiane Deluz interpreta que esta passagem sobre os ídolos e os simulacros em Mandeville deriva do texto

⁴⁶⁶ RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMELE/ Edizioni del Galluzzo 2014, p. 217-219.

⁴⁶⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 18, p. 158.

⁴⁶⁸ ECO, Umberto. *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004. p. 180.

⁴⁶⁹ KAPPLER, Claude. *Monstros demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martin Fontes, 1994. p. 306.

⁴⁷⁰ RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMELE/ Edizioni del Galluzzo 2014, p. 220-222

das *Etimologias* (VIII, II) de Isidoro de Sevilla⁴⁷¹. Já Sarah Salih vê nos comentários sobre os ídolos e simulacros uma releitura dos comentários de Tomás de Aquino sobre a primeira epístola do apóstolo Paulo aos Coríntios (capítulo 8 verso 4) no texto do viajante inglês.⁴⁷²

As conclusões que Mandeville chegou a respeito da diferença entre a natureza dos simulacros e os ídolos poderiam ser tidas como heréticas para a Igreja de Roma⁴⁷³. Estas posições não foram tomadas nem por Tomás de Aquino nem por Peter de Tarantasia, o que evidencia uma “heterodoxia” dentro das conclusões do cavaleiro de Saint Albans. Ambos não conseguiram chegar às interpretações que o viajante do século XIV chegou⁴⁷⁴.

2.3.5 Provincialização, Alteridade e Convergências

As considerações do cavaleiro inglês são também uma evidência de que a viagem feita para as terras antes desconhecidas, não apenas o fizeram conhecer outras regiões do globo, outros seres maravilhosos, outras populações e outras interpretações que existiam a respeito da própria fé e da própria religiosidade, mas nos mostram que o próprio Mandeville também mudou após as suas vivências. As suas experiências o transformaram num sentido de identidade, de alteridade e de espiritualidade.

A provincialização da Europa, a alteridade entre o “eu” e o “outro” e a mudança de identidade são os aspectos que marcam a percepção sofrida pelo autor ao longo de sua obra. A Europa é percebida como uma região que é um antípoda do globo, é uma zona que, em crise devido à expansão do islã e à expansão mongol. A Cristandade Ocidental está longe de ser o centro de poder da terra, e que devido à moral pecaminosa dos cristãos que caem pelo pecado, pelas disputas de poder, ou pela conversão ao islamismo, passa pelo processo de provincianização.

O destino dos pagãos sem virtude, dos etíopes, e alguns dos monstros e outros “filhos de Cam” que habitam a área ao redor de Preste João é sofrer as influências determinadas pela sua zona climática do globo e não conseguir obter a salvação por não poderem receber a mensagem cristã. Por fim, os pagãos virtuosos, os brâmanes e os cristãos de Preste João

⁴⁷¹ DELUZ, Christiane. *Livre des Merveilles du Monde*. Paris: CNRS, 2000, p. 470

⁴⁷² SALIH, Sarah. “Idols and simulacra. Paganity, hybridity and representation in Mandeville’s Travells, In: B. Bildhauer, R. Mills. *The Monstrous Middle Ages*. Cardiff, 2003, p. 113-133.

⁴⁷³ RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMEL/ Edizioni del Galluzzo 2014, p.223.

⁴⁷⁴ *Ibidem*. p. 224.

possuem a sua alteridade mais aproximada à dos cristãos latinos por Jean de Mandeville. Pois estes, por meio de sua lei natural, de suas boas obras, ou de sua Igreja que se aproxima dos ritos associados aos apóstolos, estão aproximados em identidade dos cristãos católicos e mais próximos da salvação.

A identidade do autor é alterada pelo seu contato com o reino de Preste João e com suas experiências lá vividas. A versão do cristianismo de Preste João fez com que a noção do que é ser cristão fosse questionada por Mandeville, outras formas de cristianismo, além da latina, também podem ser aceitas por Deus como parte da cristandade. A sua admiração pela religião natural dos habitantes que circulam o império cristão das Índias e pelos brâmanes que são considerados santos pagãos pelo viajante, resultaram na mudança do seu entendimento do que constitui a salvação e a graça divina que leva ao caminho da remissão dos pecados. A Igreja passa a não ser o único meio de ser salvo, embora permaneça sendo um dos meios de se chegar à salvação, segundo a percepção do autor.

O cavaleiro de Saint Albans escreveu a história dos impérios de sua época pela narrativa global de convergência nas definições de Pamela Kyle Crossley, uma narrativa de globalidade convergente os reinos e suas sociedades passaram por estágios distintos de desenvolvimento e terminaram em níveis similares de desenvolvimento e de poder⁴⁷⁵. Populações que pertencem a climas distintos na teoria das zonas climáticas da terra e que possuem origens distintas na genealogia dos três filhos de Noé construíram impérios que chegaram a níveis semelhantes de poder político.

O reino de Preste João é apresentado como um império convergente em relação aos canatos do Império Mongol e ao reino apresentado na Ilha de Java. Preste João possui origens distintas em relação aos estados mongóis e ao reino do Sudeste Asiático. A origem do reino cristão do Preste João remota de modo genealógico ascendente à Jafé, uma vez que os cristãos são descendentes da linhagem abençoada deste filho de Noé. Os canatos do Império Mongol e os habitantes do reino da Ilha de Java, por sua vez, são descendentes de Cam, pois são asiáticos e não são cristãos, mas pagãos. Ainda que as suas origens sejam distintas, as suas histórias são convergentes dentro da narrativa sobre o poder político destes reinos em suas respectivas regiões, em sua extensão territorial e em seu poder político.

A narrativa convergente dentro da obra do viajante inglês cumpre um papel de organizar uma justificativa histórica para a existência de estados imperiais com fortes poderes

⁴⁷⁵ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 69.

monárquicos. O reino de Preste João, os canatos do Império Mongol e o reino da Ilha de Java cumprem o papel de explicar de modo “evolutivo” e administrativo a organização dos governos humanos em diferentes partes do globo terrestre. Seja estes reinos organizados pelos filhos de Jafé ou pelos filhos de Cam, a sua organização política é convergente dentro da história universal escrita pelo viajante inglês do século XIV.

Numa Europa fragmentada e provincianizada, as descrições do reino de Prestes João, dos canatos do Império Mongol e do reino de Java como uma convergência representava o desejo do que a Europa desejava ser, mas não podia ser devido às crises alimentares e epidêmicas que ocorriam durante o século XIV. A narrativa convergente construída de modo racializado e pela consciência de globalidade é um recorte do local dentro do contexto global descrito pelo viajante. O cavaleiro inglês utiliza as suas descrições do reino de Preste João para construir uma imagem do que a Inglaterra, o seu local de origem, deveria ser. O desejo de Mandeville por uma monarquia forte e centralizada com um governo imperial cristão é explicado dentro dos contextos de crise na Europa do século XIV em comparação com o estado dos impérios da Ásia e do utópico reino de Preste João. O global é uma imagem invertida no espelho em relação ao local.

As genealogias das raças humanas e a justificativa para a formação convergente de monarquias e impérios dentro da obra de Mandeville possuem uma base filosófica agostiniana embora a sua teologia sobre a salvação divina aponte para outras direções. A genealogia e a localização dos filhos de Jafé, Sem e Cã; e a convergência de alguns destes grupos dos três continentes para construir e organizar ricos e poderosos impérios ao redor do globo são um exemplo de uma *World History* com elementos filosóficos agostinianos. O viajante usa a sua consciência de globalidade sobre a divisão da humanidade e a formação de estados monárquicos de modo convergente e adota explicações que, em sua racialização, apontam à falta de livre arbítrio diante da genealogia dos povos, da regência de algum dos sete planetas sobre uma região, das zonas climáticas que influenciam a terra, e das interferências divinas sobre a sua criação.

CAPÍTULO 3 - O ORIENTALISMO E A RACIALIZAÇÃO COMO CONSTRUÇÃO DA GLOBALIDADE: AS POSSIBILIDADES DE CONVERSÃO DOS JUDEUS E DOS “SARRACENOS”

Neste capítulo irei desenvolver o último objetivo específico desta pesquisa: Comparar a racialização e as possibilidades de conversão dos judeus e dos “sarracenos” na construção da globalidade de Jean de Mandeville.

A racialização dos judeus e os muçulmanos por alguns autores cristãos poderia unir as características físicas corporais e as identidades religiosas dos “infiéis”, ou, poderia ser descrita somente em termos da alteridade religiosa a depender da fonte em questão. Estava relacionada com a negação de aceitar Cristo como a “verdade”⁴⁷⁶. Esta categorização dos “infiéis” judeus e islâmicos como uma raça por conta de sua “falsa religião” e sem relação com os seus fenótipos, está registrada dentro da história do racialização pré-moderna⁴⁷⁷.

Segundo Suzanne Conklin Akbari, o discurso antijudaico da Idade Média organizava a diferenciação dos judeus em termos de alma e de corpo físico. Os judeus eram descritos e representados no discurso cristão da Baixa Idade Média por características anatômicas e fisiológicas como itinerantes de sua natureza. A comunicação da alteridade corporal judaica era um sinônimo da alteridade religiosa⁴⁷⁸. Por outro lado, o corpo dos “sarracenos” era entendido em termos de localizações fixas e delimitadas dentro das zonas climáticas do globo. Sua localização em territórios das zonas tórridas do globo os destinava a possuírem um corpo deformado e “grotesco”, às vezes com forma de animais ou com forma de gigantes⁴⁷⁹.

O caráter de “diáspora” do corpo dos judeus era representado como um microcosmos de sua ausência de lugar delimitado no globo pela teoria das zonas climáticas da terra em virtude da sua “recusa” e “negação” da verdade cristã. a racialização dos judeus consistia em afirmar a sua manifestação exterior a partir da manifestação “anormal” do interior⁴⁸⁰. Já a racialização dos “sarracenos” pelas fontes cristãs da literatura de viagens ocorria por afirmar o

⁴⁷⁶ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 31.

⁴⁷⁷ HENG, Geraldine. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 98

⁴⁷⁸ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 114.

⁴⁷⁹ *Ibidem*. p. 155-156.

⁴⁸⁰ *Ibidem*. p. 3-4.

pertencimento dos árabes muçulmanos a uma região específica do globo. Esta marcação de um local fixo dos “sarracenos” na terra modificaria a divisão norte e sul do globo pela teoria climática para uma nova divisão a partir do século XIV: a divisão entre ocidente cristão e oriente muçulmano⁴⁸¹.

Estes conceitos de um corpo de diáspora derivado da “imoralidade” dos judeus e um corpo com marcas fixas da zona climática dos árabes muçulmanos foi bem utilizado na obra de Mandeville. Mesmo quando o cavaleiro do século XIV não cita explicitamente o termo “corpo” para se referir às características destes grupos, a sua genealogia dos muçulmanos como “filhos de Sem” e os judeus como “filhos de Jafé” delimita os espaços os fiéis das outras religiões monoteístas possuem no globo. É a partir desta divisão das zonas climáticas e da genealogia dos judeus e dos muçulmanos que o viajante irá construir a sua relação entre racialização e globalidade.

3.1 “Impossíveis” de Conversão: os Judeus

Este subcapítulo irá analisar como Jean de Mandeville expressa o seu o orientalismo e a sua consciência de globalidade quando escreve sobre a história e a localização dos judeus dentro de seus relatos.

Em “A destruição do Templo de Salomão por um terremoto” veremos como o viajante atribui um juízo de valor e uma vontade divina à destruição do Templo de Salomão para demonizar os judeus que habitavam Jerusalém durante a época do imperador Adriano. Esta expulsão dos judeus de Jerusalém e a edificação do Santo Sepulcro na cidade sagrada no *Viagens* também servirão para indicar o contexto religioso e social dos judeus no mundo cristão da Baixa Idade Média.

Em “O veneno da Ilha de Sumatra” o antijudaísmo de Mandeville será analisado a partir da construção orientalista dos judeus como “bons matadores” que organizam um plano de conspiração para destruir a Cristandade com o uso de um veneno extraído das árvores da ilha de Sumatra.

A expressão mais extensa e detalhada do antijudaísmo no *Viagens Para a Terra Santa* será estudada em “As Dez tribos aprisionadas às margens do Cáspio”. Veremos como o mito das dez tribos de Israel aprisionadas pelas Amazonas entre as montanhas do Cáucaso foi

⁴⁸¹ *Ibidem* p.155.

utilizado por Jean de Mandeville para alertar os cristãos sobre uma futura guerra entre a Cristandade e as dez tribos presas no Cáucaso. É neste episódio que o orientalismo de Mandeville construiu uma identidade linguística, racial e religiosa dos judeus e apresentou uma consciência de globalidade ao destacar o hebraico como o idioma utilizado pelas comunidades judaicas do globo.

3.1.1 A destruição do Templo de Salomão por um terremoto

A primeira evidência de ódio aos judeus expressa pelo autor é durante a sua descrição da cidade de Jerusalém e do templo de Salomão no capítulo 11 de seu livro. O viajante atribui a destruição do templo por um terremoto à vontade divina. E após esta associação, os imperadores romanos que se opuseram à presença dos hebreus na região da Terra Santa são mencionados como bons exemplos⁴⁸²:

Quando os judeus erguiam o templo, veio um terremoto, como se por vontade de Deus, e destruiu tudo o que havia sido construído. Depois Adriano, o imperador de Roma, que era da estirpe de Tróia, reconstruiu Jerusalém e o templo da mesma forma como o havia feito Salomão. Não permitia, entretanto, que vivesse ali nenhum judeu, apenas os cristãos, pois, ainda que ele não fosse cristão, amava os cristãos mais que a qualquer outro povo, exceto o seu. Esse imperador mandou amuralhar a Igreja do Santo Sepulcro, que antes estivera fora da cidade, dentro dela⁴⁸³.

Ao imperador Adriano é atribuída a reconstrução do templo que o terremoto havia destruído. O principal ponto do discurso do cavaleiro de Saint Albans vem logo depois. Quando menciona que não era permitido aos judeus viverem na cidade e ainda completa afirmando que só os cristãos eram permitidos na cidade de Jerusalém sob o governo de Adriano. Neste trecho do livro é nítido e evidente a quase santificação de Adriano por “se aliar” aos cristãos e declarar “guerra santa” aos judeus.

Por fim, mais um motivo da “admiração” de Jean de Mandeville por Adriano foi exposto. A edificação das muralhas ao redor da Igreja do Santo Sepulcro, local mais sagrado para a fé cristã por ser o lugar onde, segundo a tradição cristã, ocorreu a crucificação de Jesus Cristo e se deu início ao milagre da paixão.

Ao associar a construção da muralha ao redor do Santo Sepulcro a Adriano e detalhar que a referida igreja está fora da cidade antes da muralha ser construída, Mandeville consolida mais uma vez a associação entre o imperador e a defesa dos cristãos. O destaque dado ao

⁴⁸² Intitulado “Do templo do Nosso Senhor, da crueldade de Herodes, do Monte Sião, da Probática Piscina, e da Natatória de Silóé”.

⁴⁸³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 11, p. 96.

evento que resultou na destruição do templo e na expulsão dos judeus de Jerusalém possui um significado dentro das enciclopédias e dos itinerários do medievo. A Baixa Idade Média e suas teorias climáticas de locais e zonas fixas de cada povo atribuíam a Jerusalém o local dos judeus em épocas passadas e dos cristãos em épocas presentes⁴⁸⁴. Jerusalém era destacada como um território de origem judaica em tempos antigos que deixou de ser de posse dos judeus quando estes se recusaram a aceitar Jesus. O presente e o futuro de Jerusalém era pertencer à Cristandade nas fontes medievais da Baixa Idade Média⁴⁸⁵.

O prólogo do *Viagens* apresenta a cidade de Jerusalém como o local que primeiro pertenceu aos judeus e que foi escolhida por Deus para se revelar na pessoa de Jesus: “E essa, terra, que era primeiramente dos judeus, foi por ele escolhida entre as outras como a melhor⁴⁸⁶”. Posteriormente, a cidade sagrada é mencionada por Mandeville como o local que Cristo escolheu para propagar a sua mensagem por estar localizada no exato centro do mundo: “também o criador de todo o mundo, quis padecer por nós em Jerusalém que está no centro do mundo, de modo que fosse conhecida e propagada em todas as partes do mundo a forma como Ele redimiu o homem⁴⁸⁷”. A ênfase na expulsão dos judeus de Jerusalém, a explicação de que esta cidade pertencia aos judeus somente em épocas passadas também ocorre pela localização que a Cidade Santa tem como o exato centro do mundo no livro de viagens. Ian Higgins interpretou que Mandeville usa a centralidade de Jerusalém em sua obra de forma mais séria do que outros viajantes medievais anteriores ou contemporâneos a ele⁴⁸⁸.

