



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Wallace de Oliveira Machado

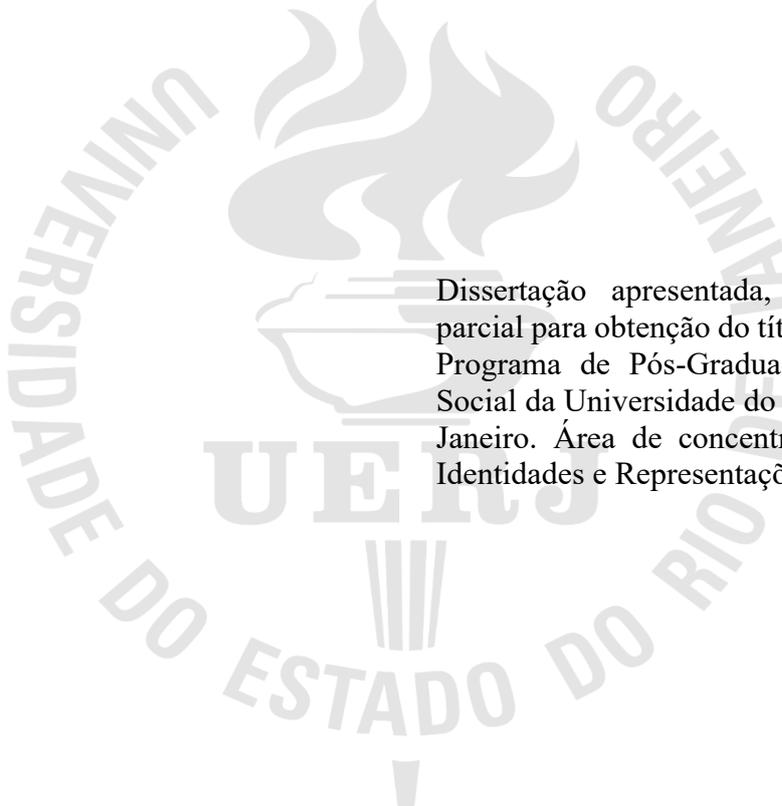
**A caminho das Índias: a transformação do imaginário no olhar do viajante  
europeu na primeira modernidade**

São Gonçalo

2025

Wallace de Oliveira Machado

**A caminho das Índias: a transformação do imaginário no olhar do viajante europeu na primeira modernidade**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares

São Gonçalo

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

M149  
TESE

Machado, Wallace de Oliveira.

A caminho das Índias: a transformação do imaginário no  
no olhar do viajante europeu na primeira modernidade / Wallace de  
Oliveira Machado. – 2025.  
202f. : il.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares.  
Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Preste, João – Teses. 2. Colombo, Cristóvão, 1451-1506 –  
Teses. 3. Alvares, Francisco, 1490?-1540 – Teses. 4. Escritos de  
viajantes europeus – Séc. XV-XVI – Teses. I. Tavares, Célia Cristina  
da Silva. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de  
Formação de Professores. III. Título.

CRB7 – 6150

CDU 910.4(46)“15/16”

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Wallace de Oliveira Machado

**A caminho das Índias: a transformação do imaginário no olhar do viajante europeu na primeira modernidade**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2025.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares (Orientadora)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Daniela Buono Calainho  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dr. Luiz Antônio Sabeih  
Universidade Federal de Uberlândia

São Gonçalo  
2025

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho para minha filha, Constância Augusta, que embora não tenha nascido já é muita amada.

## AGRADECIMENTO

Agradeço inicialmente a todos os professores que tive, pois sem eles não sei o que seria de mim. Cada um dos educadores que passaram pela minha vida, da escola até a universidade, influenciou-me de alguma forma. Não poderia abrir este agradecimento sem mencionar os mestres, com todo carinho.

Agradeço às mulheres que tanto me dão forças em toda a minha vida: minha madrinha, minha mãe e minha esposa. De todas essas mulheres, a que mais sofreu e sofre com a dor de minha pesquisa é minha esposa. Para ela vai o meu muitíssimo obrigado. Muito se fala da solidão do pesquisador, de como o trabalho é depressivo por causa da imersão em nossas fontes e em nossas rotinas. No entanto, pouco ou quase nada se ouve falar das pessoas que possibilitam essas pesquisas, que aceitam fazer parte dessa vida, colhendo o que se tem de mais amargo da vida acadêmica: a solidão. Mais uma vez, agradeço por ter aceito fazer parte dessa vida e, em todas as vezes, dizer sim para o sacrifício.

Agradeço à UERJ FFP, assim como ao programa de Pós-Graduação em História Social, por terem me acolhido e se tornado a minha segunda casa. Esse agradecimento à instituição personifico na figura e no agradecimento à minha orientadora, Célia Cristina da Silva Tavares. Agradeço primariamente por ter dado aquele sim quando eu lhe mostrei um rascunho de projeto de mestrado, extremamente imaturo, e que a senhora sempre, com bons olhos, leu tudo de forma tão atenciosa. Obrigado por todo aprendizado e toda a paciência que a senhora teve comigo ao longo desses dois anos. Agradeço também o pronto aceite da banca de avaliação do mestrado, na figura da professora Daniela Calinho, do professor Luíz Sabeh e do professor Ronaldo Vainfas, que prontamente concordaram em fazer parte dessa pesquisa e muito contribuíram para a evolução do trabalho desde a qualificação. Agradeço também ao ilustre professor Carlos Mauro, que tanto me auxiliou no início da minha vida acadêmica e, na figura dele, a todo o DCH. Não posso deixar de agradecer também à CAPES por ter financiado esta pesquisa, possibilitando a conclusão e boa parte da minha dedicação.

Agradeço, também, a Nossa Senhora, que esteve comigo como mãe em todos os momentos e não largou minhas mãos em nenhuma das adversidades que tive. Por último, e mais importante de todos, agradeço a Deus, Uno e Trino, como o único ser necessário e o possibilitador de todos esses agradecimentos, pois sem Ele nem as palavras que uso para agradecer existiriam.

Não sou nada.  
Nunca serei nada.  
Não posso querer ser nada.  
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.

*Fernando Pessoa, Tabacaria*

## RESUMO

MACHADO, Wallace de Oliveira. *A caminho das Índias: a transformação do imaginário no olhar do viajante europeu na primeira modernidade*. 2025. 202f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2025.

