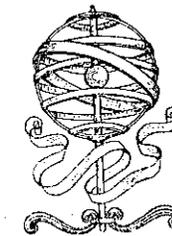


MINISTÉRIO DO PLANEAMENTO E DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO  
SECRETARIA DE ESTADO DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA  
INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA TROPICAL

# ASSIMETRIA SOCIAL E INVERSÃO

COORDENAÇÃO

JOSÉ CARLOS GOMES DA SILVA



Os pedidos devem ser dirigidos ao Centro de Documentação e Informação do IICT, Rua Jau, 47, 1300 Lisboa — Portugal.

LISBOA — 1993

## ÍNDICE

<i>Introdução</i> — J. C. Gomes da Silva ... ..	9
<i>Reis e intocáveis</i> — Rosa Maria de Figueiredo Perez ... ..	33
<i>No limiar da cultura</i> — Manuela Palmeirim ... ..	45
<i>Questões sobre a soberania wolof</i> — Clara Afonso de Carvalho ... ..	67
<i>O ultimogénito regenerador</i> — Francisco Vaz da Silva ... ..	87
<i>A hierarquização na Galiza rural</i> — Joaquim Rodrigues Campos ... ..	147
<i>Romarias quaresmais de São Miguel</i> — João Leal ... ..	165
<i>A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII</i> — Manuel João Ramos ... ..	183
<i>Individualismo e utopia</i> — Teresa Sousa Fernandes ... ..	231

## A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII

MANUEL JOAO RAMOS

Nas entrelinhas do texto medieval da *Carta do Preste João das Índias* podemos entrever os contornos de um imaginado soberano sagrado oriental, cristianização do projecto imperial de Alexandre Magno, o unificador do Ocidente e do Oriente. Ao longo deste estudo tentaremos revelar alguns passos da transformação da imagem, apresentada na *Carta*, de um soberano com características englobantes (rei dos reis e humilde presbítero), reinando sobre uma sociedade onde as diferenças sociais se esbatem.

Ao longo de um período de cinco séculos, a transformação da imagem do Preste João, condicionada por um processo de acumulação de informações geográficas e etnográficas, não implicou o abandono puro e simples do modelo literário inicial mas um reajustamento delicado no interior de um quadro classificatório das sociedades meridionais e orientais, definidas num eixo onde a selvajaria (o humano menos a razão) se relaciona com a utopia (o humano menos a animalidade).

Enquanto nas descrições «fantásticas» de viagens o carácter englobante da soberania do Preste «indiano» é progressivamente desmantelado, nos relatos «realistas» dos viajantes portugueses na Etiópia enceta-se um processo de inversão que afecta a defi-

nição de um Preste «etíope». É possível adivinhar os contornos de um ciclo em cujos extremos encontramos, como duas faces de uma moeda, a imagem de um soberano, metáfora humana de Cristo Cosmocrator, reinando sobre uma sociedade perfeita, e a imagem de um déspota governando um povo herético e quase selvagem.

As *Viagens de Sir John Mandeville* (cerca de 1356) <sup>(1)</sup> escritas no registo literário dos *mirabilia*, tornaram-se uma das obras de informação geográfica e de leitura popular mais divulgadas na Europa durante os séculos XIV e XV. Intimamente relacionadas com a popularização em Inglaterra, e a um público não conhecedor do latim, do conteúdo da Carta do Preste João, cujo texto original data do século XII, as *Viagens* foram inicialmente escritas em francês, como era comum na corte anglo-normanda até finais do século XIV. Aí são descritas as viagens do narrador até à Terra Santa e aos grandes reinos asiáticos, bem como a um conjunto inumerável de ilhas e zonas desabitadas, ou habitadas por toda a espécie de populações selvagens ou monstruosas. Se aceitarmos a perspectiva da maior parte dos autores que estudaram a obra de Mandeville para os quais esta constitui uma recolção ordenada de um número lato e heterogéneo de informações, roteiros e crónicas que circulavam pela Europa <sup>(2)</sup>, tal implica, de imediato, ver as *Viagens* de Mandeville como uma re-escrita, uma reformulação cuidada e coerente de informações respeitantes ao mundo «conhecido» e imaginado para oriente.

Sir John Mandeville, se existiu, não era apenas um viajante, mas sobretudo um escritor. Nessa medida podemos compreender o enquadramento teológico e sociológico da sua visão do mundo, e sobretudo a relação entre este texto e um conjunto de obras

(1) Se Mandeville não é o autor, é o narrador e o pseudónimo conhecido. Ver no entanto o estudo de Malcom Letts sobre a obra: Malcom Letts, *Sir John Mandeville*, London, 1949 — não parece haver provas para atribuir a sua autoria a Jean d'Outremeuse, que escreveu um *Myreur des histours* (meados do séc. XIV).

(2) Ver, por exemplo: A. Bovenschen, «Untersuchungen über Johann von Mandeville und die Quellen seiner Reisebeschreibung», in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, vol. XXIII, 1888, a introdução de Sir George Warner à primeira edição do manuscrito Eggerton, Malcom Letts, *Mandeville's Travels*, 2nd series, CI-CII, Hakluyt Society, London, 1953, C. D. Moseley, «The Metamorphoses of Sir John Mandeville», *Yearbook of English Studies*, no. 4, 1974.

que lhe são anteriores. Assim, Haiton da Arménia, Odoric de Pordenone, através do resumo de Vincent de Beauvais, para citar apenas estes <sup>(3)</sup>, são fontes literárias manipuladas por Mandeville, que surgem cosidas entre si, num *continuum* narrativo, onde é visível um esforço de ordenação geográfica e cosmológica dos locais descritos. Mandeville, advogando uma esfericidade da Terra, ordena ainda assim a sua visão em correlação estreita com as cartas de *T em O*. Para lá de Jerusalém (centro e topo do globo) e dos reinos muçulmanos, para oriente, encontramos na Ásia um espaço culturalizado dividido em três poderosos reinos: o Cataio do Grande Khan, a Pérsia, e a Índia (a Índia Alta, Média e Baixa), a qual pode ser atingida pela Pérsia ou pela Etiópia (África). Nas fronteiras destes reinos é descrita uma multiplicidade de espaços continentais (vales, desertos, florestas) e de ilhas, que são ou inabitados devido à violência dos calores tórridos, ou habitados por monstros, gigantes, anões, amazonas, hermafroditas, homens com cornos, etc. São também mencionados mares de areia infundáveis e cadeias de montanhas inimaginavelmente altas, que parecem permitir a ponte entre duas concepções cosmográficas opostas <sup>(4)</sup>: se numa visão da Terra plana, a Ásia precede o Paraíso Terrestre, que a une ao Paraíso Celeste, numa Terra esférica, cujo ponto mais alto é Jerusalém, são as montanhas que permitem a ligação ao Universo Celeste: «o Paraíso é a montanha mais alta do mundo; é tão alta que toca a esfera da Lua» <sup>(5)</sup>. Esta perspectiva é de certo modo semelhante àquela que C. Keppler atribui a Pierre d'Ailly, no *Imago Mundi*, escrito pouco tempo depois. Assemelha-se também à tese de Colombo de que a Terra teria a forma de uma pêra, cuja extremidade saliente seria o Paraíso <sup>(6)</sup>. Se as descrições dos monstros e amazonas envolvem conceptualmente os grandes reinos asiáticos, não constituem no

(3) A lista das fontes (investigadas) de Mandeville é extensa: Albert de Aix, Jacobo de Voragine, Von Boldensele, Jacques de Vitry, Haiton de Arménia, Guilherme de Tripoli, Odoric de Pordenone, Caesarius de Heisterbach, Vincent de Beauvais (que compila Carpino, Plínio, Júlio Solino), Sacrobosco, a *Carta do Preste João*, para além de manuais de peregrinos, de romances de cavalaria (o *Livro de Alexandre*) e do compêndio de viagens de Jean le Long de Ypres.

(4) Cf. Randles, *De la terre plate au Globe Terrestre*, Paris, Armand Collin, 1980, cap. I.

(5) *Mandeville's Travels*, p. 215 (reprodução do ms. Eggerton).

(6) Ver C. Kappler, *Monstres, Démons et Merveilles à la Fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980, pp. 33-34.

entanto os únicos limites imaginários desse mundo, não o esgotam. A última parte do livro das *Viagens*, que constitui uma reformulação da célebre *Carta do Preste João*, ao apresentar o reino do Preste João das Índias, refere-se complementarmente a outros tipos, dicotômicos, de populações sequencialmente alternadas com as definitivamente fabulosas (os monstros e amazonas) (7).

Sob a aparente amálgama de informações que constituem os relatos do que propomos considerar como duas projecções distintas, senão mesmo opostas, de sociedades descritas em cadeia, para «oriente» e para «sul» de um ponto da Ásia, é talvez possível encontrar alguns temas que forneçam coerência a essas concepções. Ao elaborar um conjunto de provas demonstrativas do carácter esférico (ou «redondo») da Terra, Mandeville (autor ou narrador) elege um exemplo que considera concludente: a existência de duas estrelas imóveis, uma situada sobre o Pólo Ártico, outra sobre o Antártico, que não podem ser vistas simultaneamente («à volta das quais se move o firmamento, como uma roda num eixo») (8). Da esfericidade decorre, para Mandeville, uma ordenação simétrica do mundo, desdobrado a partir de Jerusalém: «E deveis saber que aqueles homens que vivem sob o Pólo Antártico estão pé contra pé com os que vivem debaixo do Pólo Ártico, assim como nós e os que vivem nos nossos Antípodas estamos pé contra pé. E assim em todas as partes. Cada parte da terra e do mar tem o seu oposto, que o balança. E compreendereis que, no meu modo de pensar, a terra do Preste João, imperador da Índia, está exactamente por baixo de nós. E se um homem partisse da Escócia ou Inglaterra para Jerusalém, caminharia sempre para cima. Porque a nossa terra está na parte

(7) Nesta perspectiva devemos questionar a tese segundo a qual não há ordem lógica nas descrições literárias como a de Mandeville. Para Kappler, nomeadamente, depois de notar que a expressão de Mandeville «o país da Índia é todo de diversas ilhas», não é uma «maneira de falar», «corresponde realmente à ideia que Mandeville se faz do oriente e condiciona a apresentação do seu livro», acrescenta surpreendentemente: «os continentes fragmentaram-se em tantas ilhas como os capítulos e parágrafos, onde é ilusório buscar uma unidade ou um encadeamento quaisquer.» (Idem, p. 36; os sublinhados são nossos.)

(8) *Mandeville's Travels*, pp. 128-129; cf. W. G. Randles, *De la Terre plate au Globe terrestre*, p. 16-18.

mais baixa do Oeste, e a terra do Preste João está na parte mais baixa do Oriente. Têm dia quando nós temos noite, e noite quando temos dia. E o muito que sobe para ir da nossa terra a Jerusalém, será o muito que desce para a terra do Preste João. E a razão é que a terra e o mar são redondos. É uma verdade sabida que Jerusalém está no centro da terra» (9).

Entre a Índia do Preste João, simétrica da Inglaterra de Mandeville, e as várias ilhas que a circundam, as relações de proximidade ou afastamento não parecem aleatoriamente estabelecidas. Num registo que prolonga as descrições do grandes reinos Persa e Cataio, o reino do Preste João é definido num plano muito diferente das ilhas e cidades mencionadas. Existe (ainda que ficticiamente) para aquém das fronteiras do mundo humanizado, culturalizado. Por maravilhoso que seja, como os outros dois reinos, é ainda familiar — é, do outro lado do globo tornado lente de aumento, um modelo multiplicado da ideia de «reino». E, no entanto, do outro lado do mundo, não pode deixar de ser apreendido por referência ao imaginado.

Sempre referenciado a oriente, o reino do Preste João está separado da Pérsia muçulmana por uma terra da Escuridão, perto da qual existem várias regiões de refugiados cristãos (Geórgia, Arménia, Abkhasia), bons e devotos que, ao contrário dos Europeus, se confessam e são absolvidos semanalmente. Nessa terra da Escuridão vivem as Amazonas. Da Etiópia, por mar, o acesso é também difícil, devido às correntes e a rochas magnéticas que atraem os barcos para o fundo. Do Cataio, pelo reino de Cadilhe, é necessário atravessar os montes Cáspios, onde se encontram, enclausuradas, as dez tribos perdidas de hebreus, sob o jugo da rainha das Amazonas. Para lá da Índia do Preste João, e das ilhas que o circundam, há apenas o deserto e o Paraíso Terrestre.

A Índia, dividida em três ilhas (Alta-fria, Média-temperada e Baixa-quente) (10), devido aos grandes rios que, vindos do Paraíso, a atravessam (Gyon e Físon), é descrita como uma civilização urbana complexa («muitas e boas cidades»). Se a sua cultura é sentida como algo familiar, a Natureza é, no entanto, «maravilhosa», estranha: descrevem-se, nos confins do reino e perto do Paraíso, árvores que crescem de dia e voltam à terra de

(9) *Mandeville's Travels*, pp. 129-130.

(10) *Ibid.*, p. 113.

noite, mares de areia imensos, desertos onde habitam homens de cornos, rios que em vez de água fazem correr pedras preciosas, papagaios, girafas, hipopótamos, grifos, etc. <sup>(11)</sup> O imperador Preste João <sup>(12)</sup> é um rei cristão, «como a maior parte dos seus súbditos, ainda que não sigam todos os artigos da Fé tão claramente como nós. Acreditam em Deus como Pai, Filho e Espírito Santo». Os habitantes «homens de boa fé e religião», são leais entre si, «e não existe fraude ou corrupção». «Têm padres que lhes cantam a Missa, mas dão o sacramento, de pão lavado, como os gregos. E não dizem a Missa exactamente como nós; dizem apenas o Pater Noster e as palavras de consagração dos sacramentos como o apóstolo S. Tomé lhes ensinou. Não sabem nada sobre as ordenações e adições da corte de Roma, que os nossos padres usam.» Em tempo de paz o Preste João leva diante de si uma cruz de madeira tosca («lembrança da Paixão de Cristo»), e duas taças, uma com pedras preciosas («como sinal da sua nobreza, poder e grandeza»), e outra com terra («que lhe lembra que veio da terra e a ela voltará») <sup>(13)</sup>. Tem um palácio na capital do reino, Nise, na ilha Pentoxera [«cinco rios», Punjab?], de onde administra um império dividido em «muitos reinos e terras»: «setenta e duas províncias, cada uma administrada por um rei». Na sua corte «tem sempre sete reis para o servir, e quando o serviram durante um mês, são substituídos por outros sete. E com esses reis vêm sempre setenta e dois duques e 360 condes, assim como muitos senhores e cavaleiros. E cada dia estão na sua corte doze bispos e

<sup>(11)</sup> *Ibid.*, pp. 113 e 187 seq.