Uma das principais justificativas dadas para a segregação dos judeus de espaços públicos pela literatura da Baixa Idade Média era a perda do direito dos judeus sobre a terra prometida da Palestina pelo fato de estes terem rejeitado a Cristo. Os cananeus eram destacados como habitantes originais da Palestina para as enciclopédias medievais, de modo que os hebreus não possuíam um clima próprio ou um local próprio no globo por não serem os povos originários de nenhuma terra em específico⁴⁸⁹. Esta justificativa para a expulsão dos judeus de Jerusalém em uma série de diásporas e a sua incapacidade de se enquadrarem em algumas das zonas climáticas da terra segundo os textos medievais será acompanhada por

⁴⁸⁴ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 114.

⁴⁸⁵ *Ibidem*. p. 115-117.

⁴⁸⁶ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*, Prólogo, p. 2.

⁴⁸⁷ *Ibidem*. p. 3

⁴⁸⁸ HIGGINS, Ian Macleod. “Defining the Earth’s Center in a Medieval ‘Multi-Text’: Jerusalem in The Book of John Mandeville.” In *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, ed. Sylvia Tomasch and Sealy Gilles, 29–53. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 44.

⁴⁸⁹ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 117.

diversas medidas de segregação física, restrições de mobilidade e perseguições em várias regiões da Europa.

Na Inglaterra da Baixa Idade Média, território em que Jean de Mandeville afirma ser oriundo, as populações de judeus sofriam com diversas restrições de mobilidade, limitações de socialização em lares e bairros cristãos, marcações de vestimenta, limitações para rezas e volume sonoro nas sinagogas, maior pagamento de tributos, condenações à morte sem julgamento prévio e outras medidas de caráter discriminatório e segregacionista impostas pelas autoridades judiciais e religiosas daquele período⁴⁹⁰.

Por volta de 1290, é documentada uma grande expulsão em massa de judeus de diversos bairros na Inglaterra⁴⁹¹. Este fenômeno teve paralelos em outras regiões e cidades na Europa séculos antes, a exemplo da segregação entre bairros de judeus e bairros de cristãos que ocorreu no século XI dentro do Sacro Império do rei Rudiger⁴⁹². Ainda que o bispo Speyer do Sacro Império tivesse delimitado bairros com condições “mais nobres” para os judeus da região, o fenômeno de se separar terrenos de bairros para um grupo religioso específico constitui uma segregação⁴⁹³. Segundo Jacques Le Goff, o final do século X e o início do século XI assinalam o aumento das ocorrências de pogroms e outras manifestações antijudaicas por parte das sociedades cristãs da Europa⁴⁹⁴.

Segregações similares também foram documentadas por outras fontes no Império Bizantino durante este mesmo período. O rabino Benjamin de Tudela escreveu em seu *Itinerário* sobre as separações de Cristão e Judeus por bairros na cidade de Constantinopla. Segundo a descrição, os judeus só poderiam sair de Constantinopla pelo mar, pois eram cercados pelos territórios cristãos: “Nenhum judeu vive na cidade, porque eles foram estabelecidos atrás de uma barra do mar. Um braço do mar de Mármora fecha-os por um lado, e eles não tem como sair, exceto pelo mar quando querem fazer negócios com os habitantes⁴⁹⁵”. A racialização praticada pelos cristãos ortodoxos de Constantinopla ainda separava os judeus rabinitas ortodoxos⁴⁹⁶ e os judeus caraítas em bairros distintos, conforme a mesma fonte: “No bairro judeu, há quase dois mil judeus rabanitas e perto de quinhentos

⁴⁹⁰ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages* (Vol 2). London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 98.

⁴⁹¹ *Ibidem* p. 98.

⁴⁹² FELDMAN, Sergio Alberto. Os judeus no imaginário medieval: diabolização de uma minoria. In: *Tuiti Ciência e Cultura*, n. 11, 1999. p. 6.

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022, p. 36.

⁴⁹⁵ BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2017, p. 63.

⁴⁹⁶ O termo “judeus rabinitas” é um sinônimo para “judeus ortodoxos” e “judeus rabínicos”.

caraitas, e uma cerca os divide⁴⁹⁷. A racialização entre judeus rabínicos e judeus caraitas distinguia em categorias de espaços demarcados aqueles que acreditavam na Torá oral e aqueles que acreditavam apenas na Torá escrita.

O Quarto Concílio de Latrão, convocado em 1215 pelo papa Inocêncio III, marcou uma nova etapa de restrições sobre a mobilidade e a presença física dos judeus em diversos espaços. Os judeus estavam proibidos de sair em público durante o período da páscoa, proibidos de ocupar qualquer tipo de cargo público, deveriam utilizar um sinal distintivo, dentre outras restrições⁴⁹⁸. O século XII foi marcado por um aumento da repressão às atividades econômicas dos setores primários, secundários e das profissões liberais exercidas pelos judeus⁴⁹⁹. As desapropriações forçadas dos terrenos e a proibição de frequentarem e habitarem nos mesmos bairros dos cristãos foi um dos fatores que para alguns medievalistas ocasionou a formação dos guetos nas cidades europeias da Baixa Idade Média⁵⁰⁰.

A segunda metade do século XIII no mundo anglo francês marca a formação de um “nacionalismo” que enxerga nos judeus um grupo inimigo à formação das nações cristãs europeias. O estigma social, religioso e racial contra os israelitas cada vez mais serviu de justificativa para a formação de massacres, expulsões, pogroms e outras muitas formas de racialização praticadas pelos estados nacionais em formação pela Europa Ocidental.

A literatura medieval representará os judeus cada vez mais como um grupo de assassinos de cristãos que se organizam para eliminar a Cristandade por diferentes métodos⁵⁰¹. Esta noção estigmatizada dos judeus como assassinos de cristãos aparece pela primeira vez no *Viagens de Mandeville* quando o viajante narra o modo como a comunidade judia de Sumatra extraia veneno para tentar eliminar os cristãos.

3.1.2 O veneno da ilha de Sumatra

Durante o capítulo 21 da obra, quando Mandeville visita a ilha de Sumatra na região do Sudeste Asiático, ele usa mais uma vez a oposição entre judeus e cristãos para descrever

⁴⁹⁷ BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2017, p. 64.

⁴⁹⁸ FOLLADOR, Kellen Jacobsen. A imagem dos judeus perante a sociedade cristã medieval. In: *Em tempos de Histórias*. Brasília Jan-Jun. N. 14, 2009. p. 151.

⁴⁹⁹ LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022, p. 35-36.

⁵⁰⁰ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015. p. 103.

⁵⁰¹ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 99-100

um veneno oriundo de uma árvore daquela ilha⁵⁰²: “Esse veneno, os judeus pediram a um de seus amigos com a finalidade de envenenar toda a cristandade, segundo ouvi confessarem no leito de morte; contudo, graças a Deus falharam no seu propósito e, ao contrário, entre eles houve grande mortalidade⁵⁰³”.

Para corroborar a própria interpretação de que todos os judeus são maléficos e perversos em relação aos cristãos, o autor escreve a informação de que o veneno seria utilizado pelos seguidores da lei de Moisés para envenenar todos os cristãos. Desse modo, o texto forma a oposição entre a lei de Jesus e a lei de Moisés dentro de um espírito das cruzadas. Para comprovar a superioridade do Deus da Igreja sobre o Deus dos hebreus, Jean de Mandeville atribui à justiça divina o fato do plano para envenenar a cristandade resultar na morte de inúmeros judeus, os mesmos que participaram da extração do veneno da árvore em Sumatra.

Neste trecho, a racialização dos judeus também adquire uma outra conotação dentro da narrativa. Os judeus são associados à representação de “bons matadores”⁵⁰⁴. A sua existência é destinada a não aceitar a “palavra cristã” e, ao mesmo tempo, matar e/ou exterminar aqueles que aceitaram acreditar na “revelação de Cristo”. A visão teológica cristã constrói a identidade dos judeus como aqueles que existem apenas para negar à “Revelação” que Jesus e a Igreja trouxeram à humanidade. Seu destino é sofrer com a “justiça divina” que sempre irá intervir para defender a cristandade.

A eclosão da peste bubônica pela Europa durante o século XIV ocasionou o crescimento do mito de que os judeus organizaram um complô para destruir toda a Cristandade. Acontecimentos como má colheita, propagação de doenças, baixa imunidade e altas taxas de natalidade, catástrofes climáticas ocorriam com maior frequência na Europa. Os judeus eram apontados como os culpados por todos esses eventos por estarem inseridos em atividades econômicas e/ou bancárias em muitas regiões da Europa⁵⁰⁵.

Segundo Geraldine Heng, um mito muito popular que circulava entre as fontes cristãs antijudaicas, era a necessidade que os judeus tinham de consumir o sangue dos filhos dos cristãos para suprir a própria perda de sangue na pele, similar à menstruação feminina⁵⁰⁶. As

⁵⁰² O referido capítulo 21 é intitulado “Do palácio do rei de Java, das árvores que dão, farinha, mel e veneno, e de outras maravilhas e costumes das ilhas dos arredores”.

⁵⁰³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 22, p. 176.

⁵⁰⁴ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022, p. 98.

⁵⁰⁵ FOLLADOR, Kellen Jacobsen. A imagem dos judeus perante a sociedade cristã medieval. In: *Em tempos de Histórias*. Brasília Jan-Jun. N. 14, 2009. p. 156.

⁵⁰⁶ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 98.

acusações de os judeus consumirem o sangue de crianças cristãs para fazer os alimentos do *Pessach* também se somava às acusações dos judeus serem responsáveis por trazerem as doenças, e principalmente a peste bubônica, para contaminar a Cristandade Ocidental⁵⁰⁷. Suzanne Conklin Akbari considera que os autores medievais da Baixa Idade Média e o livro de Mandeville associavam a dieta dos judeus com o seu temperamento e sua essência. O que os judeus comiam faria dos judeus o que eles são. Desta forma, as acusações de que os judeus matariam e comeriam cristãos durante suas celebrações do *pessach* serviam de justificativa para associar a essência dos judeus ao assassinato de cristãos⁵⁰⁸.

Durante os séculos XII e XIII as leis econômicas para combater as atividades ligadas à usura recaíam com mais frequência sobre os judeus devido ao sentimento antijudaico existente na Europa Ocidental⁵⁰⁹. Estas leis aplicavam punições mais severas aos cristãos e mais brandas aos judeus. Elas serviam para reforçar o ideal de que os judeus tinham uma “natureza pecadora” e, portanto, deveriam receber uma punição mais leve por sua “tendência natural” e “essência” do pecado. Os cristãos por terem a “natureza” e a “essência” para a salvação recebiam punições mais duras por parte das leis que regulamentavam as atividades da economia⁵¹⁰. A racialização antijudaica idealizada pela Cristandade Ocidental naturalizou a alteridade dos judeus como tendo uma essência para a maldade por meio da mentira e por meio do mito do complô organizado para assassinar os cristãos.

Nesta identidade que é construída pela literatura cristã e posteriormente atribuída aos judeus, o papel de “assassinos de cristãos” e de “negador da verdade” existe enquanto o judeu permanecer um fiel seguidor de sua religião. Caso convertido, o judeu deixa de ser um judeu e passa a fazer parte da comunidade cristã. A conversão serve para mudar não apenas a sua identidade, mas também a sua antiga essência.

Os judeus são assinalados em lugares remotos e a oriente da Europa e da Cristandade devido a não mais pertencerem a uma zona climática dos sete climas ou a um planeta específico. Após a diáspora, segundo as enciclopédias e itinerários da Baixa Idade Média, o povo judeu teria deixado de ter um local fixo no globo e seria destinado a se dissipar pelos mais diversos territórios e climas do mundo⁵¹¹. Por esta perspectiva inclusive, os hebreus não

⁵⁰⁷ COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 34.

⁵⁰⁸ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 150-151.

⁵⁰⁹ LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022, p. 37.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 116-117.

poderiam reivindicar um território, uma pátria ou um reino próprio, por não possuírem este direito.

Apesar de algumas fontes cristãs de base teológica agostiniana incentivarem a conversão de judeus à fé cristã e somente aceitarem os judeus convertidos (cristãos novos) como toleráveis dentro da cristandade, o *Viagens* está longe de ter uma postura de tolerância ou aceitação de judeus convertidos para a grande comunidade cristã. Longe disto, o último momento em que o livro de Mandeville escreve sobre os judeus, a obra os associa com o Anticristo e os destina a guerrear contra a cristandade.

3.1.3 As Dez Tribos Aprisionadas às Margens do Mar Cáspio

O último momento em que Mandeville expressa o seu antijudaísmo é ao longo do capítulo 29 do *Viagens*⁵¹². Quando o autor narra a sua passagem pelas montanhas do Cáucaso e pelo Mar Cáspio, território este que é politicamente controlado pelas Amazonas dentro de seu relato. Lá o viajante localiza os encarcerados membros das dez tribos perdidas de Israel.

Essas dez linhagens de hebreus encerrados são referidas pelos nomes de Gog e Magog, como no capítulo 38 do livro de *Ezequiel*⁵¹³, e não podem sair de onde foram aprisionados. A primeira parte deste relato é o momento em que Mandeville cita os 22 reis foram aprisionados com o resto do seu povo:

Entre essas montanhas estão encerrados os judeus das dez linhagens, conhecidos com o nome de Gog e Magog, os quais não podem sair para parte alguma. Ali ficam presos 22 reis, junto com seu povo, vivendo entre os montes de Escítia. 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 a 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 Cáspio⁵¹⁴.

⁵¹² Intitulado “Dos países e ilhas que estão mais além de Catai e das diversas frutas dali, e dos 22 reis encerrados entre montanhas”.

⁵¹³ Ez 38, 18-23: “18-Aquele dia, quando Gog avançar sobre a Terra de Israel -oráculo do senhor Yaweh-minha raiva irá estourar. 19-Em meu ciúme, no arder de minha fúria, o digo: Sim, aquele dia haverá um grande terremoto sobre o solo de Israel. 20-Tremerão então os peixes do mar e os pássaros do céu, as bestas do campo, e os répteis que serpenteiam sobre a terra, e todos os homens os quais se faz a terra. Entrarão em colapso as montanhas, cairão as rochas, todas as muralhas cairão por terra. 21-Convocarei contra ele toda a classe de terrores, oráculo do senhor Yaweh, voltarão a espada uns contra os outros. 22- Lhe castigarei com a peste e o sangue, farei cair uma chuva torrencial, granizos, fogo e enxofre, sobre ele, sobre os seus ossos e sobre os numerosos povos que vão com ele. 23- Manifestarei minha grandeza e minha santidade, me farei conhecer aos olhos de numerosas nações e saberão que eu sou Yaweh”. BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁵¹⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 29, p. 226.

Mais uma vez o viajante evocou a intervenção divina como forma de combater os seguidores da Torá. Mandeville escreveu que por intervenção divina do Deus cristão, o rei Macedônio Alexandre o Grande conseguiu aprisionar as dez tribos perdidas naquele local. O pedido do “indigno” Alexandre Magno só foi atendido devido ao fato dos futuros aprisionados serem membros do povo hebreu.

Os povos e nações de Gog e Magog estão evocados também na história sagrada do reino de Preste João⁵¹⁵. Este reino cristão é responsável por proteger a cristandade de Preste João e a Cristandade Ocidental contra a guerra das dez tribos perdidas de Israel, uma vez que as tribos perdidas irão guerrear contra os cristãos durante o dia do Juízo Final.

A *Epístola de Preste João* descreve os povos que foram enclausurados pelo imperador Alexandre Magno num território ao norte referido como “alquilão”. As populações aprisionadas podem ser conduzidas contra os inimigos de Preste João como escravos de guerra, e posteriormente podem devorar os outros povos em guerra sob ordem de Deus, referido como “Nossa Majestade” na carta. Após a eliminação daqueles que participaram da batalha como escravos da guerra, os demais continuam enclausurados.