Esta pesquisa de mestrado buscou compreender a influência das imagens idealizadas sobre as Índias, na observação dos viajantes durante a primeira modernidade, tendo como foco as navegações ibéricas do final do século XV e o início do século XVI. Para tal feito, foram trabalhadas duas fontes que são consideradas relatos de viagens de duas expedições ibéricas: a cópia do diário da primeira viagem de Cristóvão Colombo, feita em 1552, pelo frei dominicano Bartolomé de Las Casas, e o livro impresso "Oh Preste João das Índias", de 1540, escrito pelo padre secular Francisco Álvares, sobre a embaixada portuguesa nas terras da Etiópia entre os anos de 1515 e 1526. As duas obras narram o primeiro contato com uma população que era compreendida pelo homem europeu do período como as Índias. Neste trabalho, busquei compreender as influências das imagens idealizadas na construção do "outro", no processo de fabricação da alteridade por parte dos europeus. Para este fim, utilizei o método de análise de conteúdo com o intuito de decompor os tópicos mais sensíveis nas duas obras, buscando evidenciar os elementos mais significativos na visão dos viajantes. Portanto, houve um esforço em identificar, ao longo da pesquisa, como essas imagens idealizadas sobre as Índias estiveram presentes na composição do olhar do viajante europeu, principalmente quando em contato com o outro.

Palavras-chave: relato de viagem; Preste João; Cristóvão Colombo; Francisco Álvares; alteridade.

## ABSTRACT

MACHADO, Wallace de Oliveira. *On the way to the Indies: the transformation of imagery in the eyes of the european traveler in the early modern period*. 2025. 202f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2025.

This master's research investigates the influence of idealized images of the Indies on the observations of European travelers during the early modern period, with a specific focus on the Iberian voyages of the late 15th and early 16th centuries. The study analyzes two primary sources: a copy of Christopher Columbus's first voyage diary, transcribed in 1552 by the Dominican friar Bartolomé de Las Casas, and the printed book "Oh Preste João das Índias" (1540), authored by the secular priest Francisco Álvares, which recounts the Portuguese embassy to Ethiopia between 1515 and 1526. Both narratives document the initial encounters with populations perceived by Europeans at the time as inhabitants of the Indies. This research aims to understand how pre-conceived images shaped the construction of the "other" and the processes of othering employed by European travelers. To achieve this, a content analysis methodology was adopted, dissecting key themes in both texts to reveal significant elements in the travelers' perceptions. The analysis explores how these idealized images of the Indies influenced the European travelers' perspectives, particularly during their interactions with foreign cultures.

Keywords: travelogue; Prester John; Christopher Columbus; Francisco Álvares; Otherness.

## RESUMEN

MACHADO, Wallace de Oliveira. *En camino a las Indias: la transformación de la imaginación en la mirada del viajero europeo en la primera modernidad*. 2025. 202f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2025.

Esta investigación de maestría buscó comprender la influencia de las imágenes idealizadas sobre las Indias en la observación de los viajeros durante la primera modernidad, enfocándose en las navegaciones ibéricas de finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Para tal fin, se trabajaron dos fuentes que son consideradas relatos de viajes de dos expediciones ibéricas: la copia del diario del primer viaje de Cristóbal Colón, realizada en 1552 por el fraile dominicano Bartolomé de Las Casas, y el libro impreso "Oh Preste João de las Indias", de 1540, escrito por el sacerdote secular Francisco Álvares, sobre la embajada portuguesa en las tierras de Etiopía entre los años 1515 y 1526. Ambas obras narran el primer contacto con una población que era comprendida por el hombre europeo de la época como las Indias. En este trabajo, busqué comprender las influencias de las imágenes idealizadas en la construcción del "otro", en el proceso de fabricación de la alteridad por parte de los europeos. Para este propósito, utilicé el método de análisis de contenido con el objetivo de descomponer los temas más sensibles en ambas obras, buscando evidenciar los elementos más significativos en la visión de los viajeros. Por lo tanto, habrá un esfuerzo por identificar, a lo largo de la investigación, cómo estas imágenes idealizadas sobre las Indias estuvieron presentes en la composición de la mirada del viajero europeo, especialmente al estar en contacto con el otro.

Palabras clave: relato de viaje; Preste João; Cristóbal Colón; Francisco Álvares; alteridad.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 –	T em O .....	25
Mapa 2 –	Reconquista cristã da Península Ibérica .....	32
Mapa 3 –	Chifre da África .....	45
Mapa 4 –	O mediterrâneo americano: São Domingo indígena no momento da conquista .....	53
Figura 1 –	Frontispício de Abraão Ortélio no livro <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> .....	187

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Unidade de Conteúdo “nativo” e os contextos principais presentes no diário de Colombo .....	125
Tabela 2 – Unidade de Conteúdo Natureza e seus contextos presentes no diário de Colombo .....	139
Tabela 3 – Unidade de Conteúdo mouro e os Contextos presentes no livro de Padre Álvares .....	145
Tabela 4 – Unidade de Conteúdo Etíope e os contextos presentes no livro do Padre Álvares .....	149
Tabela 5 – Unidade de Conteúdo Natureza e seus contextos presentes na obra do Padre Álvares .....	161

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1	<b>O MUNDO IBÉRICO: A QUESTÃO A PRIORI</b> .....	23
1.1	<b>Pensando os territórios, objetivos e imaginados</b> .....	23
1.1.1	<u>Os reinos católicos e a Península Ibérica</u> .....	29
1.1.2	<u>As Índias não conhecidas e generalizadas nos séculos XV-XVI</u> .....	42
1.2	<b>Os olhos de Narciso: o discurso sobre a alteridade</b> .....	55
1.2.1	<u>O outro próximo: judeus e mouros na Península Ibérica do século XVI</u> .....	59
1.2.2	<u>O outro distante: as Índias durante o século XVI</u> .....	63
1.2.3	<u>O pêndulo identitário: “próximo” e “distante” na exploração</u> .....	65
2	<b>AS VIAGENS IBÉRICAS: O DESCONHECIDO E O IMAGINADO</b> ...	68
2.1	<b>O mundo imaginado pela ótica medieval</b> .....	69
2.1.1	<u>Um cristianismo oriental</u> .....	74
2.1.2	<u>As narrativas de viagem</u> .....	79
2.1.3	<u>O olhar colonial nas viagens ultramarinas</u> .....	86
2.2	<b>A expansão marítima: para além do mundo conhecido</b> .....	93
2.2.1	<u>A navegação portuguesa: navegar rumo ao Oriente</u> .....	94
2.2.2	<u>A navegação espanhola: navegar rumo ao Ocidente</u> .....	102
2.2.3	<u>As chegadas nas Índias: o Oriente colombino e a Etiópia do Preste João</u> .....	107
2.3	<b>Os aventureiros</b> .....	111
2.3.1	<u>Os agentes por trás das empreitadas</u> .....	112
2.3.2	<u>A materialidade das fontes</u> .....	117
3	<b>ASSIMILAÇÃO DO CONTATO: O MOMENTO A POSTERIORI</b> .....	122
3.1	<b>A perspectiva de Cristóvão Colombo sobre as Índias</b> .....	122
3.1.1	<u>“Nem pretos nem brancos, são canários”, a primeira visão sobre o nativo</u> .....	125
3.1.2	<u>Bons ares a maravilhosa terra das Índias</u> .....	137