<sup>(12)</sup> O título de *Preste João* remonta, para Mandeville, a um «nobre e bravo Príncipe», que curioso de saber como se prestava o culto na Igreja cristã (que se estendia «nesse tempo [...] a muitos países nessas partes, Turquia, Síria, Tartária, Palestina, Arábia, Alepo e todo o Egipto», tornados depois muçulmanos), encontrou numa igreja com um cavaleiro seu, cristão, onde um bispo ordenava alguns presbíteros («priests»=«Prester John»). «O imperador disse que deixaria de se chamar imperador ou rei, mas presbítero, e que tomaria o nome do primeiro que saísse da igreja. Aconteceu por acaso que o primeiro presbítero se chamava João», ed. cit., p. 209-210; cf. Jerónimo Lobo: «[...] como os Franceses chamão aos seus sacerdotes, ou clerigo Prete, e os Abexins a seu rej Jan, que afirmavão ser sacerdote, vercimele he e muito posto em resão que iunto o nome Prete com o de Jan que se formassa o de Prete Jan pello imperador Abexino [...] confundindo e equivocando estes dois Princepes entre si com ocasião do nome», *Itinerário e outros Escritos Inéditos*, Lisboa, Civilização, 1971, p. 789.

<sup>(13)</sup> *Mandeville's Travels*, pp. 189-192.

vinte arcebispos a jantar [...]. Cada um tem uma função na corte do imperador» <sup>(14)</sup>. Em tempo de guerra, o Preste João leva à sua frente, «em vez de bandeiras, três cruces, de ouro fino, muito altas e grandes, encrustadas de pedras preciosas». Para além do exército principal, são destacados trinta mil homens de armas, e trezentos mil soldados para guardar as cruces, e uma divisão inteira exclusiva para o Preste <sup>(15)</sup>.

Menos rica que a terra do Grão Cataio, porque os mercadores não se aventuram tão longe e por mar tão perigoso, a sua terra, condenada a um relativo isolamento, abunda no entanto de pedras preciosas gigantescas e de múltiplas riquezas. O palácio onde reside habitualmente, na cidade de Susa, onde o ar é mais limpo que na capital, Nise, é um exemplo do luxo que o reino proporciona («tão rico, tão nobre, tão cheio de delícias que é uma maravilha vê-lo») <sup>(16)</sup>. Se na sua corte (como na corte do Grande Khan) se podem contar trinta mil pessoas a comer — comem milho miúdo, arroz, mel e leite, queijo e frutas, e só uma vez por dia — consomem habitualmente o mesmo que doze mil pessoas em Inglaterra. A regulação da vida sexual do imperador parece corresponder à norma da temperança alimentar: a sua cama é ornada de safiras e ouro para que durma melhor, sem pensamentos lascivos, «porque ele apenas dorme com as suas mulheres em quatro ocasiões estipuladas em cada ano, e mesmo então com o único propósito de engendrar filhos» <sup>(17)</sup>.

Afirmámos anteriormente que, na definição feita por Mandeville dos tipos de sociedades-ilhas adjacentes à terra do Preste João, há uma relação de contraste, correlacionada com a sua

<sup>(14)</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>(15)</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>(16)</sup> A descrição do palácio é sugestiva: «no topo da torre principal há duas cúpulas de ouro, em que há dois grandes e belos rubis, que brilham de noite. Os portões principais do palácio são de pedras preciosas, chamadas sardónix, e as barras são de marfim. As janelas e as câmaras são de cristal. Todas as mesas em que se come são de esmeraldas, ametistas e algumas de ouro, encrustado de pedras preciosas; os pedestais que suportam as mesas, são também de pedras preciosas. Os degraus que o imperador sobe para o trono em que se senta para comer, são respectivamente de ónix, cristal, jaspe, ametista, sardónix, e coral; e o degrau superior, onde ele põe os pés quando come, é de crisolite...» (p. 192). O trono, os pilares, as câmaras, etc., são sucessivamente descritas nos mesmos termos.

<sup>(17)</sup> *Ibid.*, p. 193.

posição, direcção e distância da Índia. Na verdade, elas ocupam um espaço determinado no mundo asiático descrito. Se entre uma linha que passa em Jerusalém, que separa o continente asiático dos outros dois, e a Índia (e, respectivamente, de norte para sul) se dispõem dois reinos, o Cataio, «gentio»<sup>(18)</sup>, e a Pérsia muçulmana, e um mar praticamente inavegável, a ideia de intransponibilidade é acentuada pela existência de grandes desertos e terras inóspitas, grandes montanhas, habitadas preferencialmente por amazonas, que impõem um *no man's land* estrito. A Índia cristã, antípoda da Inglaterra cristã, é um mundo fechado<sup>(19)</sup>, em cujos extremos se definem (ou se projectam) zonas antagónicas, cuja relação espacial com o Preste João precisa o seu significado mútuo. De alguma maneira é possível traçar, grosseiramente, dois eixos que partem do império e se estendem para oriente e para sul: na direcção do «grande mar oceano» ou do Paraíso duas vias distintas são traçadas.

A primeira, para oriente, leva-nos directamente da terra do Preste João ao Paraíso através de uma paisagem «maravilhosa» e hostil; os únicos sinais de vida, para além de todo o tipo de animais «maravilhosos» (des)conhecidos na Idade Média, são os homens de cornos: descreve-se um grande deserto, onde se encontram as árvores do Sol e da Lua, grandes feras selvagens, serpentes e dragões, leões e unicórnios. E por fim, o Paraíso Terrestre, de que «não posso falar com certezas, porque lá não estive. E tenho pena». No entanto, diz Mandeville, o Paraíso é o lugar mais alto da Terra, cercado por uma muralha flamejante intransponível, que se estende do norte ao sul. No centro do Paraíso existe uma fonte de onde saem quatro rios que mergulham no solo e renascem em terras longínquas: o Físon ou Ganges, o Nilo ou Gion, o Tigre e o Eufrates<sup>(20)</sup>.

A segunda, claramente orientada para sul, passa por Mabaron

(18) Expressão frequente na literatura dos Descobrimentos do século XVI: o Cataio foi julgado um reino cristão (um *Khan keraíta* converteu-se mesmo ao cristianismo, no século XI); desaparecida a ilusão permaneceu a ambiguidade, como com o rei de Calecute — «gentio», «nu», e no entanto «nobre» (ver as *Viagens* de Ludovico di Varthema (princípio do século XVI).

(19) Aliás, Mandeville considera que, devido à influência de Saturno (planeta lento na sua translação) sobre a Índia, os seus habitantes não são inclinados a viajar, ao contrário dos ingleses, que vivem sob a influência da Lua (*Mandeville's Travels*, p. 117).

(20) *Ibid.*, pp. 214-217.

[Choromândel, na costa sul], onde o cristianismo coabita com a idolatria (S. Tomé repousa na mesma igreja que as estátuas de vários ídolos)<sup>(21)</sup> e toma um carácter distintivo num primeiro conjunto de ilhas, caracterizadas por um calor tórrido, onde domina o canibalismo e os costumes malditos (promiscuidade, assassínio, infanticídio, sanguinolência), onde os habitantes andam nus, não distinguem graus de parentesco e não se casam: «o costume é que os homens e mulheres andem completamente nus sem se envergonharem em mostrar como Deus os fez»<sup>(22)</sup>. A violência do calor leva os habitantes (da Etiópia, como de Chermes, onde «muita fealdade pode ser vista») a passar o dia dentro de água, nus, e «sem se envergonharem»<sup>(23)</sup>. Em Lamory «não há casamento entre homem e mulher; todas as mulheres desta terra são comuns a cada homem [...] Quando as mulheres dão uma criança à luz, dão-na a quem querem, de entre os homens que com elas dormiram». Como as mulheres, a terra é propriedade comum: «cada homem apropria-se do que lhe apetece, daqui e dali. Porque todas as coisas são comuns [...] Mas têm um costume maldito, porque comem carne humana com mais prazer do que comem qualquer outra». Apesar de na ilha abundarem todos os bens necessários (alimentares e materiais), preferem comprar, a mercadores estrangeiros, crianças que engordam para comer («[...] dizem que é a melhor e mais doce carne que existe») (24). Do mesmo modo, noutras terras onde as pessoas têm «costumes malditos», comem os amigos mortos pelos cães («porque não os deixam morrer naturalmente»). Em Melk, onde os habitantes são cruéis, «apenas se divertem e deliciam matando pessoas e bebendo o seu sangue, e chamam ao sangue, Deus». Tanto os conflitos como as amizades entre eles são resolvidos bebendo-se mutuamente o sangue («Só assim os acordos e amizades são validados»). Para sul, pelo mar, situa-se uma grande ilha, Dundeya [Andaman?]. «Aí vive um povo de costumes terríveis, onde os pais comem os filhos e os filhos comem os pais, onde os maridos comem as mulheres e as mulheres comem os maridos», de acordo com o que um diabo encerrado num ídolo

(21) *Ibid.*, p. 124.

(22) *Ibid.*, p. 127.

(23) *Ibid.*, p. 117.

(24) *Ibid.*, p. 127.

decide. Comem os mortos durante grandes festivais <sup>(25)</sup>. Aí, onde não é permitido morrer de morte natural, os ídolos escondem diabos, o trabalho é desprezado em detrimento do vício. A certa altura deixam mesmo de falar: em Tracota, «as pessoas são como animais sem razão. Vivem em grutas, porque não têm inteligência para construir casas» — comem serpentes e não falam sequer. Estas ilhas precedem outras onde os traços humanos começam a perder-se e os habitantes se tornam monstros disformes, demasiado grandes, demasiado pequenos, sem cabeça, sem nariz, sem olhos, sem boca, hermafroditas, até que por fim a humanidade dá definitivamente lugar à animalidade (os homens-macacos constituem uma transição entre os dois universos).

Num espaço limitado por dois percursos, um que se orienta para sul pelo mar, e outro que leva ao Paraíso por oriente, uma multitude de ilhas são apresentadas, formando entre si cadeias que se dispõem entre os dois eixos. As primeiras ilhas <sup>(26)</sup> são definidas pela prática religiosa (Sarchie e Cana, onde coexistem diversas religiões: «Os que veneram o sol em vez de Deus; os idólatras e os que prestam culto a simulacros») <sup>(27)</sup> e administrativa (Lava). Cana, e depois Somober e Lava, são definidas em função do seu poderio guerreiro: os primeiros resistiram à conquista de Alexandre, os segundos, que guerreiam os «homens nus» canibais, de Lamory, ostentam a sua nobreza marcando no próprio corpo os sinais da sua diferença («marcam a cara com um ferro quente, para se distinguir de outros povos por esta marca de alto estatuto»), os terceiros venceram o Cataio. O tratamento funerário altera-se: se em Cana os mortos são ainda ingeridos, a justificação não é já o gosto de carne, mas a necessidade de impedir a corrupção dos corpos <sup>(28)</sup>. Em Mabaron, a mesma necessidade justifica a incineração: as pessoas são queimadas (com grande solenidade) «para que nenhuma corrupção venha a elas, e as purguem do vício e deformidade [...]. A razão é que vêm ao mundo sofrer e penitenciar-se, e quando morrem vão para as alegrias do Paraíso». Polumbum, onde se encontra a fonte da juventude, Pathen, que abunda em especiarias e riqueza material, e Calanok, cuja fertilidade real promove a abundância ali-

<sup>(25)</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>(26)</sup> *Ibid.*, p. 117 seq., 132 seq.

<sup>(27)</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>(28)</sup> *Ibid.*, p. 118.

mentar, exprimem um poder económico, num sentido lato, operante — ao contrário das ilhas canibais onde a referência é o desperdiçar da riqueza, em proveito do vício (a Calanok chegam, num dado período do ano, todas as espécies de peixe para serem apanhados pelos habitantes — a justificação do fenómeno prende-se com o harém do rei, dado que ao multiplicar a sua descendência «como Deus ordenou a Adão», o rei se tornou senhor dos peixes do mar).

Para oriente, nas fronteiras do Império, as ilhas seguintes definem-se pela existência de grandes cidades (que se prolongam para o interior do continente), sem sinais de pobreza, sem criminalidade, prostituição, pestilência, e que assumem formas progressivamente mais elaboradas <sup>(29)</sup>: Latoryn [Cantão?] é uma cidade inigualavelmente planeada; Cassay, «a cidade do Céu», densamente povoada, com doze portas, grandes torres, muitos cristãos, mosteiros; Chibense [Nanking], envolvida por uma muralha com vinte milhas de extensão; Iamcaly, rica e bem construída; em Casson, as cidades e vilas «são tão densas sobre a terra que quando um homem sai de uma, vê imediatamente outra à sua frente, qualquer que seja a direcção que tome»; abundam as especiarias e os bens alimentares, e o rei «é muito rico e poderoso» <sup>(30)</sup>.

Progressivamente mais longe de *Terra Firma* (e sempre, obsessivamente, para oriente) várias ilhas vão sendo descritas <sup>(31)</sup>, em que o registo parece ser o da inversão, tanto das ilhas canibais, como da imagem da terra do Preste João. A partir de uma ilha dos gigantes, negativamente conotada, sucedem-se ilhas em que o feminino assume um carácter perigoso: uma ilha de mulheres-medusas; outra onde as mulheres virgens constituem um perigo de morte para quem as desflora <sup>(32)</sup>. Noutra ilha, os sentimentos de alegria e tristeza femininos são contraditoriamente despertados («onde as mulheres choram quando têm filhos, e alegram-se quando estes morrem»), ao mesmo tempo que o poder político é, senão negado, pelo menos limitado — o rei é eleito, escolhido pelas suas virtudes, e passível de ser castigado; «escolhem aquele que tiver melhor carácter, e for o mais justo e honesto» — se

<sup>(29)</sup> *Ibid.*, p. 143 seq.

<sup>(30)</sup> *Ibid.*, pp. 144-148.

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, p. 200 seq.

<sup>(32)</sup> *Ibid.*, p. 201.

comete um crime é morto «mas não às mãos de alguém; proibem que se lhe [...] fale, se aproxime, o alimento ou lhe ofereça de beber», morre de solidão, fome, e dor. Noutra, os habitantes restringem o consumo de carne e instituem a comunidade sexual das suas mulheres. Mas, diferentemente de Lamory, a sua atitude comporta um índice de regulação: se o não consumo de carne tem uma motivação estética (prazer de ver os animais vivos), a incógnita sobre a paternidade não conduz ao desregramento total (em Lamory a mulher dá o filho a quem quiser), mas deriva de uma solidariedade pré-estabelecida (o homem educa o filho que pode ser de outro, porque sabe que outro educará o seu filho) <sup>(33)</sup>.

A partir daqui a inflexão no percurso (que podíamos imaginar facilmente como uma parábola executada entre os dois eixos mencionados) é mais pronunciada: se a Índia e as ilhas anexas são mantidas como referente, o canibalismo (consumo abusivo de carne), a intemperança sexual e a monstruosidade perdem-se a favor do que poderíamos designar como condições éticas de acesso ao Paraíso. As montanhas de ouro guardadas por formigas gigantes perto de Taprobana <sup>(34)</sup> sugerem isso mesmo: uma imposição (divina) de abandono da riqueza material à aproximação do Paraíso; ou por outras palavras, uma progressão espiritual, em contraste com a degeneração animal que a via para sul postulava.