Os nomes deles são estes: Gog e Magog, Amic, Agic, Arenar, Defar, Fontineperi, Conei, Samantae, Agrimandi, Salterei, Armei, Anofragei, Annicefelei, Tasbei, Alanei. A esses e amuitos outros povos, o jovem Alexandre Magno, rei dos macedônios, enclausurou, entre altíssimos montes, para o lado do alquilão. A esses, quando queremos, conduzimos contra os nossos inimigos, e é lhes permitido pela Nossa Majestade, devorá-los, não restando nenhum homem ou animal que, imediatamente, não seja, devorado. Uma vez devorados os inimigos, reconduzimo-los aos seus lugares de origem. E reconduzimo-los, porque se daí voltassem para junto de nós, todos os homens e todos os animais que encontrassem os devorariam⁵¹⁶.

A *Epístola de Preste João* continua com a ênfase à ligação dos judeus das dez tribos perdidas ao Anticristo do livro do *Apocalipse*. Os judeus irão invadir os castelos dos nobres, os territórios da Igreja Católica (Roma), a Alemanha, as duas Gálias, a Inglaterra, a Bretanha, a Escócia, a Espanha e os territórios que se estendem ao mar. O quantitativo dos hebreus que irão invadir as terras cristãs é comparado às areias das praias. E nenhuma nação cristã conseguirá resistir à invasão do Anticristo. Para reforçar a profecia, a *Epístola* afirma que o Deus cristão mandará, após a destruição causada pelas dez tribos, o fogo do céu, de modo que os hebreus serão transformados em cinzas pela ira divina:

⁵¹⁵ FRANCO JUNIOR, Hilário. O Conceito de Tempo da Epístola de Preste João. In: *Três Dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 142.

⁵¹⁶ *Carta do Preste João das Índias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 61.

Estas nações abomináveis sairão das quatro partes da terra antes da consumação do século no tempo do Anticristo e cercarão todos os castelos dos santos e a grande cidade de Roma que nos propusemos a dar ao nosso filho, com toda a Itália e toda a Germânia e ambas as Gálias, a Inglaterra, a Bretanha e a Escócia. Dar-lhe emos a Espanha e toda a terra que se estende até o mar coalhado. E não nos admiremos porque o seu número é como a areia que está nas praias do mar, e a essas nações nenhuma raça, nenhum reino, poderá certamente resistir. Estas nações, como efetivamente o profeta profetizou, não se apresentarão a juízo, devido às suas abominações, mas Deus lançará sobre elas o fogo do céu, de tal maneira que serão consumidas e delas não restarão sequer as cinzas⁵¹⁷.

A nível de comparação, o relato de Mandeville resume algumas informações se comparado à *Epístola*. Não são citados os nomes de todas as tribos por extenso. Apenas as de Gog e Magog. O rei Alexandre Magno é chamado de “Rei dos Macedônios” na *Epístola*, enquanto no *Viagens*, ele não recebeu essa nomenclatura. O fogo que cairá sobre as dez tribos após a destruição aparece de modo mais detalhado em *Preste João* do que no relato do século XIV. A *Epístola* menciona por nome os países que serão invadidos pelas tribos dos judeus previamente à consumação do século do Anticristo, informação que foi resumida pelo viajante de Saint Albans.

Estas distinções entre as duas versões da profecia compiladas em épocas distintas da Baixa Idade Média nos mostram que do relato criado pelo cavaleiro inglês não se limitava somente a copiar as informações presentes no livro de *Ezequiel* ou da *Epístola de Preste João*, mas acrescenta algumas informações.

O local nas vizinhanças do Mar Cáspio é vigiado pelas Amazonas que não permitem que nenhum judeu saia da prisão. Apenas com a chegada da profecia do *Apocalipse* é que os hebreus aprisionados irão sair de suas sepulturas e irão guerrear contra os cristãos por todo o mundo, até que os cristãos serão dominados por estes membros das dez tribos e seus descendentes. Este domínio será duradouro na mesma medida em que os cristãos dominaram os judeus:

Contudo, dizem que sairão em tempos de 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, contar-vos-ei o que ouvi⁵¹⁸.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁵¹⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 29, p. 227.

Um aspecto importante do relato de Mandeville é a sua associação do hebraico como o idioma que os judeus de dentro e de fora do Mar Cáspio irão se comunicar após a soltura das dez tribos perdidas. O hebraico será a língua dos judeus dos três continentes, utilizada para organizar sua conspiração para tentar dominar e destruir a cristandade durante o tempo do Anticristo.

O *Viagens* associa o idioma hebraico das comunidades judaicas espalhadas pela Europa, África e Ásia como um ponto de conexão entre estas comunidades judaicas ao redor do globo e as dez tribos de Israel aprisionadas nas montanhas do Cáucaso pelas amazonas. Deste modo, o relato de Mandeville contém dois pontos importantes que são destacados por Maria Mercedes Rodriguez Temperley a respeito da identidade linguística e racial dos judeus.

Os judeus membros das dez tribos de Israel que estão aprisionados no Cáucaso só conhecem exclusivamente um idioma, o hebraico, que é a sua língua desde os tempos antigos e será o único idioma utilizado por eles para se comunicar com os demais judeus, de fora das montanhas, durante os acontecimentos do Anticristo⁵¹⁹.

As comunidades judaicas da África, Ásia e Europa, por sua vez, possuem conhecimentos de mais de um idioma: o seu idioma religioso, o hebraico, e o idioma falado pela população não judia de suas localidades. E o motivo de aprenderem hebraico é para se comunicarem com os judeus que irão sair do Cáucaso, para que, juntos, possam se comunicar e guerrear contra a cristandade e posteriormente tentar dominá-la a partir de suas estratégias de batalhas⁵²⁰. Os judeus são convertidos em “um outro” que virá para se contrapor ao Ocidente cristão e à Igreja. Mesmo quando possuem um “idioma próprio” (o hebraico) ou um segundo idioma (a língua da nação em que habitam), a identidade dos judeus continua a ser a dialética em relação ao cristianismo. Seu papel permanece a ser o de lutar contra a cristandade nos tempos do Anticristo.

Ao final de sua interpretação do *Apocalipse*, Mandeville convida os seus leitores a continuarem a ler o seu relato se quiserem saber como escapar do futuro tenebroso de dominação dos hebreus comandados pela entidade do Anticristo. Além de serem racializados e associados ao Anticristo, os judeus são mais uma vez transformados em orientais, localizados nas Montanhas do Cáucaso e nas proximidades do Mar Cáspio, uma região ao Oriente da Europa que marca uma fronteira e uma entrada para Ásia e para o Oriente Médio. Segundo Suzanne Conklin Akbari, a localização das dez tribos de judeus nas distantes

⁵¹⁹ RODRIGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. Estudio Preliminar. In: JEAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Buenos Aires: Secrit, 2005. p. LX.

⁵²⁰ *Ibidem*. p. LX.

montanhas do Cáucaso no livro de Mandeville e em outras fontes medievais significa que o “local certo” dos israelitas na divisão das zonas climáticas do globo é o extremo norte do globo às margens do mundo conhecido⁵²¹.

A localização da prisão das dez tribos perdidas nas montanhas do Cáucaso nas fontes medievais antijudaicas *Epístola de Prestes João*, *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa* pode ser um indicativo de um estado judeu que existiu entre os séculos VII e X: o reino da Khazaria. Segundo Richard Smith, o território deste estado se estendia do sudoeste do Rio Volga até a região das montanhas Cáucaso. Sua localização estratégica lhe permitiu manter fortes relações comerciais pela troca de produtos com Rus de Kiev ao norte, com os califados ao sul, região e com o Império Bizantino a sudoeste. Os monarcas khazares seguiam o judaísmo como religião oficial⁵²². As principais fontes a respeito da religiosidade judaica dos khazares são provenientes dos estados que mantinham comércio com este estado judeu. A classe governante do reino teria se convertido de suas religiões locais ao judaísmo por volta do século VIII. Este processo teria levado à adoção de costumes judaicos do Talmude e da Mishná progressivamente, enquanto a maioria da população continuaria a preservar as suas tradições locais ou a seguir os monoteísmos, cristão ou islâmico⁵²³. Poucas informações são citadas pelas fontes eslavas, árabes ou bizantinas dos séculos X e XI sobre o fim do reino Khazaria, acredita-se que o reino judeu teria sido incorporado pelos povos eslavos da região após as crises do século X.⁵²⁴

As fontes antijudaicas que mencionam a prisão dos judeus nas montanhas do norte unem o contexto global e o contexto local de sua época para construir o mito da prisão dos judeus e da libertação das dez tribos perdidas nos tempos do Anticristo. A nível local, o sentimento antijudaico estava em crescimento pelas proibições de relações, permanência em espaços públicos, mobilidades, e de práticas econômicas que eram impostas pela Igreja e pelas autoridades públicas contra os judeus desde o século XII na Europa Ocidental e no Império Bizantino. A nível global a existência e a circulação de informações sobre o reino da Khazaria e sua extensão territorial em séculos passados pode indicar um dos fatores que levou à formação do mito da localização da prisão dos judeus nas montanhas do Cáucaso pelas fontes cristãs de caráter antijudaico.

⁵²¹ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 137-138.

⁵²² SMITH, Richard L. Trade and commerce. p. 448-449. In: HERMANS, Erik (ed.). *A companion to the global Early Middle Ages*. Leeds: Arc Humanities, 2020. p. 425-476.

⁵²³ SAND, Shlomo. *A Invenção do Povo Judeu*. São Paulo: Editora Benvirá, 2008. p. 237-239.

⁵²⁴ *Ibidem*. p. 244-246.

3.1.4 A Racialização dos Judeus: Considerações Parciais

A Baixa Idade Média foi palco da emergência de uma série de normas e regras eclesiásticas e estatais que resultaram na estigmatização dos judeus. Estas medidas foram desde a proibição de frequentarem os mesmos espaços que os cristãos durante as festividades litúrgicas até a formação de bairros exclusivos para judeus que viriam a se tornar os guetos. Todo este contexto de racialização sofrido pelos hebreus na Europa entre os séculos XIII e XIV pode ser visto claramente no *Viagens* de Mandeville nos trechos em que o viajante de Saint Albans se refere aos judeus.

No livro de Mandeville e em outros autores medievais de caráter enciclopédico e de viagens, os judeus são representados como um povo que não possui uma terra própria e não pertence a nenhuma das sete zonas climáticas do globo regidas por algum planeta. Esta discriminação de serem um povo sem terra deriva de uma concepção cristã bíblica de que os hebreus receberam a terra prometida da Palestina do Deus Javé, expulsaram de lá os cananeus nativos, e posteriormente, perderam o direito a habitar nesta região devido à sua negação da “revelação de Jesus” pela Igreja.

Por não possuírem uma terra própria e por negarem à Igreja, os judeus não são vistos como um povo digno de confiança pelas fontes medievais cristãs de caráter enciclopédico e literatura de viagens. E, por este motivo, os hebreus são representados como uma população que não deve viver ao lado de cristãos e que deve sofrer com as medidas discriminatórias impostas pela Igreja e pelos estados cristãos. Ao mesmo tempo em que são descendentes de Jafé, o filho abençoado de Noé, são considerados párias sociais pela Cristandade Ocidental do medievo.

A história da derrubada do Templo de Salomão em Jerusalém e da proibição de habitarem na cidade durante o reinado de Adriano, narrada no livro de Mandeville, é uma condensação da mensagem de que os judeus são um povo sem-terra e que não podem viver ao lado dos cristãos. O *Viagens* apresenta nesta narrativa e na divisão da genealogia de Noé, uma mensagem de que os israelitas são descendentes de Jafé, mas são os “filhos ilegítimos” desta mesma genealogia. Na divisão tripartite defendida pela Igreja de Roma, os judeus eram tidos como ilegítimos, pois não poderiam ser *Oratores*, pois não eram cristãos; não poderiam ser *Bellatores*, pois não eram nobres; não poderiam sequer ser *Laboratores*, pois eram um grupo a parte da sociedade.

A história da conspiração dos judeus de Sumatra para envenenar a Cristandade é um exemplo de como a narrativa antijudaica nos textos medievais da Baixa Idade Média constrói

uma identidade dialética para o judeu que é imaginado pelos cristãos. Os judeus passam a ser representados como um grupo que organiza uma série de complôs e conspirações com o objetivo de eliminar toda a Cristandade, e para tal, eles utilizam da produção de venenos e outras substâncias para tentar envenenar os cristãos.

Como um “povo sem pátria”, que “negou a salvação” ao “negar à Igreja”, e que organizam planos de conspirações e complôs para tentar envenenar a toda a Cristandade, o imaginário cristão da Baixa Idade Média considera que os judeus de todo o mundo se unirão para destruir os cristãos nos tempos do Anticristo. Como demonstrado pelo mito de Gog e Magog presente na *Epístola de Prestes João* e no *Viagens de Jean de Mandeville*. O destino dos “filhos ilegítimos” de Jafé é guerrear no fim dos tempos para tentar eliminar à Cristandade em todo o globo, e, fracassando em seu propósito, serem eliminados pelas mãos do Deus cristão.

O antijudaísmo de Mandeville é um exemplo de consciência de globalidade pois o viajante organiza e constrói uma série de conexões religiosas e raciais entre as comunidades judaicas nas mais remotas “fronteiras” do globo. A história global dos judeus ao redor do globo organizada pela consciência de globalidade do viajante do século XIV é do tipo contágio, pois os hebreus atravessaram as mais diversas fronteiras do globo e se comportam como “vírus” na narrativa da “guerra” contra os cristãos⁵²⁵. Nas teorias de Roland Robertson sobre a globalidade, a compreensão do mundo, criada pelos processos que envolvem a globalização, organiza conexões entre a localidade e a globalidade⁵²⁶. O orientalismo e a racialização dos judeus feita no *Viagens Para a Terra Santa* criam relações de interdependências entre diversos grupos de judeus por sua identidade religiosa e linguística. Depois, o viajante organiza novas conexões de interdependências dos judeus presos no Cáucaso e os judeus do resto do globo ao interligar as relações destes com a Cristandade Ocidental para um conflito destinado a ocorrer no fim dos tempos com a libertação dos hebreus de sua prisão para cumprir a profecia do Anticristo.

A literatura de viajantes cristãos da Baixa Idade Média e seu aspecto antijudaico constituem uma das bases da formação do antissemitismo do que chamamos de Era Moderna e Era Contemporânea. Os *pogroms* de judeus na Rússia Czarista, os massacres de judeus na União Soviética após a Revolução Bolchevique de 1917, e o Holocausto de aproximadamente

⁵²⁵ CROSSELEY, Pamela Kyle. *O que é História Global?*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. p. 21.

⁵²⁶ ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. p. 260.

seis milhões de judeus pelo III Reich de Adolf Hitler não seriam possíveis sem as suas bases de racialização dos judeus que foram construídas e formuladas durante a Baixa Idade Média.

3.2 “Possíveis” de conversão: os “Sarracenos”

Após a análise a respeito da presença dos judeus na obra de Mandeville, passaremos para ao estudo de como o viajante do século XIV descreve o islamismo e o islã dentro de sua obra. Todas as passagens que serão estudadas como as fontes primárias destas análises foram extraídas do capítulo 15 do *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa*. Em vez de analisar o capítulo do *Viagens* conforme a ordem que o próprio texto do livro apresenta os trechos, utilizarei a seguinte ordem para dividir esta seção do subcapítulo:

Em “História ‘não sagrada’ do islamismo” veremos como Mandeville conta a biografia de Maomé ao mesmo tempo em que “combate” as “heresias” do relato que conta a revelação do anjo Gabriel para o profeta dos muçulmanos. Em “Utopias medievais no paraíso muçulmano” veremos como os detalhes que Mandeville dá sobre o paraíso islâmico se assemelham à descrição do mítico paraíso da Cocanha da poesia utópica medieval.

Em “Facilidade de converter os muçulmanos à fé cristã” veremos a forma em que o viajante do século XIV traça as similaridades entre o cristianismo e o islamismo e como ele indica que podem ser feitos os diálogos de conversão dos muçulmanos ao cristianismo.

Em “as ‘dúvidas’ sobre qual é a religião verdadeira” veremos como o texto do *Viagens* usa a dúvida sobre se a religião cristã é a verdadeira e seu diálogo com o sultão do Egito para dar força às refutações da fé islâmica dos “sarracenos”.

Finalmente, em “*Ad Hipocritan*: Mandeville ‘desmascara’ o islã” veremos como os trechos em que Mandeville narra o episódio em que o profeta Maomé ficou bêbado e foi enganado, e as acusações de que os cristãos convertidos à fé muçulmana aceitaram a conversão por desconhecimento, são evocadas no final do capítulo para que o autor possa “provar” que Jesus foi um profeta superior a Maomé. De modo que este fato “comprovaria” que a religião muçulmana possui uma série de falsos fiéis e refuta as acusações contra a fé cristã que foram feitas previamente pelo sultão do Egito.