3.2	<b>A perspectiva de Francisco Álvares sobre as terras do Preste João das Índias</b> .....	142
3.2.1	<u>O “outro” distante se transforma em próximo</u> .....	144
3.2.2	<u>A maravilha na terra que emana leite e mel</u> .....	157
3.3	<b>A religião, o eu e o outro: reflexões sobre o reconhecimento</b> .....	166
3.3.1	<u>A religiosidade no paraíso terrenal</u> .....	166
3.3.2	<u>A religiosidade porosa</u> .....	174
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	183
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	196

## INTRODUÇÃO

O homem viaja ao longo de sua história por muitos motivos: em busca de uma melhor condição, por causa da carestia na região original; em busca de conhecimento ou autoconhecimento; em busca de aventura; ou em busca daquilo que considera importante. Não importam as motivações, o que se sabe é que alguns homens romperam essas barreiras do desconhecido em busca do que não tinham. No período do baixo medievo, as viagens foram intensas, principalmente no século XII, graças às campanhas de missão e as cruzadas. Relatos sobre o Oriente acabaram utilizando o fantasioso como um artifício de superação do medo em relação ao “outro”<sup>1</sup>.

As narrativas de viagens medievais, por sua vez, seguiam o mesmo padrão das viagens da Antiguidade. Não possuíam nenhum comprometimento com os dados empíricos e a escala, sendo mais imaginárias do que realistas. Os mapas compostos não pretendiam fazer uma representação do espaço, mas sim catalogar os lugares maravilhosos que poderiam ser encontrados. Eles tinham mais um apelo público do que uma função geográfica<sup>2</sup>. Os homens medievais, através das viagens sobre as terras longínquas, deixavam para a posteridade uma “fotocópia” de suas visões, assim como um vestígio sobre seu modo de compreensão do mundo, mesmo que essas viagens não estivessem alinhadas a uma materialidade<sup>3</sup>.

O relato de viagem foi o resultado dessas empreitadas, sendo fruto construção de imagens a partir da perspectiva do homem europeu. Pautados por elementos maravilhosos, monstros e outras noções que quebravam a rotina dos leitores, eles tinham, como qualquer livro, um público-alvo. Os relatos de viagem eram destinados aos cavaleiros e aristocratas nos séculos XIV e XV, pois iam além da ideologia clerical. Apresentavam uma aventura que aproximava o viajante e o leitor de uma saga heroica, diferente das obras de hagiografia produzidas pela Igreja, que tinham como valores as noções de piedade e temperança<sup>4</sup>.

Todavia, assim como apresentado por Peter Burke, a relação medieval entre nobres e plebeus não era estanque. Essas leituras romperam a barreira estamental, atingindo outros grupos. Eles difundiram o gosto pelo romance de cavalaria, com leitura em voz alta para os

---

<sup>1</sup> LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais, *Medievalista [Online]*, 2 | 2006. p. 1-4.

<sup>2</sup> ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record, 2013. p. 21-22.

<sup>3</sup> LOPES. *op. cit.*, nota 1, p. 4-5.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 14.

camponeses iletrados em alguns momentos<sup>5</sup>. Pode-se afirmar que esses relatos de viagem também transitaram na sociedade do baixo medieval e na primeira modernidade. A título de exemplo, alguns livros de narrativa de viagem foram notórios em circulação. O livro "As Viagens de Jean de Mandeville", do século XIV, foi referenciado no processo inquisitorial trabalhado por Carlos Ginzburg em "O Queijo e os Vermes". Na obra, ele menciona que um dos livros presentes no inventário de Menochio era "As Viagens de Mandeville" e que o moleiro, diante do tribunal, alegou que era uma de suas inspirações para as ideias equivocadas que tinha<sup>6</sup>.

Essas obras sobre viagens tornaram-se muito importantes durante o movimento da expansão marítima, tendo em vista que o europeu desbravou o mundo desconhecido, movido por uma áurea de aventureiro. O processo de expansão para as Índias ou para a América, além de resgatar outros relatos de viagens, forneceu elementos para novas produções. As crônicas, como foram chamados principalmente os textos sobre o Novo Mundo, são reconhecidas como fontes na historiografia sobre o período moderno<sup>7</sup>. Esses textos foram assumidos como fontes para o trabalho histórico, caracterizando-os para além da mera literatura. É necessário pensar na veracidade dos elementos contidos como um vestígio do período em que foram compostos e dos homens que as escreveram<sup>8</sup>.

Com base nos relatos de viagem na modernidade, esta pesquisa de mestrado surgiu do interesse maior em entender o período de transição da Idade Medieval para a Idade Moderna. A busca inicial seria a compreensão de como os homens da modernidade lidaram com a bagagem cultural herdada. Sendo mais específico, como os viajantes modernos lidaram com as influências dos relatos de viagens que os antecederam. Vale ressaltar que uma das instigações para essa curiosidade foi um livro que não foi trabalhado nem referenciado nesta pesquisa: "A Utopia", do inglês Thomas Morus, escrito em 1516. O livro narra a história fictícia de um marinheiro, Rafael Hitlodeu, que estava na comitiva de Américo Vespúcio e que passou por várias regiões fantásticas enquanto navegava. Ele teria viajado por águas desconhecidas e atingiu uma ilha perfeita, onde a justiça e as condições eram iguais para todos. O gênero utópico

---

<sup>5</sup> BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010. p. 53-55.

<sup>6</sup> GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 67; 82-86.