As últimas ilhas e cidades descritas para oriente completam um quadro sociológico relativamente homogêneo. Como nas ilhas-cidades anteriormente descritas sublinha-se a ausência de criminalidade, de fome. O tema da guerra desaparece e sublinham-se as qualidades morais dos habitantes, a sua virtude, temperança e sobriedade. O clima acolhedor (não há tempestades, neve, frio ou calor excessivo) reflecte essa mesma temperança. Os cadáveres não são queimados, mas comidos pelos pássaros, «os anjos de Deus»: em Caffilos, no oceano, os amigos penduram os moribundos em árvores para que os pássaros os comam «... porque dizem que é melhor ser comido pelos pássaros que são anjos de Deus, que pelos vermes da terra» <sup>(35)</sup>. Apesar de não serem cristãos, são

<sup>(33)</sup> *Ibid.*, p. 202: «Casam com as próprias filhas, irmãs, e outras parentes e ninguém sabe de quem são os filhos. E se alguém lhes diz que os seus filhos podem ser de outro homem, eles respondem que outro homem terá o seu filho.»

<sup>(34)</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>(35)</sup> *Ibid.*, pp. 137 e 218-219.

devotos, virtuosos, não conhecem o pecado, o vício ou a malícia. Possuem uma Fé Natural e morrem de velhice, naturalmente («quando as suas forças vitais os abandonam») <sup>(36)</sup>. É afirmado um desprezo crescente pelo transitório e o efémero, que são os bens deste mundo, argumento esse que justifica eticamente o não adorno, a roupa simples, e, finalmente, a nudez.

Nestes termos é descrita a ilha de Bragman (ou a «Terra da Fé»), «larga, fértil e cheia de gente [...], onde os habitantes são bons, honestos, de boa fé e bom viver, de acordo com a natureza da sua religião. E mesmo não sendo cristãos, por instinto natural vivem comedido, são gente de grande virtude, afastados de todos os pecados, vícios e malícias, e obedecem aos Dez Mandamentos». Não se ornamentam, vestem roupas simples; o rei não exerce algum poder, não há necessidade de juizes. Não se encontram ladrões, assassinos, prostitutas, mendigos, vigaristas. «E porque são tão verdadeiros e bons, no seu país não há trovões nem relâmpagos, nem granizo ou neve, nenhuma tempestade ou mau tempo; não há fome, pestilência, guerra [...] Acreditam que Deus criou todas as coisas, e veneram-no com todas as suas forças; desprezam totalmente a riqueza terrena. Vivem tão temperadamente e sobriamente [...] que morrem apenas de velhice, quando as suas forças vitais os abandonam.»

Em Oxidrácia, ou ilha Gynoscriphe [de *gymnosophi* (gr.) — renunciante], as pessoas «vivem inocentemente em amor e caridade entre si; andam sempre nus». Desprezam as coisas deste mundo demasiado efémero e transitório. A sua nudez justifica-se do mesmo modo: «E deste mundo não levareis nada, e nu como viestes, assim vivereis, e a vossa carne voltará à terra, como dela veio.» Alexandre, que renunciou também a tomar esta ilha, não pôde oferecer aos seus habitantes a única coisa que desejavam: algo que não percesse. Apesar de não serem cristãos vivem de acordo com os preceitos divinos: «Acreditam firmemente na Encarnação de Cristo, mas não conhecem as vias da Sua Paixão.» <sup>(37)</sup>

De Bragman para Oxidrácia, note-se, um curto-circuito parece ocorrer. Se a afirmação do carácter pacífico perante Alexandre (a recusa da «funcionalidade» da guerra) se torna redundante, a nudez e o desprendimento completo com os laços de um mundo socializado só ocorrem na última ilha, apesar de pressentidos

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>(37)</sup> *Ibid.*, p. 208.

antes. Do rei eleito ao rei que o não é — em Bragman —, da sanção social sobre os erros do indivíduo (mesmo no caso do rei) à ausência de juizes (onde ninguém erra), da comunidade de mulheres e bens à quase repugnância pelo alimento, e finalmente à naturalização progressiva da fé (ausência da religião instituída), o percurso de negação opera em Oxidrácia a imposição de uma espiritualidade («elevação») assente na virtude e na crença. Estas trazem em si a suspensão da razão, tipificada, num registo do maravilhoso, nos pigmeus que não comem e não pensam, e nos homens-pássaros, que precedem o deserto, os animais «maravilhosos», e o Paraíso: em Pytan existem pessoas «muito simples» e «não totalmente racionais, bem feitas apesar de minúsculas, que vivem do cheiro de maçãs selvagens; em Wymare vivem homens-pássaros. Simultaneamente, as indicações sobre os diversos tratamentos funerários vêm pontuar as etapas desse desprendimento em relação à terra: os cadáveres são ingeridos por outros homens, queimados, e finalmente comidos pelos pássaros, os «anjos do Senhor».

A relação estabelecida entre os diversos eixos não é simples, e sobretudo não tem qualquer carácter aleatório. Sem recorrer-mos aos registos que os temas dos muçulmanos, do Cataio, dos judeus e das Amazonas permitem, codificando a relação da Índia com o Ocidente, vejamos apenas como é possível articular a relação estabelecida no texto entre a Índia do Preste João, as ilhas e o Paraíso. Aceitando que, a partir de um centro — a Índia, ou Pentoxera — podemos conceber um espaço imaginário, limitado por dois eixos orientados, um para «orientes», o outro para «sul», e que nesse espaço se situam as várias ilhas, percebemos que a sua conceptualização lógica é traduzida por uma definição espacial. Consequentemente, uma via «para sul», exprimindo uma degeneração social e humana, só é possível por referência a uma humanidade socializada (mesmo fictícia, como é o Preste João). Do mesmo modo, a caracterização «para orientes» do Paraíso deve referenciar-se a um tempo, pelo monstruoso e o maléfico e por uma Sociedade pensada na confluência desses dois eixos.

São sobretudo as ilhas, que se dispersam através desse espaço, que dão a coerência final ao Preste João, ao Paraíso e à concepção de um Homem degenerado. E se é óbvio que uma construção imaginária do espaço asiático é condicionada pela existência real desse espaço, e que a concepção de um Homem degene-

rado a sul se encontra num âmbito mais vasto que aquele que nos interessa — dado que se articulam a localização de Jerusalém, do Cataio e dos Tártaros, a norte, dos Etíopes, a sul, da Europa, a ocidente —, devemos no entanto entendê-lo apenas enquanto recurso lógico para possibilitar um universo do qual a realidade parece estar completamente ausente.

Imaginemos que o espaço definido entre os dois eixos perpendiculares, que se cruzam num ponto — Pentoxera —, corresponde a um quadrante de um universo cartografado e bidimensional que designa a Ásia, ou seja o espaço para lá de uma linha imaginária norte-sul que passa por Jerusalém. A partir de uma visão da Terra como globo (condicionada por noções como os «antípodas», a «última Thule», o «Paraíso Terrestre»), torna-se possível imaginar esse espaço não como um todo amorfo, mas em secções inter-relacionadas, reflectindo o espaço mais familiar, para aquém de Jerusalém. Consequentemente, se a Índia do Preste João está nos antípodas da Inglaterra e é imaginada como uma ilha de difícil acesso (e o fim do mundo habitável), o Paraíso cristão, rodeado de um deserto intransponível, está nos antípodas de Jerusalém, tornada inacessível aos cristãos, não muito antes das *Viagens* de Mandeville. Nesta perspectiva, o Cataio estará nos antípodas da Europa, os monstros asiáticos meridionais terão correspondência nos bárbaros do Norte da Europa (a degeneração pelo calor, a degeneração pelo frio), e o fim do mundo e as zonas infernais no Atlântico estarão conceptualmente próximas do Paraíso e como este longe do mundo humanizado. Por outro lado, as linhas traçadas a partir da terra do Preste João evocam, graficamente, as noções de longitude e latitude. Desta maneira poderemos definir, em relação a esse ponto (Pentoxera), os pontos terminais dos dois eixos de um modo preciso: para sul, no mesmo meridiano, mas num paralelo de sinal contrário, localizar-se-ão os *antecos* do Preste; para orientes, no mesmo paralelo mas com uma longitude de noventa graus em relação ao meridiano que atravessa Pentoxera, o Paraíso será o seu *perieco*.

Naturalmente, esta interposição tem um carácter meramente hipotético e serve apenas para clarificar o que parece estar verdadeiramente em causa na descrição sequencial de um conjunto de ilhas imaginárias de características contrastantes: a definição da Índia do Preste João.

Vimos já que o primeiro eixo é traçado, sem mediações (para

além dos homens de cornos e de uma natureza inóspita), entre a Índia propriamente dita e o Paraíso, na direcção leste. Que o segundo, que leva de uma humanidade degenerada (ou pelo menos negativamente conotada) à animalidade, por via da monstruosidade e de uma idolatria assimilada a caracteres demoníacos, se dirige para sul. Foi sugerido que poderíamos traçar uma parábola, no quadrante assim fixado, que, distanciada do vértice, uniria os dois eixos, ao longo da qual se dispõem parte das ilhas. Mais perto do vértice, outro conjunto de ilhas circundá-lo-ia. Tínhamos também afirmado que a Índia do Preste João surgia, nos antípodas de Mandeville, como a imaginação magnificada da Cultura. Na verdade, o imperador é associado a uma soberania político-administrativa, complementada por uma posição (inversa) numa estrutura eclesiástica (é um «presbítero», no fundo de uma escala hierarquizada: patriarca de S. Tomé, bispos, arcebispos, clérigos), e pela chefia de um exército poderoso. A par da enorme riqueza material e fertilidade da terra, é sublinhada a ideia de contenção e economia do Preste (uma sexualidade restringida e orientada unicamente para a reprodução) e da Sociedade (temperança alimentar e comensalidade ordenada, opostas à glotonice europeia).

A Índia define-se, pelo menos numa primeira articulação, como um modelo cultural. E é por referência a esse modelo que as ilhas próximas são caracterizadas: por um sistema político complexo (Lava); uma coabitação cultural adstrita a diversas religiões que multiplicam um sistema ritual e monástico (Cana, Mabaron e Sarchie); uma expressão «nobre» da guerra (Cana e Somober); e a manifestação de riqueza, luxo e abundância (Polumbum, Pathen e Calanok), que faz corresponder um poder fertilizador (o harém do rei de Calanok) à prodigalidade da Natureza, e onde o ouro e as especiarias brotam como a água da fonte da juventude (Polumbum).

A partir da fixação destes traços, a imaginação social pode desenvolver-se: por via do urbanismo planificado, da monumentalidade, do fim dos males sociais (a criminalidade, a fome, a prostituição, etc.), são descritas Manzi, Latoryn, Cassay. E é também por referência a esse modelo que é possível imaginar a desconstrução da Sociedade e do Homem: a pluralidade religiosa postulada em Cana e Mabaron permite a associação da idolatria ao demoníaco em Dundeya; a abundância económica é comprometida pelo vício do excesso alimentar e negação (por ingestão)

da sociabilidade — o canibalismo, tornado recorrente, para sul. Esse mesmo canibalismo exprime uma mudança de tratamento funerário, já que nas outras ilhas os corpos eram queimados, para que não apodrecessem. A fertilidade sexual transfigura-se, impondo a intemperança e o abandono da regra de interdição do incesto e de casamento: a promiscuidade sexual parece aliás suscitar a comunidade dos bens.

A negação dos vários registos culturais — religioso, político, económico — corresponde a uma naturalização sistemática das sociedades — definida pelo recurso a uma codificação da sexualidade (a promiscuidade), da alimentação (o canibalismo) e do vestuário (a nudez) —, e a uma ética cristã que amaldiçoa o assassinio, o infanticídio, a sanguinolência. Esse percurso regressivo impõe, e completa, a negação da Cultura, uma desumanização, primeiro pela desarticulação da palavra e a habitação cultural (as grutas), e depois morfológica, por excesso e por defeito (os ciclopes, os anões, os homens sem cara, sem nariz, etc), e pela disformidade (os hermafroditas, os homens com grandes lábios, com um só pé descomunal, com orelhas enormes, os homens-macacos) — sob o calor da zona tórrida.

Se o acesso directo ao Paraíso, pela Índia, é impossível devido aos mares de areia, aos desertos, aos monstros, e finalmente a uma muralha intransponível, o único percurso aparentemente aberto, sacrifica também a Sociedade e a Humanidade. A parábola desenhada por Mandeville não se origina na terra do Preste João, ou nas ilhas adjacentes, mas nas ilhas degeneradas, naturalizadas. A partir delas, as sociedades que preenchem os pontos dessa parábola invertem alternadamente estas e aquelas: pela apresentação, primeiro, de um estatuto feminino inesperadamente elevado e sentido como perigoso (as mulheres cruéis que paralisam quem as vê; as virgens que fulminam quem as desflora); e, em seguida, pela limitação do poder político, pela eleição de um rei virtuoso, e igualização do seu estatuto na sociedade (o rei pode enfrentar o castigo), pela negação simultânea do abuso alimentar (o vegetarianismo como oposto ao canibalismo, promove a contenção) e do prazer como motor da comunidade sexual (a identificação do indivíduo ao todo como processo intelectual), e pela inversão dos sentimentos normais face à morte e ao nascimento. Ao mesmo tempo, uma nova forma de tratamento funerário é definida: os cadáveres são pendurados nas árvores, devorados pelos pássaros.

Daqui em diante, o caminho parece estar definitivamente traçado. O motivo da perfeição social das ilhas mais «orientais» descritas (Manzi, Latoryn, Cassay, Chibense), onde não existia crime, fome, mendicidade, é retomado, mas com uma importante diferença: se a distinção face às ilhas meridionais foi sublinhada pela temperança e reconhecimento de uma solidariedade social que restringe o excesso, postulou-se igualmente uma anulação da necessidade da regra cultural — da marca de diferença essencial à manutenção do poder, da distinção sociológica implícita no interdito do incesto (se um indivíduo sabe quem é o pai, sabe quem é a irmã), e na inversão lógica dos termos de nascimento e morte.

O caminho do Paraíso, aberto pela virtude e pela fé, implica uma naturalização do Homem. De um sinal diferente do caminho da degeneração e animalidade, a via da espiritualidade é, ainda assim, um abandono da regra cultural. Por isso, em Bragman e Oxidrácia, a perfeição social supõe o fim da guerra (ainda aparente nas muralhas e torres de Chibense) e a recusa mesma de a fazer (ao contrário de Cana e Somober). Em nome dessa perfeição é reformulado o princípio da soberania política (os reis são professores) e jurídica (a Sociedade desconhece o erro, o desvio), assim como a economia (o desprezo pelos bens materiais, a alimentação reduzida à subsistência). Mas a exigência de perfeição, que impõe uma progressão espiritual, com o afastamento definitivo do vício e do pecado, condena os habitantes a uma fé natural, que acaba numa nova transfiguração: o fim da razão, da necessidade alimentar e o desprendimento final — o homem torna-se pássaro. A harmonia entre a Natureza e a Sociedade (a temperança do clima, a sobriedade dos homens) leva ao apagamento último desta (pela recusa do alimento, pela nudez completa, pela perda da razão) e ao fim da parábola às portas do Paraíso.