3.2.1 História “não sagrada” do Islamismo

Jean de Mandeville começa a narrar a história de Maomé da seguinte forma: “Deveis saber que Maomé nasceu na Arábia e que a princípio foi um pobre criado que cuidava dos camelos que iam com os mercadores em busca de mercadorias⁵²⁷”.

O viajante utiliza a narrativa islâmica ao detalhar como era a situação humilde de Maomé como cuidador de camelos. Mandeville enfatiza de modo detalhado um contato que Maomé teve com um ermitão cristão dentro de uma capela: “Ocorreu, que, em uma dessas viagens com os mercadores ao Egito, quando esses lugares estavam habitados por cristãos, ao chegar aos desertos da Arábia, entrou em uma capela onde vivia um ermitão⁵²⁸”.

O texto dá mais detalhes do contato do profeta Maomé com o cristianismo e conta sobre o “primeiro milagre” de Maomé. O futuro profeta do islã, ainda jovem, após entrar numa pequena sala da ermida, fez com que o espaço se tornasse maior por dentro do que por fora. Fez com que a sala se tornasse semelhante a um palácio: “E quando Maomé entrou nessa ermida, que era bem pequena e tinha uma porta baixa, a entrada começou a aumentar como se fosse a de um palácio. Este foi o primeiro milagre, que, segundo os sarracenos, fez Maomé em sua juventude⁵²⁹”.

O relato histórico e religioso do Corão a respeito da pregação do profeta Maomé afirma que, quando Maomé tinha a idade de 40 anos e meditava numa gruta, ele recebeu a mensagem do anjo Gabriel (o mesmo que anunciou a Maria o nascimento de Cristo no relato bíblico) com as revelações Alá⁵³⁰. O texto de Mandeville transforma o relato das fontes islâmicas numa falsa crença. O viajante inglês delimitou que Maomé sofria de epilepsia, e atribuiu os seus sintomas à revelação do anjo Gabriel para que sua esposa não abandonasse o casamento devido à enfermidade do marido. As informações da tradição islâmica que Maomé praticou meditações durante vários anos antes de receber a mensagem do anjo Gabriel⁵³¹ também foi ignorada pelo relato do viajante.

Deste modo, o relato do *Viagens* afirma que todas as vezes que Maomé sucumbia pela presença do anjo Gabriel, era por conta de sua enfermidade epiléptica e não por revelação angelical e divina. A conclusão de Mandeville é que o verdadeiro motivo da crença dos “sarracenos” que Maomé recebeu mensagens reveladas do anjo Gabriel é pela epilepsia. Assim que a história do profeta do islamismo é narrada ela é também refutada pelo viajante cristão:

⁵²⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 139.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ PINTO, Otávio Luiz Vieira. *Rota da Seda*. São Paulo: Editora Contexto: 2023, p. 72.

⁵³¹ FAHD, Toufic. La Nascita Dell’Islam 1. Origine e Vocazione Del Fondatore Dell’Islam. In: PUECH, Henri Charles. *Storia Delle Religioni: giudaismo, cristianismo e islam, vol II tomo 2*. Turim: Laterza, 1976, p. 743.

Maomé amiúde sofria ataques de grande doença, que é a epilepsia, por isso sua mulher arrependeu-se se ter se casado, ele, porém, fez com que acreditasse que, sempre que sofria um ataque era porque o anjo Gabriel vinha falar-lhe, e que, por causa da grande claridade do anjo, ele não podia sustentar-se e sucumbia. Por esse motivo, os sarracenos dizem que Gabriel vinha frequentemente falar com ele⁵³².

O que Mandeville faz ao “desvendar” a revelação de Gabriel para Maomé é o processo que no *Orientalismo* de Edward Said é conhecido como “maometismo” ou “maometanismo”, limitar a religião muçulmana única e exclusivamente à figura de Maomé, para posteriormente, considerá-lo um impostor⁵³³. O viajante Marco Polo utilizou deste mesmo conceito quando descreveu os muçulmanos nas províncias de Yarcham, Cotam e Paim do Império Mongol: “Os habitantes reverenciam Maomé⁵³⁴”, “os homens não são muito aguerridos, mas dados ao comércio e as artes, e são maometanos⁵³⁵”, “os habitantes deste país reverenciam Maomé e são muito dados às artes e ao comércio⁵³⁶”. A criação do “maometanismo” pela literatura de viagens da Baixa Idade Média ignora que o islamismo reverencia Alá como seu deus monoteísta e que Maomé é o último dos profetas da religião. O orientalismo constrói a figura caricatura de uma religião dos que adoram um “falso profeta” Maomé.

Na *Legenda Áurea*⁵³⁷ de Jacopo de Varazze, os episódios em que Maomé sofre as convulsões derivadas de seu contato com o anjo Gabriel também são atribuídas à doença da epilepsia pelo livro católico: “Mais tarde Maomé teve convulsões frequentes e Khadija estava muito triste porque havia se casado com um homem tão impuro e epilético”⁵³⁸. Ao se apresentar a epilepsia como as causas das revelações que o anjo Gabriel teria mostrado Maomé, a religião islâmica é caracterizada como uma mentira criada por um falso profeta desde o início de suas falsas revelações⁵³⁹.

Ao se traçar falhas na figura do profeta do islã, o cristão orientalista faz com que pela alegação de que figura de Maomé seria uma falsificação de um profeta, seja possível desconstruir a religião muçulmana, seus princípios de fé, e, posteriormente, se apresente o

⁵³² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 140.

⁵³³ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 99.

⁵³⁴ MARCO POLO. *As Viagens*. Livro I, Cap XL, p. 59.

⁵³⁵ *Ibidem*. Cap XLI, p. 59.

⁵³⁶ *Ibidem*. Cap XLII, p. 60.

⁵³⁷ JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: Vida de Santos*. Cap 175. Tradução e organização por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁵³⁸ COSTA, Ricardo da. Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán: la imagen del profeta en la filosofía de Ramón Llull (1232-1316). *Revista NOTADORUM*, n. 27, ano XIV, set-dez 2011. p.3

⁵³⁹ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 104.

cristianismo e a figura de Jesus como a única religião verdadeira que deveria ser seguida pelos cristãos e pela humanidade que não foi convertida à fé cristã.

A desvalorização do islã e de seus marcos no *Viagens* continua com a omissão do episódio da *Hégira*. Pelo relato do corão e das fontes islâmicas, com a perseguição imposta pelas elites de Meca contra a nova religião, Maomé e seus seguidores foram forçados a fugir para *Yatreb* no ano de 622 (pela marcação do calendário cristão gregoriano). Episódio que é o marco do início do calendário islâmico, porém não aparece no relato histórico escrito por Mandeville. Os conflitos entre a elite comerciante dirigente de Meca⁵⁴⁰ com Maomé e seus seguidores não são citados em nenhum momento. O texto do *Viagens* não menciona a história da *Hégira* nem sua importância para a formação do Império Árabe e para a religião islâmica. O orientalismo medieval praticado na escrita de Mandeville ao descrever a biografia do profeta se destaca pela caracterização do islamismo como uma religião fundada por um falso profeta que é também um herege do tipo heresiarca⁵⁴¹.

Esta eliminação do valor histórico e simbólico do islamismo e de seus eventos pela literatura orientalista cristã da Idade Média e pelo *Viagens* será parte da análise de outros aspectos do islamismo além da biografia de Maomé e do Império Árabe Islâmico. Veremos de forma resumida, como o viajante trata de aproximar o paraíso muçulmano às fábulas da Idade Média, em especial ao utópico país da Cocanha e à *Epístola de Preste João*.

3.2.2 As Utopias Medievais no Paraíso Muçulmano

O viajante de Saint Albans usa o termo racializado “sarraceno” para se referir aos seguidores do islamismo e ao seu livro sagrado antes mesmo de descrever o paraíso islâmico e mesclá-lo às utopias medievais: “Ora, dado que acabo de falar dos sarracenos e de sua terra, falar-vos ei agora de sua religião e de suas crenças, de acordo com seu livro chamado Alcorão⁵⁴²”.

O termo “sarraceno” na literatura cristã medieval é uma referência às figuras bíblicas de Ismael e Sara como os ascendentes dos árabes muçulmanos. John Tolan recorda que o termo “sarraceno” nunca era utilizado para se referir aos árabes cristãos, sempre era uma referência aos árabes islâmicos. Deste modo, o “sarraceno” é sempre entendido como uma

⁵⁴⁰ FAHD, Toufic. La Nascita Dell'Islam 1. Origine e Vocazione Del Fondatore Dell'Islam. In: PEUCH, Henri Charles. *Storia Delle Religioni: giudaismo, cristianismo e islam, vol II tomo 2*. Turim: Laterza, 1976, p. 761-762.

⁵⁴¹ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 101.

⁵⁴² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 135.

definição de alteridade em dois sentidos, o sentido religioso e o sentido racial⁵⁴³. Esta associação racial e religiosa dos como “sarracenos”, e como vimos no capítulo anterior como “filhos de Sem” serve para criar nos leitores do relato uma preconceição diante do conteúdo que será apresentado a respeito do paraíso islâmico.

O paraíso muçulmano é comparado a um paraíso das delícias: “Se alguém lhes pergunta o que entendem por paraíso, dizem que é um lugar de delícias, onde se encontra todo o tipo de fruta em qualquer estação, e onde os rios fluem com leite, mel, vinho e água doce⁵⁴⁴.” Algumas versões do mítico e utópico País da Cocanha da literatura anglo francesa da Baixa Idade Média descrevem um paraíso de delícias como uma terra de juventude, imortalidade, chuvas e alimentos fartos⁵⁴⁵.

A literatura orientalista pré-moderna e anti-islâmica costuma criar equiparações entre o mítico reino do país da Cocanha com o paraíso muçulmano para, em seguida, equiparar o paraíso muçulmano com um estado de pecados excessivos pela gula, luxúria, avareza e soberba⁵⁴⁶. Esta falsa equivalência tem como objetivo criar uma falsa assimilação entre o “mundo sagrado” no islã e o “mundano” desejo dos fiéis muçulmanos pelos pecados em sua vida após a morte.

As moradias do paraíso possuem pedras preciosas: “Dizem que lá há casas belas e nobres, cada qual segundo os méritos de cada um, feitas de pedras preciosas, ouro e prata⁵⁴⁷”. O texto da edição aragonesa possui mais descrições a respeito do ouro, da prata, do leite e do mel existentes no paraíso islâmico: “eillos dicen que es vn logar de delicias do hombre trobara todas maneras de fructos en todas sazones, et rriberas corrientes [de]a leche et miel, de vino et agoa dol[ç]a, et que ý aura bellas casas et nobles segunt los meritos de cada uno fechas de piedras preciosas et d’oro et de plata⁵⁴⁸”. Os detalhes de moradias construídas com pedras preciosas estão presentes na famosa *Epístola de Preste João*⁵⁴⁹, texto que o viajante de Saint Albans tivera acesso e conhecia muito bem.

⁵⁴³ TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002. p. 127-128.

⁵⁴⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 135.

⁵⁴⁵ FRANCO JUNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 34.

⁵⁴⁶ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 251-253.

⁵⁴⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 135.

⁵⁴⁸ JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rogriguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005. p. 67.

⁵⁴⁹ *Carta do Preste João das Índias*. “Os degraus são de pórfiro e, parte deles, de serpentino, e de alabastro o terço inferior. Daqui até a terça parte superior são de pedra cristalina e sardónica. A terça parte superior é de ametista, âmbar, jaspé e pantera”. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 99.

Quando o paraíso islâmico é descrito como um local de riquezas, com ênfases nas pedras preciosas presentes nos mínimos detalhes das casas, o orientalismo cristão pré-moderno cria mais uma alteridade entre a Cristandade e o mundo islâmico. O paraíso de “riquezas” dos “sarracenos” seria um indicativo de que a sua religião tem como fim as riquezas, a avareza e a ausência de espiritualidade na vida após a morte, enquanto o paraíso cristão, ao não prometer riquezas para os abençoados, seria um paraíso de caráter mais puro e mais espiritualizado do que o “falso paraíso” dos “maometanos”⁵⁵⁰.

Por último, Mandeville apresenta detalhes sobre as virgens do paraíso islâmico: “Cada homem tomará 80 esposas, todas donzelas, deitar-se à com elas todos os dias, sempre as achará virgens⁵⁵¹”. As informações contidas neste trecho podem ter sido extraídas do Corão. O texto corânico descreve a presença das virgens como recompensa após o juízo final para aqueles que lutaram ao lado do islã na batalha final contra os infiéis. “Por certo, fizemo-las surgir perfeitamente. E fizemo-las virgens. Meigas, da mesma idade, para os companheiros da direita⁵⁵²”.

A forte ênfase nas descrições sobre as virgens recebidas pelos homens “sarracenos” em seu paraíso após a morte é outra característica do orientalismo anti-islâmico nas fontes medievais da Baixa Idade Média⁵⁵³. A descrição dos prazeres sexuais e das dezenas de virgens presentes no paraíso islâmico segue lado a lado com as acusações direitas da escravidão de Maomé e de seus seguidores “maometanos” pelo pecado da luxúria e pela perversão do mandamento de “não cobiçar a mulher do próximo⁵⁵⁴”. Deste modo é construída uma identidade em que o “sarraceno” é um escravizado pelas tentações mentais do pecado contra castidade enquanto o cristão é justo em não se deixar cair neste mesmo pecado.

A alteridade entre os islâmicos e os pecados sexuais são mencionados pelo viajante quando este diferencia as linhagens dos árabes muçulmanos existentes na região do Oriente Próximo. Maomé é descrito como descendente direto da linhagem de Ismael, filho de Abraão com sua escravizada Agar: “Era da linhagem de Ismael, que foi filho de Abraão, gerado em sua criada Agar. E é por isso que há sarracenos chamados ismaelitas, outros chamados agarenos, por causa de Agar⁵⁵⁵”. A conexão entre os islâmicos e Agar, criada do patriarca

⁵⁵⁰ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 260.

⁵⁵¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 135.

⁵⁵² Surata Al Walik ah 56 (35-38). ALCORÃO. *Tradução do Sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*. Dr. Helmi Nasr. Medinah: Complexo do Rei Fahd, 2021.

⁵⁵³ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 258.

⁵⁵⁴ Êxodo 20:17. *Bíblia de Jerusalém*.

⁵⁵⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 140.

Abraão, organiza uma genealogia em que os muçulmanos seriam oriundos de uma relação externa à promessa que Javé fizera ao patriarca no livro de *Gênesis*. Sendo oriundos de fora da promessa, os islâmicos são associados por estas fontes medievais aos pagãos, uma vez que sua origem remota a Ismael e Agar e não a Israel⁵⁵⁶.

Posteriormente, o viajante do século XIV menciona que há também os muçulmanos provenientes da linhagem de Sara e os provenientes do pecado incestuoso de Ló com as suas duas filhas: “Outros são chamados, precisamente, sarracenos, por causa da cidade de Sarra. Outros são chamados moabitas e outros amoritas, por Moab e Amon, os dois filhos que Ló gerou em suas filhas, e logo se tornaram grandes príncipes terrenos⁵⁵⁷”. Ao conectar a descendência “pecaminosa” dos filhos de Ló provenientes do incesto com suas duas filhas aos árabes “sarracenos”, o texto do *Viagens* liga a origem genealógica dos árabes muçulmanos ao incesto pecaminoso. Fontes de enciclopédias e atlas da Península Ibérica durante o reinado de Afonso X relacionavam com frequência os Moabitas e os Amoritas do Antigo Testamento às origens genealógicas do islamismo⁵⁵⁸.

No que diz respeito às demais referências indiretas ao Corão que foram citadas por Jean de Mandeville, a maior parte delas diz respeito à forma em que personagens do cristianismo estão presentes no livro sagrado do islã. Ao abordar a maneira como estas figuras sagradas do cristianismo são compreendidas dentro do Corão, o *Viagens* trata de exemplificar as formas de converter os muçulmanos à fé cristã por meio da desconstrução da narrativa corânica para a posterior justificativa da narrativa bíblica.

3.2.3 Facilidade de converter os muçulmanos à fé cristã

A crença dos muçulmanos que Maria foi orientada pelo anjo Gabriel a respeito da futura concepção de Cristo é mencionada logo no início do capítulo pelo viajante do século XIV.