<sup>7</sup> FERNANDES, Luiz Estevam; KALIL, Luis Guilherme. A Historiografia sobre as crônicas americanas: A criação de um gênero documental. In: KARNAL, Leandro [et al.]. *Crônicas do Caribe*. São Paulo: UNICAMP/IFCH, 2012. p. 47.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 56.

não nos importa neste trabalho, mas a “influência”<sup>9</sup> das navegações oceânicas mostra-se notória em Morus e não pode ser deixada de lado como inspiração. A Utopia, como um dos principais livros da modernidade, usou como pano de fundo para a composição do personagem a ideia do relato de viagem. O livro em si seria uma alegoria em que o personagem Hitlodeu contava as façanhas de outras terras para o personagem Morus, sendo um grande relato, o que indica como as viagens na modernidade assumiram um papel importante.

É necessário fazer um recorte temporal em que a pesquisa está situada. Embora muito se fale sobre o medievo como uma base, esta pesquisa se atém à primeira modernidade, em específico à última década do século XV e à primeira metade do XVI. Este é o período que compreende claramente a navegação espanhola para o Novo Mundo e a navegação portuguesa que alcançou a região das Índias. Essa diferença entre medievo e modernidade é entendida à luz da historiografia, como apresentada por Modesto Florenzano<sup>10</sup>. O homem medieval, pensado como parte de uma coletividade, passaria a se reconhecer como indivíduo, inicialmente na Península Itálica e posteriormente no resto da Europa, conforme pensou Burckhardt<sup>11</sup>. No entanto, utilizo também a ideia de Huizinga, pois o mesmo afirma que algumas noções medievais ainda estavam vivas, no século XV, em outras partes da Europa<sup>12</sup>. Entendo que havia no período moderno uma intensa relação de ruptura e continuidade com essas imagens medievais.

Então surgiu a curiosidade de compreender a influência dessa literatura medieval maravilhosa não em toda a sociedade, mas nos próprios viajantes da modernidade. O que faria compreender como o homem moderno que viajou foi influenciado pelas imagens idealizadas do período medieval. Para essa noção, uma das obras que serviu de inspiração foi o livro "*Visão do Paraíso*"<sup>13</sup>, do ilustre Sérgio Buarque de Holanda. Ele auxiliou inicialmente no molde que o objeto trabalhado nesta pesquisa teria. Sendo restritas às viagens ibéricas, como pioneiras da expansão na Europa, e aos viajantes atuando sob desígnio das coroas portuguesa e espanhola possuíam influências maravilhosas e idílicas que os afetaram de formas distintas. Outro

---

<sup>9</sup> Ponho a palavra influência entre aspas pelo perigo que ela carrega. Influência assim como o falso cognato em espanhol “influenza”, nos obriga a restringir um vetor e uma forma de contágio. Dessa forma, afirmo que os relatos de viagem se popularizaram como uma gripe principalmente pelo século XV com as viagens ultramarinas.

<sup>10</sup> FLORENZANO, Modesto. Notas sobre tradição e ruptura no renascimento e na primeira modernidade. *Revista de História*, nº135, 2º sem. 1999. p. 19-24.

<sup>11</sup> BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>12</sup> HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2021.

<sup>13</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

elemento que o livro auxiliou foi entender o repositório das imagens sobre o paraíso, concebido pelo homem medieval e moderno, como é o caso de como pensam as Índias, sejam elas ocidentais ou orientais. Isso delimita o escopo das viagens analisadas neste trabalho, assim como a base das idealizações, ou seja, a busca pelas Índias.

A problemática desta pesquisa gira em torno de uma questão: como as imagens dos relatos de viagens medievais sobreviveram aos novos contatos ocorridos no contexto da expansão marítima? Como elas influenciaram a visão desses pioneiros viajantes que partiram rumo ao desconhecido? Para entender esse processo foi preciso fazer um recorte do objeto. Esses viajantes não poderiam ser meramente reprodutores, que ouviram de terceiros, sem realmente terem feito suas viagens. Eles deveriam ser pioneiros, os responsáveis pelo primeiro contato, pois apresentariam esse primeiro olhar com base em suas leituras.

Dessa problemática surgiu um segundo questionamento: como o outro, habitante das Índias, foi contemplado e caracterizado nesse primeiro contato pelo viajante europeu? Como essas imagens idealizadas, presentes na literatura medieval, influenciaram as caracterizações sobre as Índias? Desse ponto em diante, não se trata apenas de ver as narrativas de viagem, compreendendo as leituras como pano de fundo e apontando as possíveis inspirações. O trabalho ganhou o escopo de observar as narrativas de viagem e compreender a construção do outro à luz das idealizações sobre as Índias. Portanto, trata-se de um esforço de entender como a alteridade foi construída pelo viajante para ser transmitida aos seus semelhantes.

Com a circunscrição da problemática e a delimitação do objeto, a fonte precisava caber nessas condições. Foram escolhidas duas empreitadas, uma portuguesa e uma castelhana, à luz do que fez Sérgio Buarque de Holanda. A escolha ibérica se mostrou óbvia por dois fatores: o pioneirismo nas navegações do século XV e a barreira idiomática da pesquisa. Após uma varredura nos arquivos digitais da Biblioteca Nacional Digital de Portugal e da Biblioteca Digital Hispânica, encontraram-se as fontes: o diário de Colombo, escrito originalmente em 1492, informando as passagens sobre a primeira viagem para as Índias, copiado por Bartolomé de Las Casas, em 1552, com o título “*Esta é a primeira viagem e as derrotas e caminhos que fez o Almirante Don Cristóvão Colombo quando descobriu as Índias, posto sumariamente sem o prólogo que fez aos Reis que a mão começa desta maneira*” e o livro do padre Francisco Álvares sobre a viagem para a formação da primeira embaixada portuguesa, a mando do rei D. Manuel, nas Índias de Preste João, com o título “*Oh Preste João das Índias: A verdadeira informação das terras de Preste João*”, manuscrito produzido entre 1520 e 1540, publicado postumamente de forma impressa em 1540, que está sendo utilizado nessa pesquisa. Elas foram escolhidas por conseguirem preencher os requisitos pensados para o objeto. Embora Colombo

não seja um ibérico, conforme a historiografia mais aceita sobre o tema, ele fez parte de uma empreitada ibérica. Para além de sua origem deve-se levar em consideração que ele vislumbrou o primeiro registro sobre o Novo Mundo, o que condicionou o seu diário como fonte para esse estudo.

Um dos autores canônicos para esse trabalho é Sérgio Buarque de Holanda, que em sua obra já referenciada, desenvolveu a diferença entre os exploradores portugueses e castelhanos. Ele expõe que ambos os grupos possuíam em seu bojo histórias maravilhosas e elementos idílicos, que incentivavam essas empreitadas rumo ao desconhecido. Entretanto, ele observou que os espanhóis, em sua trajetória no Novo Mundo, possuíam elementos mais inclinados para o idílico do que utilizados pelos portugueses. Os portugueses tinham uma visão mais pragmática culturalmente, incentivada pelo fato de terem partido para o reconhecimento da costa africana antes de outros Estados<sup>14</sup>.