Tínhamos afirmado que, numa primeira articulação, a Índia do Preste João poderia ser definida como um modelo cultural. O que não significa, para além da sua posição de vértice num espaço de relações particular, entre sociedades que exprimem duas naturezas distintas, ser tomado como um modelo de perfeição cultural. Na realidade, trata-se de uma cultura fragilizada. Sociedade «oriental», próxima do Paraíso Terrestre (bem mais do que o Cataio ou a Pérsia muçulmana), onde as pessoas são naturalmente boas, onde não há criminalidade, é no entanto mar-

cada por um cristianismo «em falta», limitado pela ignorância parcial da religião correcta. O Preste João, verdadeira fonte de ambiguidades, é, apesar da demonstração de uma contenção sexual ritualizada e ordenadora, poligâmico. Divide-se permanentemente entre uma luxúria ostensiva e uma humildade extrema («rei dos reis» e, simultaneamente, «presbítero»), entre cruces de ouro e cruces de madeira, taças com pedraria e taças com terra. Por outro lado, à familiaridade dos códigos sociológicos, sobrepõe-se a estranheza da paisagem, da fauna e da flora, como à comensalidade se sobrepõe a temperança. Mas se podemos ver na Índia um reflexo, a que os antípodas parecem estar sempre sujeitos, da indefinição social inglesa na segunda metade do século XIV, é sobretudo na sua articulação com as ilhas naturalizadas que os motivos ambíguos que a caracterizam, no texto, devem ser interpretados, se quisermos construir um quadro coerente das realidades espaciais e sociológicas propostas.

Resumamos. Dois conceitos de natureza são definidos a propósito de sociedades afastadas do reino do Preste João — uma natureza animal, uma natureza espiritual, identificadas em termos sociológicos e espaciais — a que podemos adicionar um eixo vertical que leva da proximidade conceptual com o mundo aquático (em Chermes), à elevação ao mundo celeste — através de um conjunto de oposições:

Maldição / Virtude  
Canibalismo / Vegetarianismo  
Crueldade / Pacifismo  
Idolatria / Fé natural  
Degeneração animal / Progressão espiritual  
Clima violento / Clima temperado

Definidas as duas vertentes naturais por oposição a uma regra cultural, o percurso que medeia entre elas implica ainda a referência à Cultura — pela inversão sistemática da regra. Por isso o corolário dessa oposição assenta na expressão de uma diferenciação social (ambígua) na Índia e ilhas próximas, que coloca o Preste João no topo de uma estrutura político-administrativa, e simultaneamente na base de uma hierarquia eclesiástica, negada nas ilhas longínquas ou pelo canibalismo (absorção do «outro») e pela promiscuidade sexual, ou pelo fim da guerra (como marca extrema da diferença), do poder (igualização de estatutos) e da

distinção que o vestuário implica (da simplicidade dos panos à nudez) e a ornamentação sublinha (distinção entre homem e mulher.

Mas voltemos a sublinhar que a construção de uma Sociedade nos antípodas parece condicionada por uma fragilização da Cultura. A Índia é uma sociedade ambígua, pontuada de traços naturalizados. Se a ausência de regra de casamento e a promiscuidade sexual nas ilhas é referenciada pela prática de uma aliança preferencial (troca de irmãs entre o Preste e o Cataio) e uma contenção sexual regulada, se a habitação natural (nas grutas) inverte a concepção de uma civilização urbana, há por outro lado como que uma anulação de algumas oposições expressas para definir os dois tipos de sociedades naturais, na apresentação do reino do Preste: uma comensalidade regulada, entre o canibalismo e a contenção alimentar; uma devoção cristã confusa, entre a idolatria e a religião natural; e, finalmente, uma atmosfera semi-corrompida (a cidade de Nise), entre um calor tórrido e um clima hipertemperado. O carácter «naturalmente virtuoso» dos habitantes, a proximidade entre a Índia e o Paraíso, a oriente, faz-nos suspeitar que essa naturalização se distancia, em Mandeville, da humanidade degenerada para sul.

\*  
\* \*

William G. Randles, no texto citado, *De la Terre Plate au Globe Terrestre*, evocou já o carácter equívoco e paradoxal das concepções cosmográficas apresentadas por Mandeville<sup>(38)</sup>. Mas é importante notar que as inadequações que decorrem da tentativa «ingénua» de síntese entre dois modelos construídos sobre premissas tão distintas como as de *Terra Plana* e de *Globo Terrestre*, sugerem que quando o autor das *Viagens* aplica o termo de *antípoda* para designar o *locus* do reino do Preste João em relação à Inglaterra, dá-lhe o sentido que nós daríamos à noção de *perieco*. Por outro lado, porque Mandeville nos lembra que a Inglaterra e a Índia estão para aquém e para além, respectivamente, das «zonas»<sup>(39)</sup>, numa referência clara ao texto de

<sup>(38)</sup> W. G. Randles, *op. cit.*, p. 17.

<sup>(39)</sup> *Mandeville's Travels*, pp. 132, 214.

Sacrobosco, e portanto à geografia ptolomaica<sup>(40)</sup>, compreendemos facilmente que, para nos deslocarmos até à Índia do Preste João, ele nos informe que devemos primeiro subir até Jerusalém, e depois voltar a descer. Mas por efeito da nossa visão de Terra esférica, e supondo que a definição de *antípoda* para Mandeville equivale à nossa<sup>(41)</sup>, a Índia deveria localizar-se abaixo do equador. E no entanto, nenhuma passagem em Mandeville nos permite corroborar esta ideia. Pelo contrário, como vimos, é para sul da Índia que se encontram as regiões mais inóspitas devido ao calor.

O uso que Mandeville faz dos conhecimentos cosmográficos e geográficos do seu tempo não é, concordamos com Randles, ortodoxo. Mas tal deve-se ao facto de essa utilização vir sublinhar, enfatizar uma descrição mais sociológica do que geográfica. E por isso mesmo, apenas parcialmente e, digamos, superficialmente (ao contrário do que Taylor sugere)<sup>(42)</sup>, as *Viagens* põem em causa o conteúdo cosmológico do *De Civitate Dei* de Santo Agostinho: ao afirmar a possibilidade de circum-navegar a Terra, Mandeville nega, em termos cartográficos, a inacessibilidade do hemisfério sul e, implicitamente, a inabitabilidade da zona tórrida; mas não é menos verdade que a descrição do reino do Preste João depende formalmente da definição agostiniana de «cidade celeste»<sup>(43)</sup>, e que o conceito de zona tórrida é, em termos cosmológicos, essencial à composição da ideia de uma humanidade degenerada.

E, no entanto, o tema do calor tórrido do clima, e da eventual proximidade do reino do Preste João em relação, por um lado, à zona tórrida, ao equador, e por outro ao Paraíso, de temperatu-

<sup>(40)</sup> Ver E. G. R. Taylor, «The cosmographical ideas of Mandeville's day», in: Malcom Letts, *Mandeville's Travels*, p. LV.

<sup>(41)</sup> Nada nos sugere que para Mandeville os *antípodas* seriam, como para S. Isidoro de Sevilha, seres com os pés virados para trás (Santo Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, Madrid, Editorial Católica, 1978: «Antipodes in Libya plantas versas habent post crura et octonos digitos in plantis». Livro XI, 3-24).

<sup>(42)</sup> E. G. R. Taylor, *op. cit.*, p. LII-LIII.

<sup>(43)</sup> A distinção entre a natureza da cidade terrena e a da cidade celeste tem origem na distinção entre duas classes de anjos [os que estão perto de Deus e os que «caíram», que pelo amor próprio o ofenderam — cf.: *De Civitate Dei*, Livro XI, 1, e define-se por duas espécies de amor: o amor a si, tão grande que manifesta desprezo por Deus (glorificando-se em si e nos homens); e o amor a Deus levado ao ponto de desprezo pelo próprio (glorificando-se em Deus) — cf.: Livro XIV, 28].

ras amenas, deve ser correlacionado com um elemento deixado até agora em silêncio: a muralha de fogo que envolve, e interdita aos homens, o Paraíso. Elemento frequente nos textos medievais<sup>(44)</sup>, este motivo coloca um problema de difícil resolução. Consequência directa da já evocada tentativa de síntese cosmo-gráfica, a muralha de fogo, se pode ser facilmente definida a oriente, e continuar compatível com a ideia de zona tórrida que envolve a *aecumena* na visão bidimensional das cartas de *T* em *O*<sup>(45)</sup>, numa perspectiva tridimensional, a localização oriental da muralha de fogo deve ser interpretada como reflexo da autonomização, em Mandeville, do código teológico (de acordo com Santo Agostinho), em relação ao código geográfico e às representações cartográficas. Deste modo, podemos definir a relação dos habitantes das ilhas a sul com o calor tórrido, como sendo da ordem da metonímia, e a relação das populações orientais com o Paraíso como sendo da ordem da metáfora. E podemos considerar que o motivo da muralha de fogo retém das cosmologias mais ortodoxas o carácter disjuntor ao promulgar, mais do que a inacessibilidade do hemisfério sul e dos antípodas, que a entrada no Paraíso é, em si, impossível — estando a ausência do motivo da zona tórrida compensada pela referência à inacessibilidade num plano vertical: uma montanha tão alta que «toca a esfera da Lua», rodeada de uma muralha de fogo.

Mas, mesmo assim, devemos reconhecer o carácter hipotético e sobretudo justificativo desta interpretação do texto de Mandeville, que a este respeito é bastante lacónico, apresentando-nos os diversos elementos sob forma indicial. Convirá proceder de outro modo e tentar através de outros textos explicitar melhor o problema que as *Viagens* levantam.

Como sugerimos no princípio, a última parte das *Viagens* parece reelaborar o conteúdo da *Carta do Preste João*, ordenando a definição do reino graças a uma expressão cartográfica insus-

(44) Veja-se, por exemplo, a muralha de mármore e pedras preciosas de onde imana uma luz incandescente, «como que acesa», na *Viage de San Brandan*, na versão do século XII pelo bispo Benedeit (trad. Marie José Lemarchand), Madrid, Siruela, 1986, cap. XXX.

(45) Ver C. Kappler, *op. cit.*, cap. I, e W. G. Randles, *op. cit.*, cap. I; ver também Visconde de Santarém, *Essais sur l'Histoire de la Cosmographie et de la Cartographie pendant le Moyen Age*, Paris, Maulde et Renou, 1849, tomo II.

peitadamente coerente. E no entanto a *Carta*, objecto de várias adições e modificações ao longo de pelo menos três séculos<sup>(46)</sup>, apresenta-se como uma descrição de um mundo maravilhoso, assumindo uma expressão epistolar. A sua análise exaustiva foi já tentada por diversos autores, e a constatação de que Mandeville a utilizou para a composição do seu texto é recorrente<sup>(47)</sup>. O estabelecimento de uma relação de paternidade aparentemente inquestionável não tem implicado contudo o estudo da relação semântica entre os dois textos. Mas se o conteúdo literário das *Viagens* parte do esquema da *Carta* e o enriquece, se elementos pouco claros daquele texto podem ter neste uma formulação mais explícita, parece legítima uma tentativa de comparação, mesmo que localizada.

Se aceitarmos a hipótese de que Mandeville terá tido acesso a uma versão tardia da *Carta*, incluindo portanto, pelo menos, as interpolações *A*, *B* e *C*, isoladas por Friedrisch Zarnck<sup>(48)</sup>, terá sido a partir de um texto equivalente ao manuscrito latino de Cambridge (apresentado por Letts)<sup>(49)</sup>, ou talvez a uma das versões francesas mais antigas, estudadas por Martin Gosman e por Vsevolod Slessarev<sup>(50)</sup>, que o autor das *Viagens de Sir John Mandeville* compôs a sua descrição do reino do Preste João. Vejamos então rapidamente o seu conteúdo.

As diversas versões da *Carta* seguem um mesmo modelo de exposição: uma apresentação inicial do «autor» da carta, o Preste João, imperador cristão das Índias; um convite aos soberanos ocidentais para realizarem com ele uma união para a destruição do mundo muçulmano que separa geograficamente os interlocutores e para a conquista de Jerusalém; uma descrição ou listagem

(46) Sobre a análise das diversas versões e adições, ver sobretudo Friedrisch Zarncke, «Des Priester Johannes», *Abhandlungen des Philologische-Historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, vols. 7 e 8, Leipzig, 1877-83, e Martin Gosman, *La Lettre du Prêtre Jean, les versions en ancien français et en ancien occitan*, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1982.

(47) F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 8, pp. 128-154.

(48) F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, pp. 877-893.

(49) Cf. M. Letts, «Prester John: a fourteenth-century manuscript at Cambridge», *Transactions of the Royal Historical Society*, IVth series, vol. XXXIX, London, 1947.

(50) Vsevolod Slessarev, *Priester John, The Letter and the Legend*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1959; cf. pp. 55-65; Martin Gosman, *La Lettre du Prêtre Jean...*

dos vários monstros, animais e homens maravilhosos das Índias; uma apresentação da corte e do palácio; e finalmente uma declaração final sobre a veracidade inquestionável de tudo o que foi escrito.

Dessa listagem reconhecemos diversos motivos apresentados na última parte do texto de Mandeville, sofrendo, note-se desde já, um tratamento algo diverso: as nações malditas de Gog e Magog, as amazonas, as dez tribos perdidas de judeus, as árvores da pimenta, os rios cheios de pedras preciosas, a montanha interdita, a árvore da vida, a fonte da juventude, o mar de areia, a proximidade do Paraíso, assim como os centauros, os homens de cornos, os pigmeus, os gigantes, os cinocéfalos, e por fim a associação ambígua entre a figura do imperador e do presbítero, a referência ao corpo de S. Tomé e ao palácio de cristal e pedrarias, e a ausência de fome ou miséria no reino do Preste João. E no entanto se, em termos narrativos, não podemos buscar uma ordem precisa de classificação como em Mandeville, pela própria natureza da carta-catálogo, tal não significa ver nela apenas uma listagem de elementos arbitrariamente recolhidos de fontes tão célebres como Plínio, Pompónio Mela, Santo Isidoro, etc. Começamos por olhar o texto da *Carta*, tomando o texto apresentado por Zarncke como referência<sup>(51)</sup>, e recorrendo pontualmente ao ms. Cambridge, e à versão francesa. Nesta perspectiva, não está em questão encontrar o texto «original» da *Carta* a partir do confronto de versões disponíveis, e distinguir versões mais «autênticas» do que outras, mas sim perceber o seu sentido global.

Como Mandeville, a *Carta* sugere uma bipartição dos espaços entre o palácio do Preste João e o exterior («o nosso país», «no deserto», «para lá do rio...»), embora este último não seja aqui tão claramente definido<sup>(52)</sup>. Podemos no entanto distinguir na periferia do reino, na «terra deserta», o *habitat* de séries de animais maravilhosos (a águia Yllerion, os grifos, os pássaros-tigres);

(51) F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7. Zarncke procedeu a um trabalho monumental de comparação e triagem de modo a poder isolar as diversas passagens não interpoladas e reconstruir uma *Carta* que é geralmente aceite como a «carta original».