Dizem que Maria foi orientada pelo anjo, e que Gabriel lhe disse que ela havia sido escolhida desde o começo do mundo, bem como lhe anunciou a encarnação de Jesus Cristo e disse que ela concebeu e gerou seu filho mantendo-se virgem; o que vem bem testemunhado no seu livro⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, Vol. 3, 2001, p.101-132. p 21.

⁵⁵⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 140.

⁵⁵⁸ MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, Vol. 3, 2001, p.101-132. p. 21.

⁵⁵⁹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 135.

O texto de Mandeville sobre como o livro sagrado dos muçulmanos narra o nascimento e os primeiros anos da vida de Cristo contém algumas convergências literárias a trechos de textos oriundos de livros apócrifos da literatura cristã que, posteriormente, foram incluídos na literatura corânica.

O viajante do século XIV menciona que no Corão, Jesus já possuía a capacidade de falar logo após nascer: “Em outras muitas passagens relata o seu alcorão que Jesus Cristo falou logo ao nascer⁵⁶⁰”. A capacidade de Jesus falar como um santo profeta após o seu nascimento possui paralelos no Corão e num texto apócrifo de datação incerta⁵⁶¹ chamado *Evangelho Árabe da Infância*. Segundo a Surata Myriam 19:30 Jesus falou após sair do ventre de Maria e afirmou que era um profeta de Allah: “O bebê disse: “por certo, sou o servo de Allah. Ele me concederá o Livro e me fará profeta⁵⁶²”. O texto apócrifo relata de forma similar que Jesus falou no berço e se autointitulou como o profeta que iria salvar o mundo: “Jesus falou quando estava no berço e disse a sua mãe Maria: ‘Eu, que nasci de ti, sou Jesus, o Filho de Deus, o Verbo, como te anunciou o anjo Gabriel, e meu pai me enviou à salvação do mundo’⁵⁶³”.

O cavaleiro de Saint Albans menciona que o livro sagrado do islamismo contém uma narrativa que Maria deu à luz sob uma palmeira: “Também diz seu livro (...) que ela deu à luz sob uma palmeira (...)”⁵⁶⁴. A narrativa da palmeira tem paralelos no Corão e nos excertos do *Evangelho Armênio da Infância*. No Corão, a Surata 19:25⁵⁶⁵, cita que a palmeira foi levantada por Allah para que Maria pudesse dar a luz ao menino: “move, em tua direção, o tronco da tamareira, ela fará cair, sobre ti, tâmaras maduras e frescas”. O texto apócrifo do Novo Testamento detalha, de maneira distinta, que o milagre da palmeira ocorreu quando Jesus e Maria estavam no Egito e o menino ordenou que a árvore se elevasse para a sua mãe poder descansar: “então deu ordens para que ela inclinasse seus ramos (...) mandou depois que

⁵⁶⁰ *Ibidem*. Cap 15, p. 136.

⁵⁶¹ Para Aurelio de Santos Otero, o *Evangelho Árabe da Infância* data do século IV e foi influenciado pelo *Evangelho de Pseudo Tomé* e pelo *Protoevangelho de Tiago*, textos apócrifos datados do século II. OTERO, Aurelio de Santos. *Los Evangelhos Apocrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 137. Para Maria Helena de Oliveira Trica, a origem deste apócrifo remete ao século VI e sua primeira tradução para idiomas europeus só ocorreu durante o século XVII. TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercury, 2005, p.143.

⁵⁶² Suratu Maryam 19:30 “O bebê disse: “por certo, sou o servo de Allah. Ele me concederá o Livro e me fará profeta”. ALCORÃO. *Tradução do Sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*. Dr. Helmi Nasr. Medinah: Complexo do Rei Fahd, 2021.

⁵⁶³ *Evangelho Árabe da Infância*, I. In: TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercury, 2005. p. 145.

⁵⁶⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 136.

⁵⁶⁵ Suratu Maryam 19:25 “move, em tua direção, o tronco da tamareira, ela fará cair, sobre ti, tâmaras maduras e frescas”. ALCORÃO. *Tradução do Sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*. Dr. Helmi Nasr. Medinah: Complexo do Rei Fahd, 2021.

ela se endireitasse, e ele elevou-se⁵⁶⁶”. A obra de Mandeville organiza uma série de circulações e convergências literárias quando descreve de forma indireta sobre as referidas citações ao Corão.

Logo depois, o texto do *Viagens* cita que no Alcorão⁵⁶⁷ há a crença do Juízo Final pelo julgamento divino que levará os bons e justos para o lado de Deus e condenará os injustos às penas inferno: “O Alcorão fala também do Dia do Juízo Final, de como Deus virá julgar todos os homens e porá os bons a seu lado, e levando-os à glória, e condenará os maus às penas do inferno⁵⁶⁸”.

Esses trechos em que o viajante traça diversas comparações entre o cristianismo e o islamismo nos mostram uma clara característica da literatura de caráter orientalista da Idade Média europeia, a redução da figura de Maomé a um modelo “imperfeito” de Jesus Cristo, e a redução simplista de ver no islã uma “cópia posterior e imperfeita” do cristianismo. Como detalhado por Edward W. Said, estas representações do islã serviam mais para formar uma imagem do islã para o cristão medieval do que para representar o islã em si mesmo⁵⁶⁹.

Esta simplificação fica bem evidente quando ocorre a comparação do Corão com os evangelhos. Mandeville detalha que os evangelhos estão presentes no texto sagrado do islã e que os muçulmanos incluem o nascimento de Jesus dentro de suas orações. “E quando os sarracenos conseguem ter o livro onde os evangelhos de Nosso Senhor estão escritos, especialmente o *Missus est Angelus Gabriel*⁵⁷⁰, os que sabem ler incluem-no em suas orações e ademais beijam-no e veneram-no com muito respeito⁵⁷¹”.

O recurso de evocar o modo que Jesus é entendido como profeta nos textos e nas orações dos muçulmanos serve como um viés de confirmação para apresentar que Cristo é aceito no islã, mas que o seu livro, o Corão, possui apenas uma verdade parcial sobre quem foi Jesus. Uma leitura orientalista, que, embora pareça um certo nível de admiração pela

⁵⁶⁶ Excertos do Evangelho Armênio da Infância, XXIII. In: TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 2005. p. 179.

⁵⁶⁷ Surata 56: 8-14. “Então os companheiros da direita – que excelentes os companheiros da direita – E os companheiros da esquerda – que execráveis os companheiros da esquerda – E os precursores da fé serão os precursores; Estes serão os achegados a Allah. Nos jardins das delícias. Uma multidão dos primeiros. E um pouco dos derradeiros.”. ALCORÃO. *Tradução do Sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*. Dr. Helmi Nasr. Medinah: Complexo do Rei Fahd, 2021.

⁵⁶⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 136.

⁵⁶⁹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 99.

⁵⁷⁰ “Foi enviado o anjo Gabriel (LC 1,26-27) conforme a tradução de Susani Silveira Lemos França.

⁵⁷¹ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 136.

“nova religião” monoteísta, trata-se de um desprezo do ocidental pelo que lhe parece familiar ao mesmo tempo em que estremece de felicidade e sente medo desta novidade⁵⁷².

O desprezo pelo islamismo fica evidente quando o viajante, após contar que o Corão chama os judeus de amaldiçoados, narra a maneira que os muçulmanos veem a (não) crucificação de Jesus, devido ao arrebatamento divino, e a crucificação do apóstolo Judas Iscariotes no lugar de Cristo pelos judeus:

O livro fala ainda dos judeus e diz que são malditos, porque não quiseram crer que Jesus Cristo provinha de Deus e porque mentem acerca de Maria e seu filho Jesus Cristo provinha ao dizerem que crucificaram este, pois na verdade o filho de Maria nunca foi crucificado como os judeus contam, ao contrário, Deus fez com que ascendesse até Ele, sem morte e sem sofrimento. Seu aspecto externo foi transfigurado em outro, aquele que foi Judas Iscariotes, tendo sido crucificado pelos judeus, embora se pensasse que fosse Jesus. Contudo, Jesus Cristo subiu vivo aos céus – e também desceu vivo para julgar o mundo⁵⁷³.

Imediatamente após detalhar a crucificação de Judas e o arrebatamento de Cristo como descritos no Corão⁵⁷⁴, o viajante primeiro enumera que os “sarracenos” acusam os cristãos de ignorância, para em seguida, acusar os “sarracenos” de possuírem uma falsa crença e defenderem uma inverdade sobre o episódio da Paixão de Cristo:

E por isso os sarracenos dizem que os cristãos não têm qualquer conhecimento, já que estes acreditam louca e falsamente que Jesus Cristo foi crucificado. Aqueles dizem ainda que, se Cristo tivesse sido crucificado, Deus teria trabalhado contra sua justiça, ao permitir que Jesus Cristo, que era inocente e sem culpa, fosse posto na cruz. E completam declarando que estamos equivocados, já que a grande justiça de Deus não poderia cair em erro tão grande. No entanto, nessa crença são eles que estão equivocados.⁵⁷⁵

A maior facilidade para conversão dos muçulmanos à fé cristã é mencionada de forma explícita pelo autor após a toda a descrição de como os “sarracenos” interpretam a figura de Jesus dentro de suas doutrinas sagradas. Para o viajante, é necessário doutrinar os muçulmanos por meio da apresentação clara da religião de Jesus Cristo e da apresentação das profecias cristãs: “E dado que suas crenças estejam tão próximas das nossas, facilmente serão convertidos à fé cristã quando forem doutrinados, quando lhes for mostrado claramente a

⁵⁷² SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 97.

⁵⁷³ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 136.

⁵⁷⁴ Suratu An Nissa 4 (157-158) “E por seu dito: ‘Por certo, matamos o Messias, Jesus, Filho de Maria, Mensageiro de Allah’. Ora, eles não o mataram nem o crucificaram, mas isso lhes foi simulado. E, por certo, os que discrepam a seu respeito estão em dúvida acerca disso. Eles não têm ciência alguma disso, senão conjeturas, que seguem. E não o mataram, seguramente. Mas, Allah, ascendeu-o até Ele. E Allah é Todo Poderoso, Sábio”. ALCORÃO. *Tradução do Sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*. Dr. Helmi Nasr. Medinah: Complexo do Rei Fahd, 2021.

⁵⁷⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 137.

religião de Jesus Cristo e quando lhes falarem das profecias⁵⁷⁶”. É desta forma, que o texto do *Viagens* enfatiza o caminho da conversão a partir da lógica e da persuasão do “infel”⁵⁷⁷ para trazer os muçulmanos à fé católica.

Um dos símbolos associados aos “sarracenos” pela literatura medieval de viagens e por Jean de Mandeville nos ajuda a entender como este viajante interpreta o papel dos muçulmanos dentro da globalidade. As figuras dos cinocéfalos eram com frequência um sinônimo para seguidores do islamismo. Como visto no capítulo anterior, uma das interpretações dos significados dos cinocéfalos dentro da literatura cristã era o de uma raça de humanos híbridos fáceis de se dominar. Por um lado, os cinocéfalos podem ser agressivos pelo seu “instinto canino”, tal qual eram os guerreiros muçulmanos⁵⁷⁸. Por outro lado, os cinocéfalos poderiam ser facilmente domesticados, como os muçulmanos poderiam “facilmente ser convertidos à fé cristã”.

Os “sarracenos” também poderiam ser assimilados como híbridos, tal qual os cinocéfalos pela literatura cristã. Por um lado, eram monoteístas. A crença em um único deus é sua “parte humana”. Por outro lado, eram “hereges” por seguirem Maomé. A crença nas pregações de seu profeta é a cabeça de cachorro dos muçulmanos cinocéfalos segundo os guias de viagens dos cristãos.

Deste modo os “sarracenos” são um híbrido entre a “verdade do monoteísmo” e a “heresia de Maomé” do mesmo modo em que os cinocéfalos são híbridos: humanos em sua metade inferior do corpo e canídeos em sua parte superior do corpo. O destino dos muçulmanos dentro do *Viagens* é a encruzilhada entre a aceitação da conversão ao cristianismo ou a “condenação” por se recusar a aceitar a “revelação de Cristo”.

O próprio formato em que o livro de Mandeville foi organizado revela algo importante na diferenciação entre os judeus e os “sarracenos” nas fontes medievais. Os muçulmanos possuem um capítulo próprio dentro do *Viagens* e tem a sua história narrada como um império, ainda que com a eliminação dos valores sagrados da fé muçulmana dentro da obra. Por outro lado, os judeus não possuem um capítulo unificado em que Mandeville se dedica exclusivamente a narrar a sua história. As narrativas do viajante inglês sobre os judeus se deram sempre em alguns momentos reduzidos dentro de alguns de seus capítulos em que os judeus nunca eram o tema principal a ser tratado. Esta divisão ocorre devido ao conceito de que os judeus nas fontes cristãs da Idade Média são o povo que não tem um lugar exato

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p. 78

⁵⁷⁸ COHEN, Jeffrey Jerome. *Of Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999, p. 132.

delimitado por não possuírem um reino⁵⁷⁹. Já os “sarracenos” possuem maior destaque (um capítulo próprio) devido à grandeza de sua expansão territorial religiosa e à possibilidade de salvação caso se convertam ao cristianismo. Isso indica uma expressão da consciência de globalidade de Mandeville, que tem ciência da inferioridade numérica dos cristãos no mundo.

O desejo de Mandeville de converter os muçulmanos ao cristianismo também é explicado pelo fato de o islamismo ser uma força política com vários impérios durante o século XIV, momento em que o livro foi escrito. O viajante deseja converter os impérios e sultanatos islâmicos à fé cristã pelo mesmo motivo que ele também deseja converter os canatos mongóis ao cristianismo. Mandeville lamenta que os mongóis não sejam um reino cristão quando o compara ao poder do império mongol como superior a qualquer outro império: “Não há sob o firmamento senhor tão grande nem tão poderoso como o grande Cã (...) Assim é de uma grande pena que não creia verdadeiramente em Deus⁵⁸⁰”.

As rotas comerciais entre o Oriente Médio e a África Ocidental durante os séculos XI e XV tiveram o islamismo como uma força hegemônica de integração. O império “da *Shahada*” era responsável por aproximadamente dois terços do transporte de ouro da Eurásia. Cidades como Bassora e Bagdad eram grandes centros de comércio de escravizados, roupas, pedras preciosas e navios no período⁵⁸¹.

A consciência de globalidade expressa por Jean de Mandeville quando este enumera formas de como converter os muçulmanos e quando lamenta o fato de os mongóis não seguirem o cristianismo é similar à de Ramon Lull quando este escreveu sobre como converter os tártaros mongóis. Tanto o viajante natural de Saint Albans quanto o filósofo nativo da ilha de Mallorca apresentam a sua consciência de globalidade quando se referem à expansão islâmica e à expansão mongol em suas obras⁵⁸². O cavaleiro inglês demonstra ter uma consciência de globalidade pela percepção do mundo como um todo pela interdependência entre as partes do mundo, conforme o conceito de Roland Robertson⁵⁸³.

As integrações e as relações entre os sultanatos islâmicos e os canatos mongóis da trataria são citadas pelo viajante do século XIV para detalhar as pedras preciosas que são parte do comércio entre o Egito e a Tartária. O cavaleiro de Saint Albans cita que o Sultão da

⁵⁷⁹ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 118-119

⁵⁸⁰ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 25, p. 210.

⁵⁸¹ HANSEN, Valerie. *Ano 1000: quando exploradores conectaram o mundo e a globalização começou*. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2021, p. 136-137.

⁵⁸² SOUZA, Guilherme Queiroz de. Ramon Llull e a Idade Média Global: geopolítica, integração e diversidade. *Antiteses*., Londrina, vol. 16, p. 370-400, 2023. p. 385.

⁵⁸³ ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. p.184.

Babilônia só aceita visitantes que se vestem com ouro da “*tartarie*” e “*camaka*” em seus trajes: “Diante do sultão não pode aparecer nenhum estrangeiro que não esteja vestido com tela de ouro, de *tartarie* ou de *camaka*, segundo o costume dos sarracenos⁵⁸⁴”. As comparações a respeito das riquezas dos mongóis e dos islâmicos e as possibilidades de se tentar converter estes impérios à fé cristã deixam a possibilidade das menções e da leitura dos sistemas mundo demonstrados pelo viajante de Saint Albans em sua própria época.