Outros autores se fizeram presentes como parte de uma historiografia de fundo que guiou esta pesquisa. Este trabalho também segue a linha de Tzvetan Todorov, em "*A Conquista da América*", que aborda a noção multifacetada do processo de assimilação do "outro" pela cultura europeia, dentro do contexto da expansão marítima, com foco no descobrimento da América. O autor questiona as causas que levaram os homens, principalmente Colombo, a rumar ao desconhecido. Ele apontou a importância da bagagem cultural que os europeus trouxeram para o Novo Mundo e como elas serviram nesse contato com o "outro", apresentando como o mecanismo de crenças que influenciou as viagens feitas pelos europeus. Por outro lado, também apresentou o movimento oposto, feito pelos nativos, que misturaram referências dos europeus com suas noções prévias em um movimento sincrético<sup>15</sup>.

Outro autor importantíssimo, que expande a literatura base sobre o tema, foi Stephen Greenblatt, com o livro "*Possessões Maravilhosas*"<sup>16</sup>. Nele, o autor levanta a tese da maravilha/maravilhamento como evento que estremeceu os viajantes em contato com as terras distantes. O maravilhoso seria o choque no momento do contato, que denotaria uma suspensão dos juízos frente ao desconhecido. Paulatinamente, esse maravilhoso seria racionalizado pelas operações intelectuais do observador, indo em direção ao processo de assimilação.

---

<sup>14</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 443-468.

<sup>15</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

<sup>16</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996.

As três obras são canônicas no que compete aos estudos sobre contatos do homem europeu com o desconhecido e suas possíveis influências, sendo consideradas as diferentes abordagens desenvolvidas por seus autores. Enxergar a problemática à luz desses autores é vital para se embasar em uma historiografia já consolidada. Depois de traçar o pano de fundo, fez-se necessário pensar nos conceitos que estariam sendo utilizados neste trabalho. Primariamente, viu-se a necessidade de se restringir a dois conceitos: a noção da alteridade e a noção da maravilha.

Para pensar as influências dos viajantes e o contato que tiveram ao navegar, faço a mesma distinção kantiana temporal proposta por Edmundo O’Gorman<sup>17</sup>: *a priori* ao contato e *a posteriori* ao contato. Desta forma, presumo a existência de uma visão *a priori* que estaria embasada em idealização e maravilhas. Assim como haveria uma segunda visão, *a posteriori*, que pode ou não ter elementos conectados com a realidade. Compreendo a narrativa sobre o maravilhoso como um arcabouço cultural do homem europeu. Sendo assim, as leituras medievais feitas pelos viajantes acabaram substanciando essa visão *a priori*. Ao longo do processo de interação do eu com o “outro” (desconhecido), nos relatos de viajantes, essas narrativas foram marcadas pelo maravilhoso, em alguns casos. O maravilhoso atuava como uma estrutura cultural que interferia diretamente na interpretação da realidade no período medieval, assim como na modernidade. O que dá a compreender a força do maravilhoso como parte do imaginário, tendo influência sobre esses indivíduos, ratificando as formas e as buscas dos europeus pautadas na maravilha<sup>18</sup>.

Para pensar essa maravilha em contato com o outro, faz-se necessário compreender o que significa o “outro”. Um dos textos que auxiliou a composição da alteridade foi "*Espelho de Heródoto*", de François Hartog<sup>19</sup>, pois ele faz pensar no processo de construção dessa narrativa a partir da perspectiva do europeu/viajante. A alteridade seria fruto desse olhar atento, de um agente que observou os elementos assimétricos em um sujeito, criando essa narrativa sobre o “outro”. O processo de descrição, que obriga o sujeito a pensar o outro, assim como a si próprio, tem o objetivo de transportar essas assimetrias para o campo do cognoscível dentro de um determinado arcabouço cultural. De forma mais direta, o processo de alteridade é fruto da fabricação do outro, mas ao mesmo tempo é um processo de tradução para si.

---

<sup>17</sup> O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 27.

<sup>18</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

<sup>19</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: editora UFMG, 1999.

De igual natureza, para pensar esse elemento identitário na modernidade, utilizo Jean Delumeau, em "*A História do Medo no Ocidente*"<sup>20</sup>. As noções de reconhecimento das diferenças e da alteridade muitas vezes passam pelo medo e o receio para a composição. Utilizo duas categorias pensadas com base no autor: o "outro-próximo" e o "outro-distante". Na qualidade de próximo, a alteridade é pensada como bode expiatório e elemento para realçar o domínio em um certo recorte espacial; já na categoria distante, o outro seria a canalização dos medos para uma distância segura para ser consumido. Ele seria a representação do exótico, atraindo a atenção daqueles que não compartilham o mesmo espaço com ele. Com essa categoria, presumo conseguir contemplar a suposta transição promovida pelas navegações, quando o outro-distante, construído como base *a priori*, foi transformado em próximo, com os elementos *a posteriori*.

Com isso, o objetivo central da pesquisa seria compreender como as imagens idealizadas sobre o Oriente, ou naquilo que foi chamado de Índias, permaneceram vivas nos relatos de viagem e se de fato permaneceram vivas. O viajante usou as imagens idealizadas, *a priori*, para compreender o mundo em que chegava. Este trabalho segue primariamente a linha hipotética de que as imagens idealizadas influenciaram os viajantes, não apenas como catalisadores das viagens, como a historiografia tradicionalmente apontou, mas para a composição das imagens desse outro. A alteridade, construída pelo contato do viajante com os habitantes das Índias, teria como base a idealização. Um dos pontos centrais para essa análise se dá nos momentos em que as idealizações não foram correspondidas no contato, aparecendo no relato como uma crítica ou uma frustração por parte dos viajantes.

A partir desse ponto, consegue-se uma margem sólida para analisar o peso das navegações como promotoras do contato com essas Índias. Isso possibilitaria a compreensão se esse evento teria atuado na permanência ou não da idealização. Dessa forma, compreendendo, hipoteticamente, as navegações orientais dos portugueses e as ocidentais dos espanhóis como promotoras desse processo de rompimento das idealizações.