(52) As referências espaciais na *Carta* surgem no início mas não propõem um enquadramento definido: «estende-se através do deserto até ao sol nascente e continua pelo vale da Babilónia deserta [...]», F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 910.

de seres monstruosos (centauros, sagitários, gigantes, pigmeus)<sup>(53)</sup> e de povos «reais» ou «imaginários» (Gog e Magog, amazonas, as dez tribos de judeus, os muçulmanos). Mas se ficamos apenas a saber que os animais maravilhosos e os monstros habitam a «terra deserta» e que o Paraíso Terrestre fica relativamente próximo, para lá do mar de areia, já em relação às amazonas a *Carta* refere que vivem cercadas por um dos rios que vêm do Paraíso, assim como os outros rios marcam a fronteira entre o reino e os judeus ou os sarracenos.

Somos informados pelo ms. Cambridge que as dez tribos perdidas estão cercadas por sessenta castelos e que Gog e Magog estão cercados por sessenta e dois castelos, desde que Alexandre Magno os aprisionou<sup>(54)</sup>. A versão francesa inverte esta passagem, notando que foi Alexandre quem foi aprisionado mas que se libertou, e afirmando que «com a chegada do Anticristo espalhar-se-ão por todo o mundo [...]. Mas Deus lançará do céu sobre eles raios e fogo ardente que os queimará e dispersará, assim como ao Anticristo»<sup>(55)</sup>. Na versão francesa e nas versões latinas antigas o papel disjuntor é desempenhado pelos rios intransponíveis devido às correntes; no ms. Cambridge ele é atribuído às muralhas. Em Mandeville, curiosamente, são as amazonas que cercam e guardam as dez tribos perdidas, que ele identifica com Gog e Magog<sup>(56)</sup>. Mas esta permutação só aparentemente é paradoxal. Ao contrário, ela permite-nos compreender melhor a razão da insistência nas separações espaciais: assim, nas *Viagens*, as amazonas, para além de guerreiras excepcionais, são cristãs e obedientes ao Preste — e nessa medida aptas a guardar as dez tribos de judeus, enclausuradas nas montanhas. A relação entre Preste e amazonas, inversa da relação entre Preste e judeus, assenta no princípio da similitude religiosa. Na *Carta*, ao contrário, é sublinhado aquilo que distingue as amazonas das sociedades «normais»: o seu território é vedado e, nas versões mais detalhadas,

(53) Note-se desde já que o número restrito destas espécies contra-natura parece indicar o contrário de uma listagem arbitrária de monstros e maravilhas — veja-se como termos de comparação Plínio, Pompónio Mela, Santo Isidoro ou o próprio Mandeville.

(54) Interpolação C: F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 877; ver M. Letts, *op. cit.*, pp. 22-23.

(55) V. Slessarev, *ibidem*, p. 69 (fl.º 2).

(56) *Viagens*, pp. 184-186.

os homens são aceites por períodos breves para procriar<sup>(57)</sup>. Não havendo nenhuma enunciação da sua identidade religiosa, são portanto enclausuráveis, como as nações malditas de Gog e Magog e as tribos de judeus.

De facto, na *Carta*, a codificação geográfica é claramente preterida em benefício da classificação cosmológica e sociológica. Como súbditos do Preste, os centauros, os pigmeus e os gigantes são cristãos. Estes últimos mediam antigamente sessenta cúbitos, mas agora têm apenas quinze cúbitos de altura. Os habitantes de Pyconie, por seu lado, têm o tamanho de crianças de sete anos e cavalos do tamanho de carneiros — são bons cristãos e bons trabalhadores<sup>(58)</sup>. Ao contrário, os sagitários, apresentados pelo texto francês nos mesmos termos que os centauros cristãos (metade homens, metade cavalos), *não* são, no entanto, cristãos e comem carne crua. Os povos de Gog e Magog, não sendo também cristãos, comem carne crua humana: «não vivem senão de carne de homens e mulheres e não receiam morrer»<sup>(59)</sup>. Há, portanto, uma dupla categorização das diversas populações da «terra deserta»: a distinção entre cristãos e não-cristãos é correlacionável (e, em certos casos, sobreponível) com a distinção entre aqueles que não comem carne crua e aqueles que a comem, podendo mesmo ser canibais (ou com a distinção entre sociedade de homens e sociedade de mulheres). Note-se que a *Carta* não nos diz de que se alimentam aqueles que não comem carne crua. Por outro lado, existe, no fim do texto francês, uma passagem enigmática: «há uma outra maravilha no nosso palácio, a saber, que nenhum alimento é servido senão num tabuleiro, grelhador ou travessa suspenso numa longa coluna, e quando nos sentamos à mesa e desejamos comer, o alimento aparece diante de nós pela graça do Espírito Santo»<sup>(60)</sup>. Esta passagem é, com a afirmação de uma comensalidade regulada, redundante em relação a *Man-deville*<sup>(61)</sup>, a única referência ao código alimentar. Mas, antes de

(57) Cf. V. Slessarev, *op. cit.*: «Nenhum homem macho pode permanecer ali senão nove dias, durante os quais pode divertir-se e aliviar-se com elas, e fazê-las engendrar. Mas não pode ficar mais tempo porque morrerá», p. 70 (fl.º 2).

(58) V. Slessarev, *op. cit.*, pp. 70-71 (fl.ºs 2-3); M. Letts, *op. cit.*, p. 22.

(59) F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 877.

(60) V. Slessarev, *op. cit.*, p. 78 (fl.º 6).

(61) F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 920.

a analisar, tentemos explicitar de outro modo a referência à carne crua, humana ou não.

Se não há no texto da *Carta* nenhuma evocação expressa da culinária, existem no entanto inúmeras referências ao fogo, que pode ser celeste (na sua dupla vertente, divina e solar) ou terrestre, e destruidor ou regenerador. É referido que Deus destruirá as nações malditas de Gog e Magog (e o Anticristo, que as virá libertar), lançando sobre eles um fogo devastador; que a águia Yllerion ou Allerion tem penas cor de fogo ardente; que no reino existe uma montanha cujo acesso é impossibilitado devido ao calor, onde vivem, segundo o texto francês, os vermes: «Certos vermes que não podem viver senão no fogo, alimentam-se aí. Junto desta montanha temos constantemente quarenta mil homens que mantêm um grande fogo. E quando estes vermes sentem o calor do fogo saem da terra, entram nas chamas e fazem um fio tal como fazem os vermes que fazem a seda. Deste fio fazemos as nossas roupas e as das nossas mulheres»<sup>(62)</sup>; o texto francês anuncia também que «ninguém no nosso reino ousa praticar deboches; porque os incontinentes seriam queimados, já que vão contra o sacramento do casamento que Deus estabeleceu»<sup>(63)</sup>; é ainda dito que a pimenta cresce «entre árvores e serpentes», numa floresta que os súbditos do Preste incendeiam até que estas sejam destruídas — depois a pimenta é apanhada, lavada e seca sob o fogo solar para poder ser usada; o poder regenerador do fogo é expresso ainda na descrição da Fénix: «é a mais bela ave do mundo. Mas em todo o universo existe apenas uma destas aves, a qual vive cem anos e então sobe para o céu, até tão perto do Sol que as suas asas se incendeiam. Depois desce para o ninho e arde completamente. E das suas cinzas cresce um verme que ao fim de cem dias se transforma de novo na bela ave»<sup>(64)</sup>.

É fácil suspeitar que o fogo, terrestre ou celeste, tem na *Carta* uma função central (acrescente-se que é no texto francês que os elementos caracterizadores são melhor articulados). Sendo um elemento essencial na definição do Preste João (veste roupas temperadas pelas chamas), podemos estabelecer uma dicotomia

(62) V. Slessarev, *op. cit.*, p. 69 (fl.º 1): note-se que esta passagem funde o motivo das formigas escavadoras e o das salamandras que tecem as roupas do Preste.

(63) *Ibid.*, p. 77 (fl.º 6).

(64) *Ibid.*, pp. 69-70 (fl.º 3).

radical entre aqueles que são resistentes ou «simpáticos» ao fogo e aqueles que por ele perecem. Mas não de qualquer forma: a águia Yllerion, que «reina sobre todas as aves», e que se caracteriza por um voo alto, cobre-se de penas cor de fogo; a Fénix, ave que significa pelo contínuo renascimento a própria imortalidade, é incendiada quando voa alto. Mas o texto diz-nos ainda que, se a Fénix cai em chamas e renasce das suas cinzas, as águias Yllerion, de que existem apenas duas no mundo, «vivem sessenta anos, no fim dos quais mergulham no mar, mas antes chocam dois ou três ovos durante quarenta dias até que ecludam e nasçam pequenas águias. E quando os grandes, quer dizer os pais, se lançam no mar, todos os pássaros os acompanham e depois alimentam os pequenos»<sup>(65)</sup>. Se estão marcadas por destinos diferentes, se as suas naturezas não são sobreponíveis, importa mesmo assim notar que o fogo é a condição do renascimento de uma, e, fazendo parte da identidade da outra (penas cor de fogo), é transmitido às crias, após o que a queda no mar apenas vem enfatizar, pela morte, essa transmissão. O carácter complementar que emerge da descrição das duas aves sugere a existência de um tema complexo: dada a existência distinta de um fogo celeste, expresso através do vestuário ígneo da águia, e de um fogo terrestre, que marca a origem e natureza do vestuário do Preste, é a introdução da figura da Fénix, através do carácter cíclico da sua existência (ave, mas também verme), que permite entender a relação entre o mundo terrestre (do Preste João) e o mundo celeste (de Deus).

O Preste João, «rei sobre todos os reis cristãos», surge metaforicamente associado à águia, que reina sobre todas as aves. Mas a natureza terrena do seu vestuário opõe-no ao dela: o Preste é o modelo do soberano na Terra, como a águia o é no céu atmosférico. Por outro lado, tende para uma existência imortal — representa a vida longa (quinhentos e sessenta e dois anos, devido à fonte da juventude e ao óleo da árvore da vida)<sup>(66)</sup>. Simultaneamente, a Fénix e a águia Yllerion representam, no código zoológico, as características que o texto atribui ao soberano, de forma complementar: se uma simboliza a eterna ressurreição e dualidade entre uma existência de verme e o fulgor da ave única voando alto (próximo da esfera solar), a outra, manipulando o mesmo esquema caracterizador, expressa os limites do poder

<sup>(65)</sup> *Ibid.*, p. 69 (fl.º 1).

<sup>(66)</sup> *Ibid.*, pp. 75-76 (fl.º 4-5).

mediador das personagens ligadas ao fogo, associando à sua morte a descida ao mundo inferior aquático (o mar). A descrição da floresta da pimenta (interpolação C de Zarncke, que valerá a pena conjugar com a informação, no ms. Cambridge de que as serpentes não sobem às árvores)<sup>(67)</sup> surge então a uma nova luz: ao sublinhar que a pimenta, a especiaria por excelência, não perece no fogo terrestre, por oposição às serpentes, mas que se modifica (torna-se comestível) sob a influência do Sol (fogo celeste), apresenta de forma resumida todo um conjunto de relações:

Pimenta / Serpentes  
Alto / Baixo  
Fogo celeste / Fogo terrestre  
Vida / Morte

É evidente que a *Carta*, porque é uma «carta» (não dispondo portanto de mecanismos narrativos que suportem a definição do mundo do Preste), se socorre largamente do discurso metafórico e não produz, ao contrário das «histórias narradas», uma dialéctica de relações complexas. Assim, estabelecem-se continuamente, ao longo do texto, séries de relações polarizadas, dicotómicas, que permitem a legibilidade da *Carta* («para aquém»/«para além», gigantes/anões, cristãos/não cristãos, etc.) e sugerem a interdependência dos elementos descritos: dado que as roupas do Preste sofrem um tratamento semelhante à casca da pimenta, e que um e outra são imperecíveis (ao fogo terrestre ou à idade), as suas naturezas assemelham-se, e distinguem-se das serpentes como se distinguem de Gog e Magog e do Anticristo, que conseguem resistir ao fogo terrestre ou celeste (ateado pelos homens do Preste ou enviado por Deus). Peça central nesta classificação é a oposição, já encontrada em Mandeville, entre uma natureza cristã vocacionada para o alto, cujo contacto com o fogo (celeste ou terrestre) não só é desejável como parece exigível; e uma natureza anticristã, canibal e perecível ao fogo de Deus (Gog e Magog) ou dos cristãos (as serpentes).

A identidade religiosa constitui o eixo discursivo central da *Carta*, assente na visão de duas naturezas opostas (divina/dia-

<sup>(67)</sup> M. Letts, *op. cit.*, p. 22.

bólica), cujo fundo maniqueísta é comum a grande parte da produção ideológica medieval<sup>(68)</sup>. Mas importa notar que essa natureza anticristã, se é perecível ao fogo, é também redimível por ele: as serpentes queimadas constituem um remédio contra o veneno das suas congêneres vivas<sup>(69)</sup>. Por seu lado, o ms. Cambridge informa que a pimenta em vez de seca ao sol é cozida, e que a água que serviu para a cozedura constitui um antídoto para picadas de serpentes. Devemos correlacionar estas informações com a descrição do unicórnio, que aparece em algumas versões da *Carta*, proveniente do bestiário cristão do século III, o *Physiologus*, segundo o qual este tem o poder de purificar as águas envenenadas pela serpente, fazendo o sinal da cruz. Um bestiário versificado do século XII, baseado no *Physiologus*, associa explicitamente o unicórnio a Deus (é um animal de Jesus Cristo) e a serpente ao Diabo<sup>(70)</sup>. Se a oposição explícita é entre corruptibilidade e incorruptibilidade, entre mundo superior e inferior, podemos no entanto adivinhar uma complexa classificação do mundo animal e vegetal, recorrendo a diversas correlações possíveis entre fogo/água, quente/frio, puro/impuro. Se a serpente surge associada ao mundo inferior, e destrutível por um tipo específico de fogo, ela é no entanto um corpo associado ao Diabo e ao Inferno que em conjugação excessiva com esse fogo ou com a água (aquecida pela pimenta ou purificada pelo unicórnio) anula o seu próprio veneno, igualmente quente, mas impuro e portador de morte. Se no outro pólo da oposição encontramos apenas, no texto da *Carta*, a águia Yllerion (ave de fogo celeste, associada ao alto e à soberania, perecível no mundo aquático), entre as duas encontramos uma série de figuras que expressam, no plano animal e vegetal, a mesma capacidade de mediação das oposições: a Fénix e a pimenta.

Estamos em condições de perceber porque é que os gigantes cristãos descritos na *Carta* diminuíram de tamanho: diminuíram porque os seus antepassados, ao construírem uma torre dema-

<sup>(68)</sup> Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, Paris, Arthaud, 1964: «A grande heresia medieval é, sob formas e nomes diversos, o maniqueísmo. Ora a crença fundamental do maniqueísmo é a crença em dois deuses, um deus do bem e um deus do mal criador e senhor deste mundo» (p. 205).

<sup>(69)</sup> F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 912.