3.2.4 As “dúvidas” sobre qual é a religião verdadeira

Em determinado momento, Mandeville apresenta as críticas à Cristandade que foram feitas pelos muçulmanos: “Na verdade não é de se estranhar que nos chamem de gente pecadora e má⁵⁸⁵”. Em seguida, volta a elogiar os costumes dos muçulmanos: “Os sarracenos são bons e leais, já que guardam escrupulosamente os preceitos de seu livro sagrado, o alcorão, livro que lhes foi enviado por Deus por meio de seu mensageiro, o profeta Maomé, a quem, segundo dizem, o anjo São Gabriel falava frequentemente e ensaiava a vontade divina⁵⁸⁶”.

A historiografia já abordou e explorou o diálogo entre o viajante e o sultão do Egito como críticas ao clero romano e a algumas práticas dos cristãos ocidentais. Na interpretação de Joan Pau Rubiés, além de apresentar uma boa noção do Corão e dos princípios da fé muçulmana, Mandeville também apresentaria uma visão anticlerical e contrária às práticas da cristandade ocidental. Em outras palavras, segundo Rubiés, o autor escreveria as suas interpretações a respeito da cristandade a partir das palavras atribuídas ao sultão do Egito⁵⁸⁷. E esta crítica ao cristianismo junto com o conhecimento do autor sobre o islã seriam indicativos de sua simpatia pela fé muçulmana.

Contudo, como veremos mais adiante, Mandeville não nutre nenhuma simpatia pelo islamismo, e trata a religião “estrangeira” do mesmo modo como um redator de um tratado contra heresia trataria. Ademais, como já visto, o *Viagens* trabalha de modo muito enfático a não descrever de episódios importantes da religião muçulmana e a “desmistificação” de episódios do Corão sobre Maomé e as revelações atribuídas ao anjo Gabriel.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 6, p. 64-65.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, Cap 15 p. 139.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMELE/ Edizioni del Galluzzo 2014, p.214.

⁵⁸⁸ A já citada ausência *Hegira* de Maomé de Meca para Yatreb.

O interesse de Mandeville pelas similaridades do cristianismo e do islamismo está sedimentado em uma visão orientalista do islã como uma “cópia imperfeita” do cristianismo. A prova deste aspecto do orientalismo no *Viagens* está na forma em que o texto apresenta como as similaridades entre as duas religiões serviriam somente para converter os “sarracenos” à fé cristã.

Segundo John Tolan, esta ênfase na conversão dos muçulmanos ao cristianismo pelos “milagres” da conversão e da revelação da “verdade cristã” sobre as “falsidades” do islamismo se tornou mais forte após a primeira metade do século XII, quando os cruzados foram derrotados no que ficou conhecido posteriormente como a Terceira Cruzada⁵⁸⁹.

Após o viajante finalizar as similaridades entre os artigos da fé cristã e os artigos da fé muçulmana, seu texto parte para descrever como os sarracenos são mais fáceis de conversão à religião cristã. Para justificar esta facilidade o texto do *Viagens* considera que os “sarracenos” podem acreditar em Cristo ao terem conhecimento sobre as escrituras e as profecias que estão contidas nos evangelhos da Bíblia, pois, deste modo, os muçulmanos podem reconhecer os sinais contidos dentro das “sagradas escrituras”:

Contudo, apesar de partilharem muitos artigos de nossa fé, sua religião e suas crenças não são perfeitas como as dos cristãos, mas é fácil que possam converter-se, especialmente os que tomam conhecimento das escrituras e das profecias, pois têm os evangelhos, as profecias e a bíblia traduzidas em sua língua e reconhecem muito a sagrada escritura⁵⁹⁰

Joan Pau Rubiés sugere que ao se referir à facilidade de converter os muçulmanos ao cristianismo, o viajante do século XIV estaria se referindo na verdade à mescla entre os princípios da fé islâmica unidos à crença na figura de Jesus conforme a leitura da religião cristã⁵⁹¹. O capítulo sobre os muçulmanos e suas crenças seria, segundo esta interpretação, uma proposta de releitura islâmica da fé cristã que adota alguns artigos da religiosidade do islã no lugar de artigos da “falsa religiosidade” cristã enquanto preserva o lugar da figura de Cristo como o principal e verdadeiro messias universal para toda a humanidade.

Esta leitura do historiador catalão, diferente de suas hipóteses sobre a simpatia de Mandeville pelo islã, percebe o viés do orientalismo na comparação entre a fé cristã e a fé islâmica feita pelo livro. O texto retira a figura de Maomé do caráter sagrado que ela possui

⁵⁸⁹ TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002. p. 102.

⁵⁹⁰ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 138.

⁵⁹¹ RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMEL/ Edizioni del Galluzzo 2014, p. 215.

no islamismo, preserva o lugar que é ocupado por Cristo dentro do cristianismo, e corrigindo os pecados e faltas de virtudes que existem em parte da sociedade cristã latina. Deste modo, a forma que o texto do viajante enxerga os muçulmanos é como ignorantes que ainda precisam compreender os reais significados da figura de Cristo. Apesar de negarem Jesus, como os Judeus, os “sarracenos” ainda possuem possibilidade de conversão.

Suzanne Conklin Akbari também sugeriu que o espaço destacado do Islã em relação a outras partes do mundo e em relação às outras religiões dentro da obra de Mandeville seria um indicativo de que o autor possuiria uma visão tolerante a respeito da religião muçulmana, o que explicaria as similaridades entre a fé cristã e a fé islâmica apresentadas pelo viajante e sua justificativa da facilidade de se converter os muçulmanos⁵⁹². Outro argumento da autora dado para sustentar que o viajante teria uma tolerância em relação ao Islã é a centralidade que a figura do sultão desempenharia na obra como uma transição nas viagens do autor e a centralidade do capítulo sobre os “sarracenos” como o “centro” da obra de modo similar a Meca em relação ao globo para os muçulmanos⁵⁹³. Contudo, é possível afirmar que Mandeville possui tolerância em relação ao Islã apenas em comparação com outros autores cristãos da Idade Média por sugerir que os “sarracenos” possuem chance de salvação pela conversão, e por este motivo é que o seu capítulo possuiria um destaque como um “centro” na obra. Pois, logo após apresentar as similaridades do islã com o cristianismo, o viajante descreve que os muçulmanos possuem uma leitura ao pé da letra do texto bíblico, de modo similar aos judeus:

O problema é que a entendem ao pé da letra, do mesmo modo que os judeus, pois eles não conseguem compreender a letra espiritualmente, apenas corporalmente, e por isso, recriminam os verdadeiros sábios que a interpretam espiritualmente. Daí que São Paulo diga: *Littera enim occidat, spiritus autem vivificar*⁵⁹⁴.

As críticas do *Viagens* à leitura “sem espiritualidade” e à interpretação dos episódios centrais da religião cristã realizado pelos muçulmanos, bem como os apontamentos feitos de como estes podem ser convertidos à fé católica, seguem um caminho não tão incomum de métodos de conversão durante a Baixa Idade Média: a conversão pela lógica. Neste modelo de conversão pela persuasão, destinado a converter os homens não cristãos, se baseava em

⁵⁹² AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 54- 58.

⁵⁹³ *Ibidem* p.51-52.

⁵⁹⁴ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 138.

apontar quais eram os caminhos errôneos que a religião do “infel” delimita e, em resposta à “falsa fé”, eram apontados os caminhos da “verdade” cristã revelada por Jesus e pela Igreja⁵⁹⁵.

A nível de exemplo e de comparação, no *Liber de Fine* do filósofo maiorquino Ramon Llull um dos caminhos apontados para converter os muçulmanos à fé cristã é contestar a sacralidade do Corão por meio dos “discursos confusos” e das “falsidades” que o livro sagrado do islamismo apresenta⁵⁹⁶. Para posteriormente desmontar com maior facilidade as crenças do islão, desconstruir a sacralidade do Corão e converter o “sarraceno” à religião cristã. “Seu argumento, ou matéria, é enganoso e falso, cheio de falsidades, ornado de canções luxuriosas. Por isso, se pode com facilidade desmontá-lo e destruir isso que dizem que é um milagre⁵⁹⁷”.

Retornando a Mandeville, a frase: “O problema é que a entendem ao pé da letra, do mesmo modo que os judeus, pois eles não conseguem compreender a letra espiritualmente, apenas corporalmente, e por isso, recriminam os verdadeiros sábios que a interpretam espiritualmente⁵⁹⁸” atribui que a leitura de ambos os monoteísmos (judeu e islâmico) sobre a verdade cristã reside na falta de interpretação para a espiritualidade do texto sagrado. Esta capacidade de interpretar a revelação divina dentro do texto sem cair nas armadilhas da literalidade é possuída apenas pelos cristãos. Mesmo quando trata de explorar apenas os aspectos da religiosidade do estrangeiro, Jean de Mandeville adota uma definição racial de classificar aqueles que aceitam e aqueles que não tiveram capacidade de entender a revelação cristã⁵⁹⁹.

Na história global como narrativa de convergência segundo Pamela Kyle Crossley, o viajante de Saint Albans constrói uma narrativa global convergente quando compara os judeus e os muçulmanos. Os filhos de Sem e os filhos “ilegítimos” de Jafé são convergentes em sua literalidade e falta de espiritualidade para compreender as “revelações” das profecias cristãs em seus livros sagrados. Quando escreve sobre os “sarracenos” o viajante de Saint Albans também faz uso da narrativa universal pela convergência para comparar a “falsa religião” dos

⁵⁹⁵ RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p. 78.

⁵⁹⁶ COSTA, Ricardo da. Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán: la imagen del profeta en la filosofía de Ramón Lull (1232-1316). *Revista NOTADORUM*, n. 27, ano XIV, set-dez 2011. p. 7

⁵⁹⁷ RAMON LLUL. *Liber de Fine*. I, 2. In: *Ibidem*. p. 7.

⁵⁹⁸ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 138.

⁵⁹⁹ Como já visto, para muitos dos filósofos cristãos na Antiguidade Tardia e na Idade Média, a não aceitação da figura de Cristo como esta foi descrita nas interpretações da Igreja implicava no não reconhecimento da humanidade naquele que não aceitava a verdade cristã por parte dos cristãos. Para o abade francês, Pedro o Venerável (1156) os judeus não eram considerados humanos pela literatura patrística devido à sua “negação da verdade”. Este entendimento de não reconhecer a humanidade naquele que negou a Cristo será ampliado para os muçulmanos na Baixa Idade Média. RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University, 2014, p.30-31.

filhos de Sem com a “revelação incompleta” dos filhos de Jafé⁶⁰⁰. O islamismo é igualado, de forma regressiva, a uma religião primitiva que se prende a uma leitura “regressiva” e “sem espírito” do texto sagrado pelos “ignorantes” leitores⁶⁰¹.

Por fim, o autor usa um versículo da epístola de Paulo aos coríntios para provar a sua crítica à forma em que os judeus e os muçulmanos leem e interpretam as passagens de seus respectivos livros sagrados de forma literal: “Daí que São Paulo diga: *Littera enim occidat, spiritus autem vivificat*”⁶⁰². Ao mencionar um versículo da Bíblia para criticar a maneira em que os outros monoteísmos (judeus e muçulmanos) realizam a leitura e interpretação de seus textos, Mandeville afirma que o Corão não pode ser igualado à Bíblia cristã. Ele reforça uma hierarquização imaginária do texto cristão sobre o texto islâmico. Para Suzanne Conklin Akbari, era comum os autores medievais descreverem que os judeus e os muçulmanos possuíam um entendimento “carnal” e “literalista” dos textos bíblicos e concluírem que os demais monoteístas tinham uma interpretação “sem espírito” da “Revelação” de Cristo⁶⁰³.

Esta distinção hierárquica entre os livros sagrados para hierarquizar a Bíblia como superior ao Corão, e o cristianismo como superior ao islã é mais uma evidência da construção do outro que é feita pelo texto do *Viagens*. O ocidental cristão é quem delimita quais valores da religião do “oriental” são iguais ou inferiores (mas nunca superiores) à religião do cristão ocidental⁶⁰⁴.

3.2.5 *Ad Hipocritan*: Mandeville “desmascara” o Islã

No final do capítulo 15 do *Viagens*, é detalhada a história de como Maomé amaldiçoou o vinho após ter ficado bêbado e ter sido enganado por seus homens, que assassinaram um ermitão com a espada do profeta enquanto este dormia sob o efeito da bebida:

Maomé havia se embriagado com um bom vinho, seus homens tomaram a espada que levava, desembainharam-na enquanto dormia, mataram o ermitão e colocaram de novo a espada ensanguentada em sua bainha. Pela manhã, quando Maomé encontrou morto o ermitão, sentiu grande raiva, e quis fazer justiça contra os matadores, mas todos os seus homens combinaram de dizer-lhe que havia sido ele

⁶⁰⁰ CROSSLEY, Pamela Kyle. *O Que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015, p. 21.

⁶⁰¹ TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002. p. 150-151.

⁶⁰² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 138.

⁶⁰³ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 262.

⁶⁰⁴ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 100.

quem o matara quando ele estava bêbado e mostraram-lhe a espada toda ensanguentada. Quando ele viu isso, acreditou que tinham dito a verdade. Assim, maldisse o vinho e todos aqueles que o bebem. Por causa dessa maldição, os sarracenos devotos jamais bebem vinho, mas alguns o bebem as escondidas⁶⁰⁵.

Esta parte do texto é importante para entendermos como Mandeville defendeu a religião cristã contra as acusações feitas pelo sultão ao mesmo tempo em que também criticou e desmistificou a imagem dos “sarracenos” como fiéis à sua própria fé. O final do capítulo XV do *Viagens* também é o momento em que a identidade do outro (sarraceno) é definida e limitada exclusivamente à figura de Maomé ao seu caráter, construído pelo narrador cristão, de modo orientalista⁶⁰⁶.

O episódio em que Maomé ficou bêbado e teve sua espada roubada por dois assassinos é evocado como uma forma de apresentar as falhas da religião muçulmana. Primeiro Mandeville detalha que o profeta Maomé caiu na embriaguez: “Maomé havia se embriagado com um bom vinho⁶⁰⁷”. São dados os detalhes do golpe sofrido pelo mensageiro do islã: “seus homens tomaram a espada que levava, desembainharam-na enquanto dormia, mataram o ermitão e colocaram de novo a espada ensanguentada em sua bainha⁶⁰⁸”.

A mentira foi contada pelos súditos do profeta: “Pela manhã, quando Maomé encontrou morto o ermitão, sentiu grande raiva, e quis fazer justiça contra os matadores, mas todos os seus homens combinaram dizer-lhe que havia sido ele quem o matara quando estava bêbado, e mostraram-lhe a espada toda ensanguentada⁶⁰⁹”. O trecho: “Quando ele viu isso, acreditou que tinham dito a verdade. Assim, maldisse o vinho e todos aqueles que o bebem⁶¹⁰” é uma prova que o profeta do islamismo é errante pois foi facilmente enganado, assim, ele é diferente e inferior a Cristo porque é humano e porque foi incapaz de se precaver contra aqueles que o queriam enganar. Fontes biografias sobre a figura de Maomé escritas no Ocidente Medieval enfatizavam o episódio da embriaguez do profeta do islamismo e, com certa frequência, narravam a morte do “falso profeta” como o resultado de seu excesso de loucura após ingerir a bebida⁶¹¹.

⁶⁰⁵ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 140.

⁶⁰⁶ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 99.

⁶⁰⁷ JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Cap 15, p. 140.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Conrell University Press, 2009. p. 225.

A maldição que recai sobre o vinho e o detalhe que alguns muçulmanos bebem vinho escondidos é uma defesa contra as acusações feitas pelo sultão de que apenas os cristãos são hipócritas perante os princípios de sua religião: “Por causa dessa maldição, os sarracenos devotos jamais bebem o vinho, mas alguns o bebem às escondidas⁶¹²”. Com estas palavras, enfatizando que há muçulmanos que não seguem os próprios princípios, Mandeville joga contra os sarracenos fortes acusações, pois os acusa abertamente de serem falsos fiéis, de serem mentirosos e de serem pessoas de hipocrisia perante o próprio livro sagrado ao descumprirem a proibição de beber o álcool.

Um século antes, de maneira similar, Marco Polo acusou os persas de serem agressivos, assassinos e ladrões nos primeiros capítulos de sua obra: “Mas os homens deste país são muito maus; briguentos, ladrões, homicidas, e professam a religião de Maomé⁶¹³”. Nos capítulos finais, os turcos são acusados de roubarem os produtos que irão comercializar e os habitantes de Socotra são acusados de sentirem prazer em comprar objetos roubados: “pois os habitantes, sabendo que todas aquelas coisas foram tomadas aos turcos e aos idólatras, as comprem com bel prazer⁶¹⁴”.