Ainda inserido nesse sistema de idealização e assimilação, deve-se pensar como esse viajante no ato de descrever criou essa alteridade e quais elementos foram mais caros a ele nesse processo de tradução. Suspeita-se que essa relação de contato entre o "eu" ibérico e o "outro", na fabricação da alteridade, tem uma relação muito próxima com as imagens idealizadas. Esse processo narrativo da diferença do outro é importante, pois relataria não apenas a visão sobre o desconhecido, mas também a visão sobre si mesmo.

---

<sup>20</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Desses questionamentos é possível destacar a contribuição que essa pesquisa traz para o campo acadêmico e, por sua vez, sua relevância social. Pela manutenção da problemática inicial, haveria uma expansão no olhar sobre o tema, embora essa seja uma área já vasta de pesquisa. A literatura sobre relatos de viagem e sobre Colombo é abundante. Por outro lado, o mesmo não pode ser dito sobre Francisco Álvares e a embaixada portuguesa na região da Etiópia, o que se constituiu como contribuição importante. O enriquecimento define-se como discussão complementar ao debate, sendo um trabalho com o objetivo de expandir os olhares sobre as viagens no período das grandes navegações. Já a segunda problemática expande não apenas o escopo do trabalho, mas caminha para uma importância social. A pesquisa sai da restrição das narrativas de viagem e entra na noção de identidade/alteridade, tendo de abordar temas que são caros para o período moderno, apesar disso relevantes para a contemporaneidade, como, por exemplo, a violência empregada pelo europeu contra a imagem do africano ou americano nas narrativas de viagem.

Mediante o que foi exposto até aqui, a dissertação foi estruturada em três capítulos. No primeiro, intitulado “*O mundo ibérico: a questão a priori*”, busco fazer uma contextualização sobre o mundo europeu da primeira modernidade, para compreender a cosmovisão dos homens que, nas navegações, expandiram o mundo conhecido. Foi abordada a questão sobre o território, pensando a Península Ibérica no processo da reconquista e como a religião não moldou apenas o território, mas também a mentalidade do período. Para além da Europa, também foi abordada a própria noção das Índias como território, em um levantamento da realidade daquilo que foi considerado Índia pelo europeu em fins do período medieval e inícios da Idade Moderna. Tanto a Etiópia, pensada como a Índia Média, quanto a região das ilhas do Caribe, entendida como as Índias por Colombo, são focos do capítulo. Outro ponto analisado foi a parte teórica sobre as noções de identidade, sendo explorado como o presente trabalho compreende a relação entre o eu e o outro sob o olhar colonialista moderno.

No segundo capítulo, intitulado “*As Viagens Ibéricas: o desconhecido e o imaginado*”, destina-se a dar continuidade a esse processo de contextualização, mas também a fazer um preâmbulo para a análise das fontes feitas no terceiro e último capítulo. Nessa parte, foram analisados os relatos de viagem medievais e a influência na cosmovisão europeia. Esses relatos são assumidos como uma base literária para as viagens modernas. Após essa exposição, foram apresentados os processos de expansão marítima da Península Ibérica durante o século XV, especificando o ciclo oriental das navegações pelos portugueses e o ocidental pelos espanhóis. Por fim, foi apresentada a formação das duas empresas modernas e como elas aportaram nas

“Índias”, abordando as biografias de cada autor e a materialidade das fontes trabalhadas nesta pesquisa.

No terceiro e último capítulo, intitulado “Assimilação do contato: o momento a posteriori”, as duas fontes selecionadas para estudo nesta pesquisa foram trabalhadas com base nos elementos que mais se destacaram na narrativa ao longo da análise. O capítulo foi dividido em três partes: primeiro, analisou-se a viagem de Colombo e como o Almirante observou o nativo e a natureza; segundo, foi feito o mesmo com o padre Álvares; e na terceira e última parte, analisou-se o olhar dos dois viajantes sobre a religiosidade das terras em que chegaram.

Para a análise das fontes, foi utilizado o método de análise de conteúdo de Laurence Bardin<sup>21</sup>. Esse método visa fazer um estudo investigativo a partir do emprego de termos essenciais presentes na obra, como esses termos se comportam e como foram retratados pelo autor. Sendo assim, três níveis analíticos foram propostos, do mais amplo ao mais específico: a unidade de categoria, a unidade de conteúdo e a unidade de contexto.

A categoria seria o fundo em que as outras unidades são colocadas. Para este trabalho, três categorias foram pensadas: “eu”, “outro” e “mundo”. O “eu” seria todas as descrições feitas por esses viajantes que representam a si próprios ou aquilo que eles, por algum motivo, consideravam seus semelhantes. O “outro” seria o oposto do “eu”, ou seja, as descrições sobre os seres vivos e humanos que não fazem parte das relações “eu”/“nós”, aquele que foi descrito e analisado, cujas assimetrias são a base para as descrições. O “mundo” representa as noções presentes no espaço, compreendendo a natureza.

As unidades de conteúdo são os focos de observação presentes na narrativa. São as noções que foram qualificadas, descritas ou relatadas pelos observadores. Todas essas apresentações são feitas em determinados contextos, o que nos dá a unidade de contexto. Todo conteúdo para ser apresentado como significativo está atrelado a um contexto. Ao afirmarmos o nome de alguém, sem colocá-lo em uma situação, ou uma história, ou qualificá-lo, ele não tem um significado completo. As unidades de conteúdo significativas são palavras que estão em contextos importantes, como, por exemplo, se o observador viu um movimento de guerra entre os nativos. Temos a unidade de conteúdo “nativo” relacionada ao contexto “guerra”. Assim, o que afirma se essa unidade de contexto é relevante define-se com base na sua densidade na obra.

A relevância de uma unidade de contexto é medida em duas etapas: dentro da própria unidade de conteúdo, chamada de porcentagem parcial; e dentro da densidade das páginas que

---

<sup>21</sup> BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

a obra possui, chamado de densidade. Primeiramente, observa-se que a repetição de um contexto dentro de uma unidade de conteúdo é maior do que em outra, assim se percebe que o observador deu mais atenção ao refletir sobre determinado tema. Obviamente, esse tema, cuja unidade de contexto é maior, possivelmente significa que há um interesse na descrição, por algum motivo. Em segundo lugar, a densidade na obra apresenta a relevância desse contexto com base no volume, misturando o contexto significativo ou o conteúdo significativo com a obra total. Obviamente, compreende-se que os índices de porcentagem da densidade são infinitamente menores do que a porcentagem parcial.