<sup>(70)</sup> *Bestiaire de Philippe de Träüm*, publicado por E. Walberg, Paris, H. Welter, 1900.

siado alta, a torre de Babel, ofenderam Deus<sup>(71)</sup>; simultaneamente, percebemos porque é que os pequenos habitantes de Pyconie, também cristãos, que vivem apenas sete anos, são regularmente assolados por aves pernaltas (os grou) que lhes destroem as colheitas: os seus antepassados pecaram contra Deus. A menor estatura, a vida encurtada, que exprimem natureza em falta, são consequência de uma religiosidade defeituosa. Ao contrário, o Preste João, num mundo «excessivo», é um soberano e um cristão perfeito, que exprime no próprio título o seu poder totalizante: simultaneamente rei e presbítero (o tema das duas taças mencionadas por Mandeville vem da carta). Nas primeiras *Cartas*, aliás, o uso do título de presbítero é justificado pela humildade: não querendo usar «um título mais merecido que o de presbítero», «escolhemos ser designados por um título menor e assumir um estatuto mais baixo»<sup>(72)</sup>, dado que os seus servos tinham o título de reis, duques, etc. E é a sua própria natureza perfeita que permite ultrapassar a oposição vida/morte através de uma vida miraculosamente prolongada pela água da fonte de juventude e do óleo que só ele pode recolher da árvore da vida, que se encontra a um dia de marcha do Paraíso<sup>(73)</sup>. Esta tendência para a imortalidade é coincidente com uma tendência para superar as limitações da vida terrena: vivendo num palácio maravilhoso, é servido, com a graça do Espírito Santo, num tabuleiro ou grelhador, que desce do alto, numa coluna. Esse grelhador, onde a carne crua é transformada, indica-nos aliás qual a essência do fogo do Preste: é o fogo de cozinha, que institui uma alimentação distinta daquela que define os canibais e os sagitários e que, permitindo a cozedura, anula os perigos da natureza crua, associada à corrupção e ao plano inferior. Nesta perspectiva, a informação do ms. Cambridge, segundo o qual a água que serviu para cozer a pimenta é um antídoto contra o veneno, torna-se mais clara: se este implica, pela corrupção dos corpos, uma transformação do estado inicial fresco e cru, aquela propõe um curto-circuito

<sup>(71)</sup> M. Letts, *op. cit.*, p. 24.

<sup>(72)</sup> F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 923.

<sup>(73)</sup> Tema alexandrino. Ver o relato sobre as árvores do Sol e da Lua, em Mandeville (*Viagens*, pp. 208-209), que, como na *Carta* a árvore da vida, permitem uma vida longa; no *Livro de Alexandre*, inversamente, predizem a sua morte (o diálogo prévio entre o rei Alexandre e o frade, na última parte do *Livro*, atesta, no domínio dos «romances de cavalaria», a possibilidade de complementaridade entre o soberano e o presbítero).

desse processo natural através do recurso ao elemento cozinhado. O mundo do Preste e da pimenta é um mundo cozinhado; o mundo das serpentes e do Diabo é um mundo fermentado, apodrecido.

A referência a uma alimentação vinda do alto delimita a natureza particular do Preste João: mediador que neutraliza as oposições entre alto/baixo, mundo celeste/mundo terrestre, vida/morte. Não é de qualquer culinária que a *Carta* fala, mas de uma «cozinha de Deus», marcada pelo fogo celeste. O carácter metafórico desta «cozinha de Deus» torna-se evidente, quando correlacionado com uma outra informação das primeiras *Cartas*: o Preste possui uma torre cilíndrica, com a altura de treze pisos, em cujo topo se encontra um espelho no qual ele pode ver todo o bem e todo o mal do mundo, mantendo-se, à imagem da pedra «midriosi» que se encontra no seu reino, invisível<sup>(74)</sup>. Ao contrário dos antepassados dos gigantes, os orgulhosos construtores da torre de Babel, ele constitui-se como um mediador bem sucedido entre o mundo celeste e o mundo terrestre: associado a movimentos descendentes de proveniência celeste — do alimento cozinhado, sob a égide do Espírito Santo; da Fénix, sob a égide do fogo celeste; fazendo correlacionar (à imagem da pimenta) o alimento cozinhado com a morte e regeneração; e praticando ele próprio um movimento ascendente — ao subir à torre cilíndrica, e ao assumir a característica divina da onisciência.

Tal como a Fénix e a pimenta, o Preste João constitui-se como um verdadeiro mediador entre o mundo celeste e o mundo terrestre. Imune, como a pimenta, ao fogo terrestre, distingue-se dos outros homens por receber o seu alimento — cozinhado — directamente do Céu. Como no caso da pimenta, seca ao sol para se tornar o condimento por excelência, e da Fénix, incendiada no alto para poder renascer em baixo, a sua permeabilidade ao fogo celeste (regenerador) é a marca da sua unicidade. Ao mesmo tempo que estabelece uma comunicação constante entre o alto e o baixo, e se define como um ser sociologicamente totalizante, ele é, como a Fénix, único e solitário, invisível e inabordável.

Se a comunicação entre o mundo superior e o plano intermédio (terreno) que é o do Preste João parece facilitada, entre este e o mundo inferior ela é recusada. O diabo foge da erva «assídios» (Zarncke) ou «permanable» (Slessarev), porque esta

(74) F. Zarncke, *Abhandlugen*, vol. 7, pp. 920 e 931.

o faz falar<sup>(75)</sup>; no reino não podem entrar as criaturas que de sua natureza são venenosas. Vivendo em mundos fechados e não comunicantes, duas humanidades com naturezas distintas são evocadas na *Carta*: de um lado, o Preste e as suas representações metafóricas, indestrutíveis, incombustíveis; de outro, perecíveis ao fogo divino, as representações do Anticristo. Não se conformar à condição de uma ética imaculada, no mundo do Preste, significa perder aquelas qualidades: os libertinos são queimados, os que mentem perto do corpo incorrupto de S. Tomé são fulminados. Note-se por fim que se a *Carta* afirma que as barreiras físicas, que são os rios, montanhas e castelos, parecem bastar para manter separados e incomunicantes o mundo dos cristãos e o mundo dos não-cristãos, ela própria, enquanto documento, constitui a prova da possibilidade de comunicação entre cristãos (ocidentais e orientais), mesmo que separados geograficamente.

O Preste João que a *Carta* descreve é um mediador mais poderoso que aquele que surpreendemos em Mandeville. A primeira vista apresentada nos mesmos termos — imperador e presbítero, definido entre alto e o baixo, entre o mundo superior e inferior —, a personagem da *Carta* habita um universo de relações algo distinto: entre seres maravilhosos e monstruosos, ela surge como a metáfora humana do Deus soberano.

De facto, uma modificação importante ocorre quando confrontamos o texto da *Carta* com o das *Viagens*, modificação que está na base da complexificação de relações entre os termos em presença no texto de Mandeville. O Preste reina, nos dois casos, sobre uma sociedade virtuosa, desconhecedora da fome, miséria e fraude. No entanto, só no primeiro caso a sua religião é inquestionável e inquestionada. A descrição de Mandeville, como vimos anteriormente, propõe um soberano e o seu reino não como modelos de perfeição social, mas em termos marcadamente ambíguos. Vale a pena referir duas informações suplementares do texto: anteriormente a este que ele conheceu, existiram outros imperadores, ostentando o mesmo título<sup>(76)</sup> — o tema da vida alongada é portanto desarticulado; por outro lado, Mandeville

(75) Este tema encontra um curioso paralelo em Mandeville — as tribos enclausuradas pelas amazonas teriam dificuldade em escapar à sua prisão porque não sabem falar outras línguas (*Viagens*, p. 185).

(76) *Ibid.*, p. 209.

nega que a pimenta não seja destruída pelo fogo que queima as serpentes<sup>(77)</sup>. Estas alterações, se não originam nas *Viagens* mais do que uma definição lacunar do Preste, implicam no entanto que o seu reino «arrefeceu», que se encontra decididamente para aquém da muralha do Paraíso, que é menos perfeito e menos cristão. Como vimos anteriormente, é através das ilhas orientais, e não do interior do reino, que a comunicação com o mundo celeste é (re)estabelecida.

Há então em Mandeville, por um lado, uma perda de eficácia mediadora da figura do soberano, correlacionada com a caracterização de uma religião em falta. E, por outro, sentimos esbater-se o seu carácter conjuntor — na *Carta* é metonimicamente associado ao fogo terrestre, e metaforicamente associado ao fogo celeste. Através da reformulação conceptual do espaço geográfico, que passa a distinguir (a sul) uma zona tórrida em que os habitantes estão associados a um mundo inferior, e uma muralha de fogo (a oriente) procedendo o Paraíso, associada ao mundo superior (o Paraíso é uma montanha que toca a esfera da Lua), Mandeville recorre ao código das relações espaciais para ordenar mais explicitamente os elementos presentes na *Carta* e introduzir novos conjuntos. É sintomático, portanto, que o tema da vida longa do Preste tenha desaparecido ao mesmo tempo que o motivo da Fénix imortal, e que a pimenta, para Mandeville, seja já sensível ao fogo terrestre: se na *Carta* a cozinha do Preste, soberano solitário de características sobre-humanas, é uma «cozinha celeste», nas *Viagens* fala-se apenas da «cozinha terrestre» de um soberano humanizado e contactável.

\*  
\*\*

Ao passarmos de um texto que nos apresenta uma situação de conjunção entre o fogo celeste e o soberano cristão, a um outro que manifesta indícios de uma disjunção expressa pela intransponibilidade do Paraíso devido ao fogo, que afecta o soberano cuja identidade cristã é questionada, um princípio de inversão de carácter geral é manifesto: não só a identidade do soberano é questionada como a natureza do seu reino é reformulada. Para tentarmos delinear os contornos deste problema, para tor-

(77) *Ibid.*, p. 121.

nar mais clara a transformação que se parece operar, será útil socorrer-mo-nos da comparação com uma versão impressa, bastante tardia, da *Carta do Preste João*. Esta «carta», que surge nas páginas finais do *Livro do Infante D. Pedro de Portugal, o qual andou pelas quatro partidas do mundo*, de Gomez de Santisteban, publicado pela primeira vez por volta de 1520, possivelmente por Jacobo Cromberger, em Sevilha<sup>(78)</sup>, é uma variante bastante abreviada e empobrecida, em relação aos textos medievais. O próprio *Livro do Infante D. Pedro*, que relata as viagens imaginárias do infante D. Pedro, filho de D. João I, e dos seus doze companheiros no Oriente, até às Índias, é um texto, embora sintético, comparável às *Viagens* de Sir John Mandeville, ou ao *Itinerário* de Johannes de Hesse<sup>(79)</sup>.

Nos últimos capítulos do *Livro*, os viajantes atravessam a província dos judeus: «que não têm rei conhecido». Viajam também pela terra das amazonas cristãs, cuja organização política reproduz, no feminino, a do Preste. Em busca dele entram primeiro numa cidade: «perguntámos onde acharíamos o Preste João das Índias e disseram-nos que na cidade de Coroan e na cidade disseram-nos que na de Carace [...] e ali não o achámos. E fomos à cidade de Alves e ali o achámos [...] E chegando a Alves [...] andámos pela cidade desde manhã até que à noite ao sol posto chegámos ao palácio [do Preste] [...] e esta cidade de Alves [...] é toda cercada de argamassa ao redor e dentro das cercas há seiscentas cercas e outras tantas ruas. E de uma rua para outra há uma cerca. E todas ao redor porque não se pode passar de rua para rua». São introduzidos no palácio: «havia treze porteiros, os doze são Bispos, e um Arcebispo»<sup>(80)</sup>. O episódio reproduz o esquema narrativo usado desde o início do texto: narração da apresentação de D. Pedro ao soberano, com questionário sobre a proveniência dos viajantes, estadia no palácio do sobe-

(78) Ver Francis M. Rogers, *List of Editions of the Libro del Infante don Pedro de Portugal*, Lisboa, Subsídios de História (Ultramarina e Continental), Companhia dos Diamantes de Angola, 1959; inclui o fac-símile da tradução portuguesa de 1602. Ver também, do mesmo autor, a introdução à edição do texto original espanhol: Gomez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal, publicado segundo as mais antigas edições*, Lisboa, F. C. G. — ed. Minerva, 1962, p. 11.

(79) F. M. Rogers, *The Travels of the Infante don Pedro of Portugal*, Cambridge, Harvard University Press, 1961 — ver pp. 212 seq.

(80) Gomez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro*, ed. cit., p. 43; ver também a edição fac-similada (tradução portuguesa), fl.º 12).

rano e despedida, com bênção e entrega de salvo-conduto. O infante D. Pedro é convidado a sentar-se à mesa do imperador. Na mesa estão colocadas quatro taças de ouro, das quais uma está cheia de brasas «para que se lembrasse das penas do inferno»<sup>(81)</sup>. O reino e a corte são sumariamente descritos: é mencionado que sessenta reis estão sob o comando do Preste, e que vinte bispos, doze arcebispos e quatro patriarcas servem no seu palácio<sup>(82)</sup>. Depois de uma estadia de catorze semanas, os viajantes preparam-se para partir — o objectivo final é o acesso ao Paraíso. No entanto, o Preste tenta dissuadi-los de partir: «e respondeu o Preste João que não quiséssemos passar adiante: porque a terra poderíamos chegar que acharíamos geração que são sepultura os filhos dos pais e os pais dos filhos que uns comem os outros. Estes hão de vir com o Antechristo, porque são muito cruéis». Decidem mesmo assim continuar e, chegados à entrada do Paraíso, os guias fornecidos pelo Preste impedem-nos de entrar: «e os guias que nos deu o Preste João não nos deixaram passar adiante»<sup>(83)</sup>. E no regresso, de novo no palácio do Preste, que este lhes fornece uma carta para o rei de Espanha<sup>(84)</sup> e se despede dos viajantes — do seguinte modo: «Ide com a bênção de Jesus Cristo, o qual tenha por bem guardar-vos dos perigos deste mundo, da alma como do corpo»<sup>(85)</sup>.

A carta segue o modelo das *Cartas* medievais: menciona os gigantes, os pigmeus e os homens com um só pé redondo (os *skiápodai*) que «não sam para peleja, mas que são bons lavradores e ninguém pode chegar a eles...», por imposição do Preste<sup>(86)</sup>, ao contrário dos cruéis canibais de Got e Magot, que serão com o Anticristo destruídos pelo «fogo do Céu», e dos centauros que comem carne crua, são caçadores, vivem como animais e combatem os sagitários. Descreve sumariamente a corte e o palácio do

<sup>(81)</sup> «E na primeira estava uma cabeça de homem morto: para que visse que assim haveria de ser ele. E a segunda estava cheia de terra, porque assim se haveria de tornar, a terceira cheia de brasas, para que se lembrasse das penas do Inferno, a quarta cheia de umas peras que trazem de entre o rio Tigris e Eufrates...», *idem*, p. 45.

<sup>(82)</sup> *Idem*, p. 54; ver F. M. Rogers, *The Travels*, p. 210.

<sup>(83)</sup> *Idem*, p. 49; a versão da *Carta* apresentada mais à frente refere que este povo se chama «Got e Magot».

<sup>(84)</sup> O autor é, lembremo-nos, espanhol, e a tradução portuguesa data do período filipino.

<sup>(85)</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>(86)</sup> *Idem*, p. 52.