Como uma simples prova de que o islamismo é uma religião falsa, Polo cita um juízo de valor em que um cristão foi desafiado por “sarracenos” a mover uma montanha para provar a sua fé em Jesus: “Sabeis que está no evangelho: se tivésseis uma fé do tamanho de um grão de mostarda, direis a esta montanha: ‘vais para lá’ e ela iria, nada seria impossível para vós. Agora então se vossa fé for verdadeira, movei esta montanha para outro lugar⁶¹⁵”. E em seguida os cristãos praticam suas preces, conseguem mover a montanha para um lugar distinto e conseguem converter “infieis” muçulmanos à fé cristã após o episódio miraculoso:

Um fiel servidor de Jesus Cristo, então, exortando seus companheiros a terem confiança em Deus, e depois de ter feito sua oração com fervor, mandou a montanha mover-se para outro lugar. Foi o que aconteceu, para grande espanto daqueles infieis, que, vendo tamanho milagre, se converteram, e muitos sarracenos abraçaram a fé em Jesus Cristo⁶¹⁶.

As acusações feitas contra os muçulmanos sempre são escritas de forma coletiva, pois todas as descrições que forem feitas contra a sua religião serão homogêneas e marcadas pela racialização de suas práticas para toda a sua futura descendência. Desta forma, a identidade racial dos “sarracenos” é construída de modo coletivo, de modo que este grupo religioso é

⁶¹² JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Maneville*. Cap. 15, p. 140.

⁶¹³ MARCO POLO. *As Viagens*. Livro I, Cap XIX, p. 39.

⁶¹⁴ *Ibidem*. Livro III, Cap XXXVIII, p. 188.

⁶¹⁵ *Ibidem*. Livro I, Cap XVIII, p. 37-38

⁶¹⁶ *Ibidem*.

sempre transformado pela literatura cristã em um grupo de “mentirosos e hereges” que escolheram acreditar e propagar uma “falsa religião”⁶¹⁷.

Muito representada na literatura cristã da Baixa Idade Média, a má reputação de Maomé e de seus seguidores como um grupo de mentirosos pelas fontes cristãs aparece de forma nítida na *Divina Commedia* de Dante Alighieri. No canto XXVIII *Inferno* de Dante, Maomé foi localizado pelo poeta florentino no oitavo dos nove círculos do *Inferno*. O corpo do profeta do islamismo é castigado sendo partido infinitamente em dois, enquanto Ali e os demais seguidores de Maomé sofrem o mesmo tipo de castigo neste trecho do inferno⁶¹⁸.

Maforma sou quase pedaços feito;
Antecede-me Ali, que se lamenta:
Do mento à testa o rosto lhe é desfeito.
Todos, que a dor aqui tanto atormenta,
De escândalos, de cismas inventores,
Pendidos têm, qual vês, pena cruenta (...) ⁶¹⁹.

Em síntese, a forma que Mandeville constrói a alteridade entre os cristãos e os muçulmanos segue os seguintes passos: 1) A figura de Maomé é retirada de seu valor sagrado e histórico. 2) O profeta do islamismo é comparado a Cristo e o Corão é comparado à Bíblia para se construir a identidade dos “sarracenos” e dos cristãos pelas figuras sagradas e pelos livros sagrados de cada religião. 3) Esta identidade criada é, posteriormente, comparada para se criar uma hierarquia que classifica a identidade e a religiosidade cristã como superior à dos árabes/“sarracenos”.

Em Mandeville a alteridade dos muçulmanos e a sua racialização é inicialmente construída através da comparação entre os profetas, os livros sagrados e os valores que os “sarracenos” e os cristãos possuem. Depois da hierarquização entre as religiões, o autor finaliza a racialização dos “maometanos” utilizando falácia retórica do apelo à hipocrisia para provar que os muçulmanos não seguem os princípios sagrados de sua “falsa religião” com um “falso profeta” bêbado e rebater as acusações do sultão de que os cristãos não seguem a própria fé. O viajante usa das informações presentes no próprio livro sagrado e na própria religião islâmica como ferramentas para construir uma alteridade racializada do islamismo e de seus seguidores e hierarquizá-los como inferiores ao cristianismo e aos cristãos. A

⁶¹⁷ HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022. p. 101 e 103.

⁶¹⁸ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 109.

⁶¹⁹ DANTE ALIGHIERI. *Inferno. Canto XXVIII*, 33-36. Tradução José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Editora Principis, 2020.

argumentação de Mandeville contra o islã é mais longa e mais profunda do que as críticas e o juízo de valor de Polo contra o islamismo.

Marco Polo somente cita que as populações muçulmanas cometem crimes de roubos e assassinatos, seguem o “maometanismo” e constrói um juízo de valor com o “milagre cristão” de levantar a montanha para provar que o cristianismo é superior ao islamismo. Mandeville, por outro lado, utiliza de elementos internos do islamismo para desconstruir e racializar a religião islâmica em comparação com o cristianismo e posteriormente provar que o cristianismo é a “fé verdadeira”.

Num período em que havia se passado pouco mais de um século desde a derrota cristã e a perda de Jerusalém por Saladino em 1187⁶²⁰, o livro de Jean de Mandeville se preocupava em reafirmar uma grandiosidade do cristianismo diante de um de seus principais adversários que lhe impedia a conquista da cidade sagrada, o islamismo. Esta vontade de recuperar a cidade de Jerusalém e de derrotar os exércitos muçulmanos ocasionaria uma lenda de um aliado imaginário que poderia auxiliar a cristandade em sua batalha pela cidade santa: o reino de Preste João.

A alteridade em Mandeville é construída quando o autor fabrica o conceito do que é o outro para se distinguir as identidades da cristandade, infiéis judeus e infiéis islâmicos. Para o viajante, a identidade racializada do judeu está ligada à negação de aceitar a Cristo e a fazer parte da cristandade. Os judeus estão destinados a perecer após o evento do Anticristo no Apocalipse e a serem escravizados por Preste João antes da chegada destes eventos. Já a identidade do muçulmano “sarraceno” é limitada em crer no “erro” de seguir à figura de Maomé como o salvador da humanidade, e não compreender o “real sentido” da revelação de Cristo, mas possui possibilidade de salvação por meio da conversão ao cristianismo. A conversão do “sarraceno” à fé cristã é uma libertação do “fardo” da linhagem de Sem para o ex-muçulmano e uma introdução deste dentro da linhagem cristã dos “filhos de Jafé”

O desejo de Mandeville de converter os muçulmanos e os mongóis à fé cristã mostra que a sua consciência de globalidade está conectada com a noção de convergência entre os impérios islâmicos dos “filhos de Sem” e os canatos tártaros e mongóis dos “filhos de Cam”. Estes impérios de origens distintas convergem em termos de integrações, de poder político e de poder administrativo dentro de suas regiões e zonas delimitadas em cada continente. A obra do século XIV vê a possibilidade de uma convergência desses impérios por meio da conversão à fé cristã e da eliminação da “ameaça” islâmica contra a Cristandade.

⁶²⁰ CARDINI, Franco. *Europa e Islam. Storia di un malinteso*. Turin: Laterza, 2010, p. 98.

Pensar na possibilidade da representação de sistemas na obra do viajante de Saint Albans é pensar também em como os “filhos de Jafé”, os “filhos de Sem” e os “filhos de Cam” têm suas zonas de influência, suas relações de divergências, suas relações de convergência e suas integrações construídas por meio da consciência de globalidade do viajante do século XIV.

Considerações Finais

A obra *Livro das Maravilhas do Mundo e Viagens Para a Terra Santa*, conhecida como *Viagens de Jean de Mandeville* foi um itinerário muito popular nos períodos que chamamos de Baixa Idade Média e início do que conhecemos como Idade Moderna. O viajante do século XIV utiliza de dados e fontes provenientes das enciclopédias medievais para escrever sobre as informações da astronomia dos planetas, zoologia, botânica e riquezas dos territórios visitados, enquanto, ao mesmo tempo, faz uso de sua consciência de globalidade para escrever sobre os impérios, populações, religiões e religiosidades que existiam nos três continentes conectados de sua época.

Por meio da consciência de globalidade e dos textos que possuía em mãos sobre as zonas “tórridas” pela influência solar sobre o globo terrestre, Jean de Mandeville foi capaz de organizar uma história global da divergência das raças que são “filhas de Cam”, “filhos de Sem” e “filhos de Jafé”, da genealogia de Noé. Os asiáticos, “filhos de Cam”, junto aos africanos, “filhos de Sem”, possuem uma maior tendência para se organizarem em grandes impérios que ocupam vastas extensões de terra pela África e Ásia. Os canatos do Império Mongol e o Império de Java compõem a parte do globo que foi destinada à posse de Cam. As raças mitológicas de Plínio com corpos disformes e que não possuem linguagem compõem as populações submissas aos grandes impérios “pagãos” da Ásia e não possuem capacidade para compreender a “revelação cristã” e aceitar a conversão. Os impérios e sultanatos islâmicos, por outro lado, compõem a parte do globo que foi destinada à posse de Sem e possuem pele escura devido à influência do sol sobre a zona climática em que habitam. Por suas respectivas ascendências, os asiáticos são pagãos em termos de fé enquanto os muçulmanos e africanos são monoteístas da “falsa fé” do islão.

O reino de Prestes João é o império lendário na literatura popular medieval que serve para balancear a influência dos impérios pagãos da Ásia e as ameaças do “perigo” islâmico que desafiam a existência dos cristãos europeus, “filhos de Jafé”. O império de Prestes João converge com os canatos dos mongóis, com o reino de Java e com os reinos islâmicos em termos de governo de seu estado de modo imperial. Estes grandes estados possuem origens distintas na genealogia bíblica que compõem a história global apresentada por Mandeville, porém, convergem em termos de organização e forças políticas. O império cristão de Prestes

João e os povos brâmanes pagãos virtuosos que habitam as regiões vizinhas do reino cristão adquirem o significado de representar o que os cristãos deveriam, mas não conseguiam ser devido à infidelidade dos cristãos. Os brâmanes de Preste João representam uma comunicação das diferenças e uma imagem invertida da terra natal do viajante. Mandeville utiliza as descrições sobre o global para comunicar as diferenças do global sobre o local. Além disso, o viajante também faz em sua descrição sobre os brâmanes uma síntese dos debates existentes dentro dos círculos universitários sobre a possibilidade de salvação de povos não cristãos que nunca tiveram contato com a Igreja. A comunicação das diferenças feitas pelo cavaleiro do século XIV apresentou o panorama global da circulação dos brâmanes pelos territórios desconhecidos do oriente e o contexto local do debate filosófico a favor da tese da misericórdia divina sobre os não cristãos.

As raças monstruosas e virtuosas que habitam a região ao redor de Prestes João, a região do Sul da Ásia ou a região do Sudeste Asiático representam um profundo espírito de *Imago Mundi* e do mundo como pela consciência de globalidade por parte do viajante escritor do relato de suas viagens intercontinentais. O autor percebe por meio da racialização e do orientalismo em sua construção da globalidade que o globo com toda sua diversidade é um todo. Este todo global é composto por suas diversas partes, que, por sua vez, são interdependentes e estão conectadas no espaço e no tempo. Cada uma destas partes conectadas no espaço e no tempo é também uma representação do todo, uma *Imago Mundi* do global.

A racialização dos judeus e dos “sarracenos” organizada pelo *Viagens* é mais um aspecto da consciência de globalidade e da construção de uma narrativa global organizada pelo cavaleiro inglês do século XIV em seu livro de viagens.

Os judeus são a linhagem dos “filhos de Jafé” que perdeu o direito de ter uma terra própria por negarem a “revelação” de Cristo como messias e a palavra da Igreja como “detentora da salvação”. Os episódios de antijudaísmo que são descritos pelo viajante refletem o contexto político, religioso e social que acontecia na Europa após o Concílio de Latrão. A narrativa do juízo de valor divino pelo terremoto e pela destruição do templo de Jerusalém apresenta os judeus como os inimigos da Igreja que não tem uma pátria própria no mundo. O texto do guia de viagens deslocou a organização do complô de judeus para Sumatra com o objetivo de criar uma alteridade orientalista dos judeus e justificar a existência dos pogroms antissemitas dentro da “guerra global” dos cristãos contra os hebreus. O mito de Gog e Magog das dez tribos de Israel aprisionadas no Cáspio é o último episódio de antijudaísmo que justifica a existência da guerra imaginária dos judeus contra os cristãos a ser evocada pelo

livro de viagens. A história dos judeus no *Viagens* é uma narrativa global de dois tipos: de divergência e de contágio. Divergente por não terem acesso a salvação e não terem uma terra própria, e contágio pois se inserem em diversas sociedades ao redor do globo e tem como destino tentar destruir a Cristandade. O viajante organiza uma compreensão local e global das populações judias a partir da racialização dos judeus e do deslocamento destes para terras a oriente do globo. A nível local, os “filhos ilegítimos” de Jafé sofriam com segregações dentro das sociedades cristãs. A nível global, as fontes cristãs descreviam a localização dos judeus em terras a oriente do globo devido à dispersão dos israelitas por diversos territórios, às lendas do império judeu da Khazaria e ao mito da localização das dez tribos perdidas no Cáucaso.

Os sistemas, ou, o que poderíamos chamar de “sistemas mundo” na história global estão presentes nos contatos entre o mundo islâmico e os demais impérios da Ásia e são mais uma evidência da consciência de globalidade no itinerário do cavaleiro inglês do século XIV. Os muçulmanos “filhos de Sem” ao mesmo tempo que são uma ameaça à cristandade, podem ser convertidos à fé cristã. A conversão significaria um fim da ameaça à comunidade cristã e o fim da pequenez da Europa cristã em um mundo rodeado de sistemas mundo que são adversários “pagãos” ou “infiéis” à Igreja. Recusar a “heresia” de Maomé e aceitar as “revelações” do evangelho é uma possibilidade imaginada por Mandeville de convergir a história de ameaça à Igreja a uma história de vitória da Cristandade sobre os impérios (sistemas mundos) de seus antigos “inimigos infiéis”. A racialização dos “pagãos” e dos “infiéis” e a possibilidade na transformação destes em membros da Cristandade é o que forma a consciência de globalidade e a construção de uma narrativa do tipo global numa obra de um autointitulado cavaleiro inglês natural de Saint Albans.

O livro de Mandeville registra e apresenta aos seus leitores e à história um mundo com diversas mobilidades, redes de comércio, missões de conversões religiosas, trocas literárias, trocas materiais e outras formas de conexões e diversidades culturais entre os continentes da África, Ásia e Europa durante sua época. A construção de suas narrativas genealógicas de racialização e orientalismo medieval por divergências, convergências e contágios constitui um caminho para a consciência de globalidade presente no livro do viajante e uma explicação para a existência da diversidade racial, da diversidade religiosa e da diversidade política de regimes e de governos no globo durante o século XIV.

A divergência entre as populações descendentes de Jafé, as populações descendentes de Sem e as populações descendentes de Cam organiza uma explicação para a diversidade racial e para a diversidade religiosa ao longo dos três continentes conectados durante o

período que denominamos como Baixa Idade Média. As populações das diversas raças que compõem a “totalidade” do globo derivam da ascendência de algum dos filhos de Noé a depender do continente em que a referida população habita. O mesmo é válido para as diversas religiões que existem no globo, cada uma das três linhagens dos filhos de Noé foi responsável por povoar seus respectivos continentes com as suas tendências religiosas.

Por outro lado, as convergências que existem entre os povos que são filhos de Cam, filhos de Sem e filhos de Jafé explicam a existência de governos imperiais centralizados, com controle sobre as riquezas de suas regiões, e militarmente fortes em diversas partes do globo terrestre. As populações racialmente e religiosamente pagãs que são submissas a algum dos grandes impérios e as populações de judeus que não possuem um território próprio também convergem politicamente em relação a não possuírem uma política própria, uma vez que pela narrativa do *Viagens* não são capazes de se autogovernarem. A consciência de globalidade pela convergência explica a diversidade política que compõe o globo do século XIV na obra do viajante de Saint Albans.