As unidades de conteúdo e de contexto foram contabilizadas excluindo as repetições em uma mesma cena, criando o que foi chamado de aparições significativas. Em uma situação hipotética, se estivéssemos analisando uma descrição com a seguinte frase: “o nativo saiu da cabana”, essa relação não nos diria nada de relevante. Por outro lado, em uma cena que afirma: “o nativo presenteou o cristão” ou “o nativo fez guerra contra o cristão”, teríamos elementos substanciais para afirmar uma aproximação ou distanciamento. Portanto, não é o léxico que importa para a contabilidade, mas sim o conteúdo por trás da unidade. Posto isso, esta é a forma para fazer uma leitura a contrapelo das fontes e compreender quais elementos atraíram os olhares desses observadores.

A pesquisa destaca a influência das narrativas de viagem medievais nas experiências dos viajantes ibéricos durante a expansão marítima, evidenciando como as idealizações sobre as Índias moldaram suas percepções e descrições do "outro". Ao analisar as fontes de Cristóvão Colombo e Francisco Álvares, almejo reconhecer que as expectativas criadas por essas narrativas não apenas guiavam as viagens, mas também impactavam a forma como os viajantes interpretavam as culturas que encontravam. Essa investigação não apenas enriquece a compreensão das dinâmicas culturais do período, mas também provoca reflexões sobre questões contemporâneas de identidade e alteridade.

## 1 O MUNDO IBÉRICO: A QUESTÃO A PRIORI

Este capítulo se destina a apresentar uma base para a compreensão dos relatos de viajantes e qual é o contexto em que os autores, Cristóvão Colombo, através de Bartolomé de Las Casas, e Francisco Álvares, estavam inseridos no final do século XV e início do XVI. Desta forma, o seguinte capítulo se mantém como uma parte teórica da dissertação, esboçando pontos cruciais e norteadores que serão necessários ao longo do texto. Inicialmente, buscou-se fazer um debate a respeito do território, demarcando Portugal e Castela como marcos territoriais para as duas empreitadas. Para isso, foi feito um breve levantamento histórico sobre a formação dos mesmos, ressaltando a formação do Estado Moderno e a prática religiosa como a face confessional.

Outro território abordado será o conceito de Índias, apenas para a desnaturalização das generalizações pensadas pelos europeus ainda no século XV. A circunscrição de "Índia" neste trabalho situa-se exatamente no reino da Etiópia, que será, tal como feito com Portugal e Castela, levantada sua história para a desmistificação do próprio conceito de etíope. Outra noção reconhecida pelo homem moderno do XVI como as Índias são as Índias Ocidentais, tendo em vista que, na virada do século XV para o XVI, elas estariam sendo reconhecidas pelo homem europeu, sendo criada a noção do *Novus Mundus*.

Outra noção abordada no capítulo, também de foro teórico, será a noção da alteridade e os principais autores usados como intérpretes. Inicialmente, será feito um debate teórico sobre a construção da alteridade e, posteriormente, como ela pode ser interpretada nas viagens por meio da criação do "outro". Será delimitada, nessa parte, a noção do "outro próximo" e do "outro distante" e como o movimento das navegações promoveu a criação dessa identidade a partir do outro.

### 1.1 Pensando os territórios, objetivos e imaginados.

O mundo não era do homem e para o homem, mas de Deus e para Deus, de maneira que o homem vivia no mundo como inquilino ou servo que habitava uma parcela que lhe havia sido graciosamente concedida, mas da qual não podia se servir como coisa sua, pois não havia feito<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> O'GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992. p. 92.

O homem moderno concebeu o seu espaço como uma dádiva oriunda de Deus. Nas suas observações, o mundo que existia, na verdade, era o cenário em que a história da criação e redenção, do princípio ao fim, se desenvolvia. Logo, a concepção do território, como uma apropriação política do espaço, não poderia fugir a essa regra, principalmente no período do início da primeira modernidade, quando as noções medievais ainda estavam muito fortes. A religiosidade e a política são elementos vistos de forma conjugada constantemente durante a modernidade.

Pensar esse estado moderno se faz necessário para entender essa cosmovisão, que vem do início da Idade Média. Com base no filósofo e teólogo Isidoro de Sevilha (570 – 636), em sua obra *Etimologiae*, o universo seria finito e fechado, tendo em si uma lógica concêntrica. Os círculos se dividiam em duas zonas: a zona do firmamento, com o mundo espiritual e o paraíso, e a zona sublunar, que tinha a presença da concentração dos quatro elementos<sup>23</sup>: fogo, ar, água e terra. Essa relação elemental, que compõe tudo que existe, segue a lógica da densidade, iniciando em fogo e terminando em terra. Deste modo, a terra estaria coberta por um círculo de água, impossibilitando a existência da humanidade. A vida seria, assim, uma benesse divina. Deus teria possibilitado uma parcela de terra não coberta, graças ao recuo das águas, constituindo-se um ambiente para a história da cristandade.

Essa parte de terra não submersa era o teatro em que a grande peça da história se encenava. Para o autor, os povos que habitam a terra descenderiam de Noé, mais especificamente de seus três filhos: Jafé, Sem e Ham<sup>24</sup>. O primeiro teria dado origem à população europeia, povoando essa região; o segundo, à da Ásia; e o terceiro, à da África. Na cosmovisão europeia, baseada nas escrituras, o *orbis terrarum* – parcela de terra habitável – era dividido com base nessa relação.

Europa, Ásia e África estavam relacionadas naquilo que foi chamado de mapa T em O. A divisão e povoamento dos filhos de Noé substanciavam a divisão das três parcelas de terra. Esse mundo habitado também era limitado pelo oceano, que era assumido como uma barreira intransponível para os homens. Essa barreira seria física e mental, pois, na impossibilidade de transpor suas águas, eles seriam apenas capazes de imaginar o além. Neste ponto, o homem imaginou o fim do mundo, assim como monstros, entre outras coisas, transportando para o além as suas ânsias. O mar era o grande medo dos homens europeus, pois estes sentiam-se