Preste, as suas riquezas, etc. Mas, facto sintomático, todas as referências ao fogo surgem agora apenas indiciadas e desarticuladas.

Simultaneamente, a função disjuntora anteriormente atribuída às barreiras naturais, ou a populações sociologicamente ambíguas (as amazonas cristãs) é, no *Livro*, caracterização do próprio soberano e dos seus súbditos: é o seu exército que cerca a província de «Got e Magot», e policia os judeus; são os seus guias que interditam o acesso dos viajantes ao Paraíso. Esta permutação interessante deve aliás ser correlacionada com toda uma série de inversões operadas sobre a figura do Preste João, que afectam, como se verá, o sentido global do texto. O motivo da dificuldade de acesso ao Preste que os viajantes experimentam (primeiro, ele não está onde os viajantes julgam que ele estaria, depois, para o contactar, devem atravessar treze portas e treze porteiros-clérigos) vem lembrar de um modo algo surpreendente o carácter «invisível» do Preste. Com efeito, nas *Cartas* latinas é evocada a existência da «pedra midriosi», que, aumentando o poder de visão, torna, quem a toma, invisível — motivo correlacionável com o do espelho que permite, das Índias, ver todo o bem e todo o mal do mundo. Em Mandeville, pelo contrário, o Preste João é contactável, mas o acesso ao seu reino é dificultado por diversas barreiras geográficas.

Se o texto nos apresenta uma personagem definida como disjuntora — que separa os canibais dos não-canibais, e os viajantes do Paraíso — e difícil de contactar, sugere também, com uma óbvia insistência, o perigo de ele se «perder», de se transformar, de representação da semelhança em figura de alteridade: assim, à mesa, é necessária uma taça com brasas para lembrar-lhe as penas do Inferno; e ele deve ser legitimado, em última análise, por S. Tomé (é S. Tomé que indica o novo Preste, de entre os eclesiásticos)<sup>(87)</sup>. Aliás, o *Livro* insiste particularmente na temática do ritual religioso, o que sugere a Rogers que o seu autor não pôde ser senão um membro do clero<sup>(88)</sup>.

Foi referido que neste texto se dá uma diminuição do poder opositivo das categorias definidoras do reino do Preste João. Na realidade, vemos aqui esbater-se o valor semântico das oposições

<sup>(87)</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>(88)</sup> F. M. Rogers, *The Travels*, cap. VII.

polarizadas entre Alto/Baixo, Vida/Morte, associadas à distinção entre duas naturezas: celestial/terrena, que marcavam o código cosmológico das *Cartas* medievais. São igualmente apagadas as coordenadas geográficas e cartográficas, dependentes ainda dessa codificação cosmológica, que determinavam a caracterização de mundos fechados a sul e a oriente e de categorias éticas e religiosas opostas: Bondade/Maldade, fé cristã/idolatria pagã. O *Livro*, desprivilegiando os códigos cosmológico e geográfico, substitui-os por um conjunto de oposições de tom sociológico: a enfatizar a visão de um Preste disjuntor, o autor refere o total seccionamento dos espaços urbanos, distingue as populações maravilhosas ou monstruosas do reino entre agricultores (gigantes, pigmeus e homens de um só pé), caçadores (centauros que comem carne crua) e guerreiros (os gigantes antes do «embargo» divino, os povos de «Got e Magot»).

O *Livro* é, como vimos, marcado por um paradoxo: apesar da redução da distância entre elementos opostos, o Preste João aqui elaborado, de conjuntor (entre Céu e Terra, entre Vida e Morte, entre Oriente e Ocidente), transformou-se na figura de um disjuntor (entre canibais e não canibais, entre homens bípedes e «skiápodes», mas sobretudo entre os viajantes ocidentais e o Paraíso). Mas simultaneamente apresenta-nos uma estranha hierarquia eclesiástica que deve ser lida como um contraponto à fragmentação sociológica. Insiste, como foi dito, em fornecer informações sobre o sistema eclesiástico do reino. Francis Rogers sugere que o autor, que ele supõe ser um clérigo dominicano<sup>(89)</sup>, formula aqui uma crítica ao bispado, simultânea de uma defesa das virtudes do pequeno clero. De facto, vários elementos parecem confirmar esta perspectiva: os «prestes» (abades), depois de dizer missa na capela do Preste João, «voltam para o mosteiro, por razão que em cada um deve haver humildade como preste porque Nosso Senhor foi humilde e foi verdadeiro preste. E assim não há maior e menor. Nem maior e mais alta ordenação que ser preste»<sup>(90)</sup>. Inversamente, os bispos, arcebispos e patriarcas tornam-se servos do Preste — alterando a passagem, nas *Cartas* latinas, em que é dito que jantam com o Preste à sua direita, «doze

<sup>(89)</sup> *Idem*, p. 202.

<sup>(90)</sup> G. Santisteban, *op. cit.*, p. 54.

arcebispos e vinte bispos, para além do patriarca de S. Tomé, o protopapaten de Samarcand e o archprotopapaten de Susis»<sup>(91)</sup>.

Mas, podemos perguntar, se é o topo da hierarquia que é questionado, porque não humilhar o soberano, caracterizado como patriarca, como quase Sumo Pontífice? Francis Rogers lembra que na narrativa espanhola os soberanos muçulmanos despedem-se de D. Pedro dizendo: «ide com a bênção do Criador»; enquanto os soberanos cristãos usam a fórmula: «ide com a graça de Deus». Só o Preste utiliza a fórmula: «ide com a bênção de Jesus Cristo», que designa uma prerrogativa papal<sup>(92)</sup>. O que parece estar em causa no texto, mais do que uma crítica à hierarquia eclesiástica, é por um lado um esforço de legitimação dos eclesiásticos indianos: se a literatura de viagens medieval refere que os padres orientais casam (como em Mandeville), então, ao menos, que casem com raparigas virgens e se mantenham castos: «há-de haver em cada preste humildade e castidade»<sup>(93)</sup>. Mas por outro lado, ao indicar que, ao contrário da literatura anterior sobre o Preste João, os bispos servem à sua mesa e ocupam as funções de porteiros<sup>(94)</sup>, e ao retratar o soberano já não como um presbítero (por exigência de humildade), mas como um patriarca, usando fórmulas pontificiais de despedida, o *Livro* vem sublinhar, de forma aparentemente contraditória, a conclusão do processo de inversão do Preste João.

É um facto curioso que a substituição de um soberano presbítero, na *Carta*, por um rei pontífice (usando uma «coroa muito nobre» nas festas do Natal, da ressurreição e ascensão)<sup>(95)</sup>, pareça

<sup>(91)</sup> F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 920.

<sup>(92)</sup> F. M. Rogers, *The Travels*, pp. 203 e 211; Rogers aproxima a descrição da eleição do novo Preste da eleição papal.

<sup>(93)</sup> G. Santisteban, *op. cit.*, p. 54; do mesmo modo, a tradução portuguesa do *Livro* suprime a informação de que o Preste teria mulheres com quem procriaria em certas alturas do ano, informação essa comum à *Carta* e a Mandeville, retendo apenas que as safiras da sua cama preservam a sua castidade.

<sup>(94)</sup> Ou pelo menos que os clérigos já não se sentam à mesa do Preste.

<sup>(95)</sup> Note-se que a passagem: «pela nobreza destas festas fazemos predicação ao povo: e [chegados à] noite saímos fartos como se tivéssemos comido de todas as viandas do mundo» (p. 55), parece ser uma reformulação de dois episódios dos *Actos de S. Tomé*; S. Tomé predicando ao povo indiano; e, num jantar colectivo, preferindo não comer nem beber, para poder olhar para o Céu — tema aproximável do motivo do alimento que desce do alto, na versão francesa da *Carta*.

exigir que a sequência dedicada na *Carta* medieval a expressar o desejo de humildade do Preste, seja correspondida, no *Livro*, no mesmo ponto, pela exaltação da humildade dos «prestes». Foi portanto necessário chamar os «verdadeiros» presbíteros a assumir o seu estatuto para que o Preste João possa tomar um novo lugar na hierarquia eclesiástica. Para o compreender, será útil recorrer ao texto da tradução portuguesa publicada praticamente um século depois<sup>(96)</sup>.

O traço mais directamente observável no confronto do texto do *Livro*, com a descrição de Mandeville e com a *Carta* é o da diminuição do alcance das oposições, que coincide com a desarticulação progressiva dos códigos cosmológico e geográfico. Na tradução portuguesa, este processo é acelerado. Nos últimos capítulos do *Livro do Infante*, os viajantes atravessam a província dos judeus: «que não têm rei conhecido [...] e [o Preste João] tem ao redor do rio das pedras quatrocentas cidades e em cada cidade estão mil homens de armas»<sup>(97)</sup>. Mas no texto português vem referido: «E o Preste João; porque não se levantem estes judeus não lhes quer dar rei conhecido, [...] e em cada cidade estão homens de armas que vigiam a terra.»<sup>(98)</sup> Do mesmo modo, a descrição do «rio das pedras», como rio maravilhoso (não é um «rio natural») que cerca completamente a «terra de Judeia», desaparece<sup>(99)</sup>. Entre os judeus e o centro do reino, portanto, desaparecem as demarcações, as distinções espaciais: é referido um rio, que não delimita quaisquer fronteiras, mas que se integra na paisagem da província dos judeus; o Paraíso é referido no texto mas não há indicação da sua localização relativa: sabemos apenas que é bastante distante das terras do Preste. Não sendo os territórios cercados, mas apenas o interior das cidades (os «homens de armas» do Preste policiam as cidades de judeus; as «cercas» dividem a capital), as divisões expressam apenas uma

<sup>(96)</sup> Em 1602, ou seja, durante o período delicado da missão jesuítica na Etiópia, e das tentativas de conversão do Negus monofisita à doutrina católica.

<sup>(97)</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>(98)</sup> Edição fac-similada, fl.º 12.

<sup>(99)</sup> «Para ser rio natural tem que ter três coisas. Convém a saber nascimento e água e onde se consuma» (G. Santisteban, *op. cit.*, p. 41); desaparece também a razão que leva o Preste a mandar policiam as cidades: para que as leis impostas sejam cumpridas — não cortarem a barba, trazê-las cobertas, viverem em cativeiro (*idem*, p. 42).

diferenciação sociológica, já não suportada por uma classificação teológica: entre agricultores (gigantes, pigmeus e homens de um só pé) não já descritos como cristãos; caçadores (centauros que comem carne crua) e guerreiros (os gigantes antes do «embargo» divino, os povos de «Got e Magot», os «homens de armas» do Preste); entre nobres (que vivem em casas cercadas no interior da cidade) e o povo<sup>(100)</sup>.

O texto português parece censurar as alusões ao cristianismo das populações maravilhosas do *Livro*. Mas simultaneamente omite a referência à associação directa entre «abade» e «preste» — que substitui por «sacerdote» — e à igualdade de estatutos. O universo do Preste João tornou-se em definitivo um mundo terreno, onde as oposições maiores expressas na *Carta* perderam a sua eficácia, e onde ao soberano foi interdita a humildade de presbítero, que o elevava ao Céu. Deixou de ser necessário validar as diferenças sociais através da oposição entre cristãos e não-cristãos, a partir do momento em que o próprio cristianismo oriental é objecto de censura. Finalmente, o reino organizado da *Carta* ou das *Viagens* deu lugar a um espaço desarticulado e a uma sociedade fragmentada.

\*  
\* \*

No texto apócrifo sírio dos *Actos de S. Tomé* (talvez do século VI), que serviu de fonte a Vincent de Beauvais (*Speculum Historiale*), e a Jaccobo de Voragine (*Legenda Aurea*), é descrita a viagem do apóstolo até à Índia e a conversão dos indianos. Nestas versões europeias, baseadas no texto latino dos *Actos*, o *Passio Sancti Thomae*, essa viagem é proposta por Jesus Cristo, numa aparição. S. Tomé torna-se o patriarca da Índia e aceita construir um palácio para o rei Gundapor. Com o dinheiro que recebe, faz distribuições aos pobres, acompanhadas de uma evangelização intensiva. A conversão é acompanhada da queda de raios e centelhas celestes, enviadas por Deus para purificar as almas. É aprisionado, mas liberto após o irmão do rei (que morrera entretanto) voltar à vida e relatar que vira no Céu um palácio sumptuoso que S. Tomé teria mandado construir e que des-

<sup>(100)</sup> Edição fac-similada, fl.º 12.

tinara ao rei. Ao obter da cunhada e da mulher do rei o voto de castidade, volta a ser aprisionado. Desta vez é supliciado e acaba por morrer martirizado. No local onde falece nasce uma fonte que jorra eternamente. No relato de Voragine, nomeadamente, vem referido, por um lado, que Jesus aparece em sonhos, usando vestes de rei e coberto de jóias<sup>(101)</sup>; e por outro que S. Tomé, durante o suplício, lembra ao rei, que lhe exige que as mulheres quebrem o voto de castidade: «construí uma torre muito alta. Crês que agora, porque te desgosta, a vou demolir? Desejava recolher água, por isso cavei as entranhas da Terra e consegui que da profundidade do abismo brotasse um manancial. Como podes pensar que agora, porque tu o pedes, vou obstruir essa fonte?» Estes motivos parecem conter um conjunto de propostas que viriam a ser retomadas pela *Carta*, sob outra forma. De facto, esta parece tomar à letra a alegoria do palácio celeste, a metáfora da torre e da fonte, assim como a castidade imposta ao rei. Mas do rei Gundafor ao Preste João a distância é apreciável. Ou, de outro modo, o Preste João da *Carta* parece ser o resultado da fusão dos dois reis dos *Actos* — Jesus, o rei celeste; Gundafor, o rei da Índia. Uma outra questão, complementar, que exige resposta refere-se à relação entre o patriarca da Índia, S. Tomé, e o Preste João, presbítero.

Os textos do século XII em que é relatada a existência de um patriarca cristão oriental fornecem elementos preciosos sobre a constituição da figura do Preste João na *Carta*. Assim, no *De Adventum patriarchae Indorum ad Urbem sub Calixto Papa IIº*, do início do século XII, um patriarca cristão, que visita o Papa Calixto II em Roma depois de ser legitimado pela Igreja Ortodoxa, relata que governa uma Índia mergulhada na devoção a S. Tomé, cujo corpo incorrupto e miraculoso se encontra perto da capital, numa igreja no topo de uma montanha no centro de um lago. Informa que nas festas dedicadas a S. Tomé, cujo corpo é guardado no interior de um caixão suspenso do tecto da igreja com correntes de prata, ele e os seus bispos fazem-no descer e colocam o corpo num trono, para presidir aos festejos religiosos. Na *Carta de Odo de Reims*, uma variante contemporânea deste relato, um «arcebispo das Índias», que administra a igreja de S. Tomé, vem a Roma e apresenta uma descrição equivalente da

<sup>(101)</sup> Santiago de Voragine, *La Leyenda Dorada*, Madrid, Alianza, 1982: cap. V, p. 48.