A narrativa global de contágios utilizada por Mandeville para escrever sobre os judeus e suas ameaças à Cristandade compõe mais um aspecto da consciência de globalidade do viajante inglês do século XIV. A narrativa global de contágio organiza a dispersão dos hebreus pelos mais distintos territórios do globo terrestre e justifica a racialização dos judeus e o antijudaísmo no texto do guia de viagens.

Por último, mas não menos importante, as possibilidades de converter outros impérios à religião cristã, especialmente a de converter os muçulmanos “sarracenos” ao cristianismo, nos deixam em aberto a possibilidade de investigar o conceito de sistemas dentro consciência de globalidade pré-moderna na obra do viajante. A forma como Mandeville descreve a força de impérios que estão fora da Europa e a sua racialização na forma de propor maneiras converter os “sarracenos” e seus líderes mostram que a sua consciência de globalidade constrói uma divisão do globo composta por diversos impérios, e cada império representaria um sistema de um grupo religioso. Esta possibilidade de investigação poderá ser melhor explorada em futuras pesquisas. O viajante percebe que para a fé cristã se espalhar para o oriente seria necessário converter as grandes forças que controlavam a maior parte dos territórios da Ásia: os impérios islâmicos e os territórios do antigo Império Mongol. A racialização dos “sarracenos” como uma série de impérios de “filhos de Sem” e dos mongóis como um poderoso reino dos “filhos de Cam” feita pelo viajante só foi possível pela sua percepção do mundo como um todo.

A globalidade e a racialização no *Viagens de Jean de Mandeville* nos apresentam um período medieval muito mais diverso em termos raciais, religiosos e políticos. Uma Idade Média mais diversa está plena de conexões, contatos, trocas culturais, trocas econômicas, mobilidades, transportes, e outros elementos que compõem a globalidade. Esta nova forma de se ver a Idade Média é o que permite mais avanços nos estudos sobre este período e novas formas de se pensar e de se ver a história.

Fontes Primárias

ALCORÃO. *Tradução do Sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa*. Dr. Helmi Nasr. Medinah: Complexo do Rei Fahd, 2021.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus Contra os Pagãos Volume III (Livro XVI a XXII)*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2000.

BARTHOLOMAEUS ANGLICUS. *De Proprietatibus Rerum*. London: Clarendon Press, Oxford, 1911.

BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Carta do Preste João das Índias. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

DANTE ALIGHIERI. *Inferno*. Traduzido por José Pedro Xavier Pinheiro. Jardina: Editora Principis, 2020.

DANTE ALIGHIERI. *Purgatório*. Traduzido por José Pedro Xavier Pinheiro. Jardina: Editora Principis, 2020.

Evangelio Armenio de la Infancia, X, 11. In: OTERO, Aurelio de Santos. *Los Evangelhos Apocrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

Evangelho Árabe da Infância, I. In: TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 2005.

GUILHERME ADÃO. *Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum*. *The American Historical Review*, [Oxford], v. 12, n. 4, p. 810-857, 1907. Edição de C. Raymond Beazley. 1907.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e Tradução por Jaa Torrado. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

HOMERO. *Odisseia*. Traduzido por Odorico Mendes. São Paulo: Editora Jardina, 2020.

IBN BATTUTA. *Ibn Battuta a Través del Islam*. Edición Digital: Epub Libre, 2017.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Aurea: Vida de Santos*. Tradução organizada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Tradução e organização Susani Silveira Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007.

JOHN MANDEVILLE. *The Travels of Sir John Mandeville*. Translated with an introduction by C. W. R. D Moseley. London: Penguin Books, 2005.

JOHN MANDEVILLE. *Viagens de Mandeville*. Introdução, Tradução e Notas de Clara Pinto Correia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2012.

JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo*. (MS. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rogriguez Temperley. Buenos Aires: Secrit, 2005.

JUAN DE MANDEVILLA. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodriguez Temperley. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRIT, 2011.

LIVRO DE CONCÓRDIA. *A Confissão de Augsburgo*. Tradução e notas de Arnaldo Schuler. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1993.

MARCO POLO, *As Viagens*. São Paulo: Martin Claret, 2021.

O Primeiro Livro de Adão e Eva: O Conflito de Adão e Eva com Satã. Cap XI, 3. In: TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos II: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

PLINIO, EL VIEJO. *Historia Natural Libros VII-XI*. Ciudad de Mexico: Biblioteca Clássica Gredos, 2018.

PLÍNIO, O VELHO. *História Natural Livros I-IV*. Curitiba: Antonio Fortuna, 2023.

RABANI MAURI: *De Inventione Linguarum*. In: J.P. MIGNE. *Patrología Latinae*, CXII, col.1579-1584.

RAMON LLULL. Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels. In: RAMON LLULL. Un text català desconegut. *Arxiu de textos catalans antics*. 1982. n. 1, p. 9-46. Edição e estudo de Josep Perarnau Espelt.

RAMON LLULL. Liber de passagio: De recuperatione Terrae Sanctae. In: RAMON LLULL. Opera Latina: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 2003b. v. 182, t. 28, p. 327-331. Edição de Fernando Domínguez Reboiras.

Referências Bibliográficas

AHMAD, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literature*. New York: Verso, 1992.

AKBARI, Suzanne Conklin, The Diversity of Mankind in *The Book of John Mandeville*. In: *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1500*, Manchester University Press, 2004.

AKBARI, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European representation of Islam in the Orient, 1100-1450*. New York: Cornell University Press, 2009.

AKBARI, Suzanne Conklin. Race, Environment, Culture. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022

AMIN, Samir. Economic Globalism and Political Univesalism: Conflicting Issues?. *Journal of World System Research* 7. N. 3, 2000, pp. 582-623.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. Petrópolis: Vozes, 2023.

BORGONGINO, Bruno Uchoa. Um Negro Entre os “Pais do Deserto”: Reflexões Sobre Raça na Primeira Idade Média a Partir da Abba de Moíses, O Etíope. *Estudos em História e Cultura do Próximo Oriente*. 1 ed, Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UFRJ, 2020. pp. 23-31.

BORGONGINO, Bruno Uchoa. O Monge e o demônio etíope: raça e *discretio* nas *Collationes Patrum* de João Cassiano (426-428). *Topio (Rio j.)*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 47, p. 371-386, maio/ago 2021.

CANO, María José. La otredad em los libros de viajeros musulmanes y judíos en Síria-Palestina segun Ibn Yubayr y Benjamin de Tudela. *MEAH Sección Arabe Islam*, n 63, 2014. pp 5-20.

CARDINI, Franco. *Europa e Islam: Storia di un malinteso*. Turin: Laterza, 2010.

CARRETO, Carlos F. Clamote. *Global Middle Ages* ou as virtudes do anacronismo. A lição do texto medieval. *e-letras com Vida – Revista de Humanidades e Artes*, vol. 2, p.118-149, 2019.

CHISM, Christine. Definitions and representations of race. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022.

COHEN, Jeffrey Jerome. *Of Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999.

COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org.). *Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CONDE DE SILVESTRE, Juan Camillo. De la Peregrinación Medieval al Viaje Imaginario: la Evolución Literaria y estética de un Género Como Prefiguración del Hecho Turístico. *Cuadernos del Turismo*, n 27, 2011, pp.227- 245.

CONRAD, Sebastian. *O que é História Global?* Lisboa: Edições 70, 2019.

COSTA, Ricardo da. Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán: la imagen del profeta em la filosofía de Ramón Lull (1232-1316). *Revista NOTADORUM*, n. 27, ano XIV, set-dez 2011. pp.1-12.

CROSSLEY, Pamela Kyle. *O que é História Global?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

CUENCA, Carmen Manuel. Elementos fantásticos en los Viajes de Juan de Mandeville. *ATLANTIS*, Vol 3, n1-2, jun-nov, 1986.

DAVIES, Kathleen. *Periodization and Sovereignty: how ideas of Feudalism & Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

DELUZ, Christiane. *Livre des Merevilles du Monde*. Paris: CNRS, 2000.

DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992.

DI FEBBO, Martina. Re e regine d'Oriente: utopie e distopie del potere nel *Livre des Merevilles dou Monde* di Jean de Mandeville. In: MASCHERPA, Giuseppe & STRINNA, Giovanni. *Predicatori, mercanti, pellegrini: L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*. Mantova: Universitas Studiorum, 2018.

DOS SANTOS, Dulce Oliveira Amarante. Velhas e novas relações entre os medievalistas e suas fontes. *VARIA HISTÓRIA*, Belo horizonte, vol. 26, n. 43, jan-jun 2010, pp.17-18.

ECO, Umberto. *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

ECO, Umberto. *Historia de la Fealdad*. Barcelona: Lumen, 2007.

ESPINAR MORENO, Manuel. Siria y Palestina según Ibn Battuta, siglo XIV. *UNES Universidad, Escuela y Sociedad*. Septiembre 2018. pp. 125-142.

FAHD, Toufic. La Nascita Dell'Islam 1. Origine e Vocazione Del Fondatore Dell'Islam. In: PUECH, Henri Charles. *Storia Delle Religioni: giudaismo, cristianismo e islam, vol II tomo 2*. Turim: Laterza, 1976, p. 761-762.

FELDMAN, Sergio Alberto. Os judeus no imaginário medieval: diabolização de uma minoria. In: *Tuiti Ciência e Cultura*, n. 11, 1999.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. A imagem dos judeus perante a sociedade cristã medieval. In: *Em tempos de Histórias*. Brasília Jan-Jun. N. 14, 2009. pp. 146-161.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Castração de Noé. In: *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 71-87.

FRANCO JUNIOR, Hilário. O Conceito de Tempo na *Epístola de Preste João*. In: *Os Três Dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 131-154.

FRIEDMAN, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. New York: Syracuse University Press, 2000.

HAMELIUS, P. *Mandeville's Travels*. London: Early English Text Society, 1923.

HAHN, Thomas. Race and Ethnicity. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022.

HANSEN, Valerie. *Ano 1000: Quando Exploradores Conectaram o Mundo e a Globalização Começou*. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2021.

HARRISON, Roland Kenneth. *Biblical Hebrew*. New York: Teach Yourself, 1992.

HENG, Geraldine. *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge University Press, 2018.

HENG, Geraldine. Race and politics. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022.

HIGGINS, Ian Macleod. "Defining the Earth's Center in a Medieval 'Multi-Text': Jerusalem in The Book of John Mandeville." In: *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, ed. Sylvia Tomasch and Sealy Gilles, 29–53. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

ILKO, Krisztina. Chess and Race in the Global Middle Ages. *Speculum*, Vol 99, N.2, April, 2024, p. 418-540.

KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KHANMOHAMADI, Shirin. *In Light of Another's World: European Ethnography in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

KINOSHITA, Sharon. Reorientations: The Worlding of Marco Polo. In: GANIM, John M.; LEGASSIE, Shayne Aaron (ed.). *Cosmopolitanism and the Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 39-57.

LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico. In: *Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa LTDA, 1979. p. 236-270.

LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: Economia e Religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

LETTS, Malcon. *Mandeville's Travels*. London: Hakluyt Society. 1953.

LEWIS, Clives Staples. *La Imagen del Mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Barcelona: Peninsula, 1997.

LOCHIRE, Karma. Provincializing Medieval Europe: Mandeville's cosmopolitan utopia. *Modern Language Association*. Vol 124, N.2, Mar-2005, p. 596.

LUGT, Maaik Van Der. Race and Science: black skin in medieval medicine and natural philosophy. In: HAHN, Thomas. *A Cultural History of Racism in the Middle Ages (Vol 2)*. London, New York, Oxford, New Dheli, Sydney: Bloomsbury Academic, 2022.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, Vol. 3, 2001, p.101-132.

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 medievo: práticas e saberes no Ocidente Medieval*. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos Editora/ANPUH-RS Vol. 3, 2013, p. 59-74.

MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2020

MARQUES ESPANHA, Claudia Marilia & FRÓES, Vânia Leite. Uma Visão Antropológica na Literatura de Viagem de Jean de Mandeville (século XIV). *Anais Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da ANPUH-RIO: História e Parcerias*. Jul, 2018.

MATTOSO, José. *A Escrita da História*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MCCLURE, Julia. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. *History Compass*, v. 12, n. 11, p. 610-619, 2015.

MICHAUD QUANTIN, Pierre. *Les Petites encyclopédies du XIIIe siècle: la pensée encyclopedique au Moyen Âge*. Neucâtel: Cahiers d'Historie Mondiale, 1966.

MITTMAN, Ansa Simon. Mandeville's Jews, colonisation, certainty; and art history. In: FROJMOVIC, Eva; & KARKOV, Catherine E. *Postcolonising the Medieval Image*. London: Routledge, 2017, p. 91-120.

MOSELEY, Charles. *The Travels of Sir John Mandeville*. London: Penguin, 1983.

OTERO, Aurelio de Santos. *Los Evangelhos Apocrifos*. Madrid: Bibliotca de Autores Cristianos, 2005.

OLSTEIN, Diego. *Thinking History Globally*. London: Palgrave Macmillan, 2015.

OSORIO, Susana Moraes; & HOYOS, Sonia Fernandez. El mediterraneo através de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville. *Anuario de Estudios Medievales*, N.36, Enero-Junio, 2006, pp.335-354.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Estudio Literario de los libros de viajes medievales. *Epos*, vol. I, 1984, p. 217-239.

PINTO, Ana. *Los viajes de Sir John Mandeville*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

PINTO, Otávio Luiz Vieira. *Rota da Seda*. São Paulo: Editora Contexto: 2023.

- POPEANGA, Eugenia. El discurso medieval en los libros de viajes. *Filología Románica*, núm. 8, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1991, pp. 149-162.
- POPEANGA, Eugenia. El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos. *Filología Románica*, Anejo I, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1991.
- POPEANGA, Eugenia. Lectura e investigación de los libros de viajes medievales. *Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 9-26.
- POWER, Amanda. *Roger Bacon and the defence of Christedoom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- RAMEY, Lynn T. *Black Legacies*. Gainesville: Florida University: 2014.
- ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*. Buenos Aires: SECRIT, 2005.
- RODRIGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalém: (Impressos Castellanos del siglo XVI)*. Buenos Aires: IIBRICIT - SECRIT, 2011.
- RUBIÉS, Joan-Pau. Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville. In: *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, (Micrologus Library 58), Firenze: SISMEL/ Edizioni del Galluzzo 2014. p. 189-322.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALIH, Sarah. "Idols and simulacra. Paganity, hybridity and representation in Mandeville's Travels, in: B.Bildhauer, R. Mills, *The Monstrous Middle Ages*, Cardiff, 2003, p. 113-133.
- SAND, Shlomo. *A Invenção do Povo Judeu*. São Paulo: Editora Benvirá, 2008.
- SANZ, Arturo Sanchez. El gran viaje de Ibn Battuta. *Revista de Clase Historia*, N 312, 2012. p.1-12.
- SEYMOUR, Michael. *Mandeville 's Travels*. Oxford: Clarendon Press. XIII, 1967.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2022.
- SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: Estudos e Propostas Epistemológicas. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica Sobre Antiguidade e Medievo*, vol 8, n 2, 2019. pp.210-236.
- SILVEIRA, Aline Dias da. Imago Mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval. *Anos 90.*, Vol. 29, p.1-21, 2022.

SMART, Jackes & ALTORFER, Frances. *Arabic*. New York: Teach Yourself, 2003.

SMITH, Richard L. Trade and commerce. In: HERMANS, Erik (ed.). *A companion to the global Early Middle Ages*. Leeds: Arc Humanities, 2020. p. 425-476.

SNOWDEN, Frank M. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experiences*. Massachussetts: Harvard University Press, 1970.

SOUZA, Guilherme Queiroz de. Ramon Llul e a Idade Média Global: geopolítica, integração e diversidade. *Antiteses*., Londrina, vol. 16, p. 370-400, 2023.

TENA, Pedro. Notas a la Obra de Juan de Mandeville. *Atas do IV Congresso*, Vol II, Outubro, 1991.

TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.

TOMASCH, Sylvia. *Text and Territory: geographical imagination in the European Middle Ages*. Philadelphia: University of Pensylvania Press, 1988

TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos II: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 2005.

UEBEL, Michael. *Ecstatic Transformation on the Uses of Alterity in the Middle Ages*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.

VOLOSKI, Jorge Luiz; & REIS, Jaime Estevão dos. A Perspectiva de Monstro no Livro Viagens de Jean de Mandeville: os seres disformes viventes no oriente. *XI Encontro Internacional de Produção Científica*, Out, 2019, pp.1-6.

WARNER, George. *The Buke of John Mandeville*. Westminster: Roxburguer Club, 1889.