Índia. Odo de Reims informa-nos que o rei das Índias morreu, e que o arcebispo veio ao Ocidente (primeiro a Constantinopla e depois a Roma) para solicitar um sucessor (por três vezes tentou a viagem, mas os sucessores designados morreram sempre)<sup>(102)</sup>. No *Chronicon* (de 1146), Otto, bispo de Freising, relata que o bispo francês Hugh de Jabala testemunhara a existência, no Oriente, de um rei e presbítero, que teria vencido em batalha o rei persa e o rei dos Medas<sup>(103)</sup>. Este rei presbítero teria desejado libertar Jerusalém mas não conseguiu atravessar o rio Tigre, nem mesmo depois de viajar para norte em busca de um ponto gelado do rio («o continuado tempo ameno impediu-o»).

Slessarev propõe vermos Visan, o filho do rei Mizday, nos *Actos*, como estando na origem da composição do Preste João: não só o nome velho persa «Visan» é traduzido na literatura cristã síria pelo equivalente de «João», mas também aquela personagem surge como a mais receptiva à exigência de «contemptus mundi» da evangelização de S. Tomé — a insistência na necessidade de desprezar os bens deste mundo de modo a ganhar um Céu onde, vimos, Jesus reina como um soberano coberto de pedrarias<sup>(104)</sup>. Interessa porém reter que é também a própria identidade sociológica de S. Tomé que é transferida: de S. Tomé patriarca, para o patriarca de S. Tomé. Há, portanto, anteriores à *Carta*, um conjunto de indícios que sugerem que, literalmente, o corpo de um homem da Igreja se sentou no trono de um rei; e que a *Carta* retoma os motivos de uma tradição cristã (não necessariamente ocidental) que apontam para a convergência entre religião e política na figura de uma mesma personagem, atribuindo-lhe um carácter «celestial»: o Preste João da *Carta* habita um palácio igual àquele construído por S. Tomé para o rei Gundafor (no Céu)<sup>(105)</sup>. Mas porquê então transformar um patriarca em

<sup>(102)</sup> Ver o sumário do *De Adventu* e da *Carta* de Odo de Reims em F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, pp. 837-847.

<sup>(103)</sup> Otto de Freising, *Chronicon*, publicado por R. Wilmans in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, vol. 20, Hannover, 1868 (trad. inglesa: Ch. Mierow, *The Two Cities: a Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D. by Otto, Bishop of Freising*, New York, 1928). Slessarev sugere que o núcleo histórico deste relato é a batalha que opôs, em 1141, Yeh-lü Ta-shih, fundador do império centro-asiático do Qara-Khitay e o sultão Sanjar (V. Slessarev, *op. cit.*, p. 28).

<sup>(104)</sup> Ver V. Slessarev, *op. cit.*, p. 80, seq.

<sup>(105)</sup> F. Zarncke, *Abhandlungen*, vol. 7, p. 917.

presbítero? Na realidade, não é a *Carta* que inaugura esta inversão (Otto de Freising refere-a), mas é ela que a populariza e que fornece o título que iria perdurar: o de Preste João das Índias.

E, no entanto, se o título completo (incluindo a referência à Índia) se manteve inalterado, pelo menos até à publicação em 1540 da *Verdadeira Informação das Terras do Preste João* do P.<sup>o</sup> Francisco Álvares, o seu estatuto e a identidade sociológica, religiosa e geográfica do seu reino sofreram uma evolução negativa. Essa evolução cristaliza-se no *Livro do Infante D. Pedro*, mas também, e num eixo distinto, na *Verdadeira Informação*. Estes dois eixos aparentemente contraditórios, já que um propõe uma viagem ao país imaginário da *Carta*, utilizando os elementos tradicionais da descrição do Preste João, e o outro propõe uma viagem a um «novo» Preste, etíope, negro e cismático (mas apesar disso «irmão do rei de Portugal»), devem ser entendidos como complementares. Vemos, assim, a figura do Preste, de patriarca que tinha sido, e de presbítero que era, retomar no princípio do século XVI o estatuto eclesiástico anterior, num caso identificando-se com o Sumo Pontífice católico, no outro sendo descrito como um «bispo» reinando sobre o patriarca de Alexandria<sup>(106)</sup>. Por outro lado, assistimos a uma progressiva degradação das categorias éticas, religiosas e cosmológicas que identificam o seu reino, nos textos apresentados, os quais surpreendem momentos distintos da evolução do tema.

Esse tema, que é no fundo o da construção ideológica de uma identidade cristã, a partir da imaginação dos antípodas, invoca a existência de um imperador presbítero que, ao assumir as duas vertentes opostas da sua função mediadora, legitima o seu poder sobre a sua sociedade cristã perfeita, e legitima, identificando-se com aqueles que estão na base da escola dos «servidores de Deus», do clero, a comunicação com o mundo celeste. Está assim assegurada por esta duplicidade a sua natureza englobante (no topo e na base dos sistemas hierárquicos que caracterizam o seu reino), e o seu poder ordenador — entre proposições radicalmente simétricas (Vida/Morte, Alto/Baixo, etc.) e entre a multiplicação de «excessos» e de «defeitos» (físicos, éticos, etc.), o Preste surge

<sup>(106)</sup> P.<sup>o</sup> Francisco Álvares, *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, publicado por Augusto Reis Machado, Lisboa, Agência-Geral das Colónias, 1943: cf. p. 219: «Tinha o Preste vestida uma rica opa de brocado [...] De os joelhos abaixo um rico pano como gremial de bispo.»

como o único elemento capaz de integrar umas e outras (ou seja, o único que se permite desprezar os «bens deste mundo» num palácio de ouro e cristal). Mas, à medida que o carácter de perfeição religiosa do reino é questionado, e sem que a soberania do Preste seja contestada, o seu estatuto na escala eclesiástica é alterado. Assim, perdendo-se a associação a S. Tomé, e posta em causa a dita natureza englobante da soberania, são os ataques à sua identidade cristã que impõem a inversão da perspectiva sobre a sociedade oriental. Ele deixa de representar os dois pólos de uma sociedade homogénea e metaforicamente celestial e mediar entre o Ocidente e o Paraíso para, entrincheirado no seu palácio inacessível, assumir a dupla soberania política e religiosa de uma sociedade dividida e ideologicamente ambígua, que se ergue entre os ocidentais e o Paraíso.

Não se pode tratar aqui, perante a exiguidade do material analisado, de propor conclusões gerais, mesmo que provisórias. Podemos apenas sugerir pistas de leitura de um material complexo que se não deixa facilmente reduzir a duas ou três propostas teóricas. Neste sentido vale a pena referir que se inicialmente o modelo de uma sociedade perfeita é composta por contraponto a uma reflexão sobre a sociedade ocidental, no século XII, no fim do ciclo «indiano» do Preste João o seu reino, como modelo de uma sociedade diferenciada (reflexo imaginário da sociedade ocidental, no século XVI) é pensado como contraponto à imperfeição social, e a uma natureza em falta. Esta, vimo-la despontar, a sul, no texto de Mandeville.

Recorrendo uma última vez às *Viagens*, lembremos que Mandeville refere, a propósito da Etiópia, que aí «as crianças são de cabelo branco, [amarelo, no ms. Cotton] e quando envelhecem o seu cabelo torna-se negro»<sup>(107)</sup>. Esta declaração traduz a ambiguidade com que no fim da Idade Média a África oriental era classificada na cartografia. Esta ambiguidade está intimamente associada à progressiva deslocação do reino do Preste João, da Ásia para a Etiópia. Assim, no portulano catalão da Biblioteca de Florença (de 1433), na parte relativa à África oriental pode ler-se: «nesta região reina um grande imperador, o Preste João, senhor dos indos *que são negros por natureza*». A cartografia, em breve acompanhada pela literatura portuguesa dos Descobrimentos, ao relacionar o soberano de um reino cristão, mas de um

<sup>(107)</sup> John Mandeville, *Viagens*, ed. cit., p. 113.

cristianismo em falta, com a África e com a cor negra dos seus habitantes, estabeleceu o pano de fundo para a composição de um novo ciclo discursivo sobre o Preste João. Mas tal não pôde deixar de ser feito na dependência estrita de uma ideologia etnocêntrica que retira da Bíblia a sua matéria: se o branco é a cor dos anjos de Deus, o negro é a um tempo a cor dos anjos caídos, e a cor dos africanos, descendentes de Cush (filho de Cam, que foi amaldiçoado por troçar do pai, Noé).

As coordenadas geográficas, a questão ideológica das heresias cristãs orientais e a classificação bíblica do Negro parecem codificar a inversão da figura do Preste: de imagem da semelhança a símbolo da alteridade. Ainda assim, durante o século XVI os problemas de adequação entre o Preste e o seu novo estatuto (e novo *locus*) permanecem: o mapa *Kunstman IV* (1519) menciona que «o rei da Abássia [Etiópia] é poderosíssimo e cristão. Tem sob o seu ceptro reis e chefes»; mas diz também que «é etíope e encarapinhado, mas de certo modo aproximando-se do branco». Também o P.<sup>o</sup> Francisco Álvares lembra que o rei etíope «era novo e não muito preto, seria de cor castanha ou maçã baionesa não muito parda e em sua cor bem gentil-homem»<sup>(108)</sup>. A dificuldade de classificação percorre, aliás, toda a *Verdadeira Informação*: o espaço etíope é pontuado de múltiplas igrejas, mas os seus habitantes são fraudulentos, preguiçosos, mentirosos, ladrões.

Devemos reconhecer a importância que teve esta visão da sociedade etíope, tomando sempre como referente a *Carta*, na Europa de meados do século XVI (a *Verdadeira Informação* foi imediatamente traduzida e publicada em vários países). Quando o P.<sup>o</sup> Francisco Álvares informa que os Etíopes comem carne crua<sup>(109)</sup>, está concluída a assimilação do Preste ao mundo tórrido, inferior e selvagem que a *Carta* e Mandeville descrevem complementarmente.

Entre a imagem revelada na *Carta do Preste João*, no século XII, e a que emerge das *Relações* dos missionários da Companhia de Jesus, no século XVII, o processo de transformação — que poderíamos chamar de «dialéctico» — foi acompanhado de

<sup>(108)</sup> P.<sup>o</sup> Francisco Álvares, *op. cit.*, p. 214.

<sup>(109)</sup> *Idem*, p. 417.

uma reordenação — «estrutura» — do *locus* dessa imagem<sup>(110)</sup>. A inversão produzida parece ter sido conseguida graças a uma fórmula de negação sistemática, não apenas dos pressupostos imaginários da *Carta*, mas da caracterização ideologicamente positiva dos valores que a exprimiam. Nada, nesse processo, indica que as brechas do «acontecimento», do aleatório, tenham determinado a transformação. Ou melhor, a impressão final é a de que, perante o «acontecimento» (a «descoberta» geográfica, o contacto entre a Europa e a Etiópia, as relações com os reinos indianos, etc.), uma lógica associativa extremamente flexível se manteve operante, possibilitando a articulação de cada «acontecimento» com uma memória histórica organizada<sup>(111)</sup>.

Do soberano da Índia medieval ao da Etiópia renascentista o trajecto percorrido pelo olhar ocidental é de tipo «parabólico», um pouco como o percurso que Mandeville traça entre as ilhas asiáticas, mas num sentido inverso, e num ângulo mais apertado: de uma Cultura frágil, mas positivamente conotada (a oriente), a uma Cultura igualmente frágil, mas negativizada e analogicamente associada ao sul (a África)<sup>(112)</sup>.

<sup>(110)</sup> E se a codificação cartográfica se desarticulou com os Descobrimientos quinhentistas, o motivo manteve-se presente: os principais autores da criação da imagem da alteridade etíope são os missionários jesuítas que até meados do século XVII produziram um discurso que inverte aquele aceite na Europa e que propunha a fusão do tema da *Carta* com o *locus* etíope; veja-se a obra do dominicano Luís de Urreta, a *Historia Ecclesiastica, política, natural y moral de Ethiopia*, publicada em Valência, em 1610, e a monumental resposta do jesuíta Pero Paes, a *História de Ethiopia*, só publicada integralmente em 1905-1906, que cristalizam dois olhares simétricos sobre a Etiópia.

<sup>(111)</sup> Ou, como escreve Bernardette Bucher (*La Sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977), a propósito da iconografia do Selvagem, nas *Grands Voyages* de De Bry: «[...] certos temas ou motivos, buscados nas categorias naturais, fenómenos biológicos, qualidade da matéria, divisão do espaço, são organizados segundo uma mesma lógica inconsciente [...]. As funções deste simbolismo que aspira a expressar nos factos o seu significado [...] consistem em [...] reforçar os sistemas de classificação que unem a ordem cósmica à ordem social e política, e, na medida em que implicam um sistema de valores, regem, ao mesmo tempo, as condutas e os actos de um grupo social face ao acontecimento novo com que se confronta.» (P. 226.)

<sup>(112)</sup> Da mesma forma próxima dos «mouros», mas não tão a sul como o reino do Monomatapa, ou os «cafres» canibais. É curioso notar que Jerónimo Lobo relata no *Itinerário* as suas tentativas para atingir a Etiópia não pelo mar Vermelho, mas por Mombaça; na mesma altura,

O Preste João etíope não é um selvagem, nem o sistema de negação a que é condicionado lhe atribui categorias próximas do monstro ou da animalidade<sup>(13)</sup>. Mas, como o seu reverso indiano, ele é explicável por referência a essas categorias e pela definição de um Paraíso a oriente. É entre estes dois pólos que a imagem sociológica ocidental busca, em espelho, a sua pertinência lógica, ou ideológica.

---

os padres Manuel de Almeida e Manuel Barradas partiam de Melinde, por incitação do padre geral Aquaviva, que propunha a existência (com base no Mapa de Mercator) de um caminho para as missões na Etiópia, desde o Monomatapa, e através do Nilo.

<sup>(13)</sup> Mas também o Preste asiático não representava uma inversão, em sentido oposto, da Sociedade, como vimos atrás.

17.035.1.000.141:301.151:840"18"

## Individualismo e utopia

TERESA SOUSA FERNANDES

On n'en a jamais fini avec lui (Rousseau): il faut toujours s'y reprendre à neuf, se réorienter ou se désorienter, oublier les formules et les images qui nous le rendaient familier et nous donnaient la rassurante conviction de l'avoir défini une fois pour toutes.

(JEAN STAROBINSKI)

A obra de Jean-Jacques Rousseau não deixou nunca de constituir uma fonte de inspiração da reflexão sociológica. É mesmo frequente defini-la como «precursora» ou «fundadora» das Ciências Sociais e reconhecer nela o germe de concepções muito diversas. Tem sido possível identificá-la com a quase totalidade das posições que integram o espectro ideológico da «modernidade»; ela foi associada às ideologias totalitárias e individualistas, considerada predecessora tanto das ditaduras como do liberalismo económico e político (cf. Weil, 1984: 36). Estas interpretações contraditórias revelam a complexidade de uma construção cujo sentido e cuja unidade importa questionar. Qual a coerência interna do discurso de Rousseau? De que modo o seu pensamento influenciou as concepções dos sociólogos e em que medida estes, por seu turno, o modificaram? Na resposta a estas questões reflecte-se um pouco da história da sociologia.

A disciplina sociológica põe hoje em questão alguns dos seus fundamentos. A tendência a formular alternativas imediatas tem