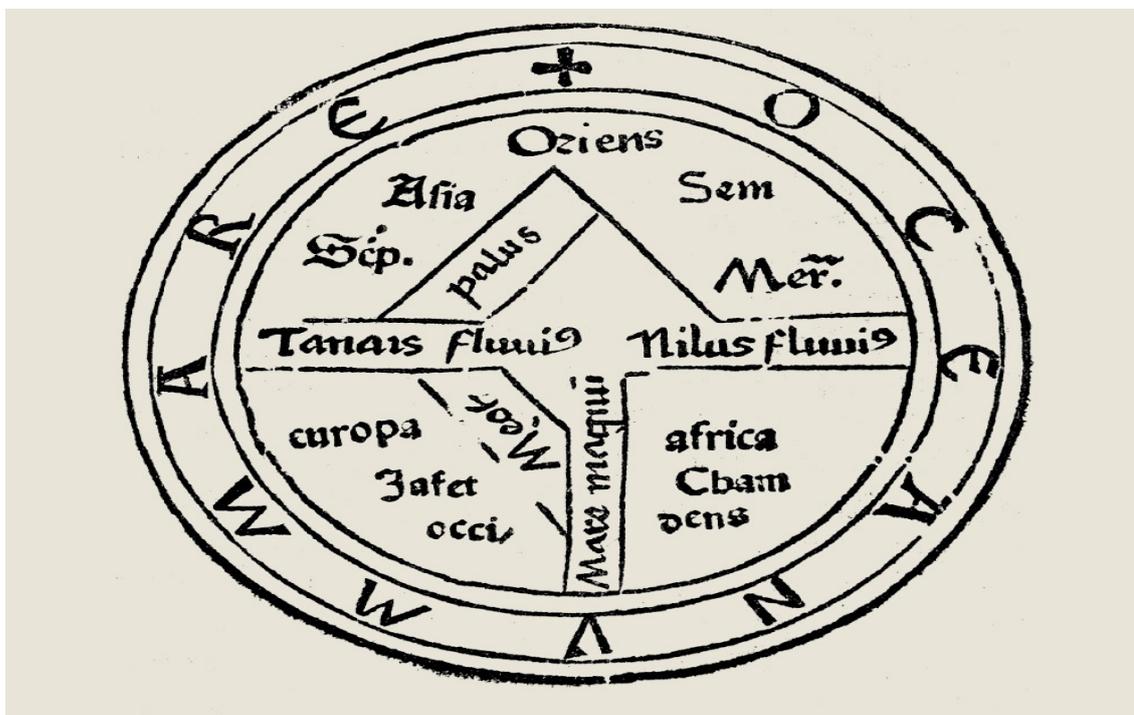
---

<sup>23</sup> O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992. p. 73–74.

<sup>24</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 99; MAGASICH, J; BEER, J. *A América Mágica*. Santiago del Chile: LOM, 2001. p. 14.

apequenados diante de sua imensidão<sup>25</sup>. O mar aberto promovia mais medo do que os mares fechados, já que a extensão desconhecida criava e abrigava os medos, enquanto os mares fechados eram conhecidos<sup>26</sup>.

Mapa 1 – T em O



Fonte: ISIDORO DE SEVILHA, Santo. [Mapa T-O] In *Etymologiarum*. Impressus Venetijs: per Petrum Loslein de Longencen, 1483. Xilogravado.

O mapa T em O usava o regime hídrico como fronteiras naturais entre as parcelas de terra, tendo no *Mare Nostrum* (Mediterrâneo), no Nilo e no Tanais (Dom), limitados pelo Mar Oceano (Oceano Atlântico). Esse elemento é, obviamente, religioso. A dinâmica sobre as águas, no período medieval, era complexa, tendo muitas vezes a origem desses rios em uma narrativa imaginada, sem uma comprovação empírica, como, por exemplo, o próprio Éden. Como apontado por Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso*, segundo o historiador da Antiguidade Flávio Josefo (37-100), o rio que cortava o Éden se dividia em quatro braços e circundava a terra<sup>27</sup>. É de notório conhecimento que essa barreira hídrica, pensada como limitador do mundo pelo homem medieval, foi transposta nas grandes navegações. Em busca

<sup>25</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 54–55.

<sup>26</sup> FONSECA, Luís. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16, *Estudos Avançados*, v.16, n.6, 1992. p. 41–42.

<sup>27</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 45.

de outras terras, ainda não tocadas, transpuseram essas águas. Justamente essa dádiva espacial que o homem dos séculos XIV e XV teve de debater para que as navegações pudessem ocorrer.

Havia, no século XIV, um debate sobre a concentração de terra em relação às partes cobertas de água. Segundo Edmundo O’Gorman, esse debate possibilitou, por sua vez, duas noções opostas: as noções de terras antípodas, pensadas como um *orbis alterius*, e os caminhos além do Mar Oceano para outras regiões do *orbis terrarum*.

O *orbis alterius* seria uma parcela de terra distinta do mundo conhecido, o *orbis terrarum*. Ela poderia abrigar elementos e cenários adversos aos já seriam conhecidos pela cristandade, o que realçava ainda mais a curiosidade dos homens europeus. Contudo, a crença nessa parte de terra fugia ao escopo da explicação teológica do período do século XIV, tendo em vista que a Igreja usava como explicação o modelo aristotélico-ptolomaico, afirmando que as navegações muito ao sul seriam impossíveis porque seriam zonas tórridas, e que também não sustentariam vida<sup>28</sup>.

A relação do *orbis terrarum* com o *orbis alterius* era direta, no tocante ao tamanho do primeiro em relação à possibilidade do segundo. Em outras palavras, as teorias do período afirmavam que, quanto maior fossem as partes de terra descobertas em relação às partes cobertas, menor seria a possibilidade de um *orbis alterius*. Todavia, a sentença inversa também se evidenciava: quanto menor a concentração de terra, maior seria a parte coberta de água, o que condicionaria a possibilidade de um *orbis alterius*<sup>29</sup>.

Especificamente ao falar de território, enquanto espaço apropriado politicamente, é preciso circunscrever os reinos de Portugal, Castela e Aragão, que foram pensados pelos homens do XIV nesse *orbis terrarum*. A Península Ibérica<sup>30</sup>, antiga região visigótica, se compunha como uma região limítrofe entre o Atlântico e o Mediterrâneo, e da mesma forma se comporta em relação à África e à Europa. Essa atuação de fronteira ia além do espaço, sendo também pensada no campo cultural<sup>31</sup>. Ao seguir o pensamento de Peter Burke, pode-se concordar que a relação espacial interfere na cultura do território<sup>32</sup>, obviamente, não se descarta a riqueza cultural e a pluralidade da Península. Pelo contrário, sua localização como uma rota

---

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 412.

<sup>29</sup> O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*, São Paulo: UNESP, 1992. p. 81-85.

<sup>30</sup> A Península Ibérica no período inicial do século XV estava dividida nos reinos de cristãos de Portugal, Castela, Aragão e Navarra e no reino muçulmano de Granada.

<sup>31</sup> HOLANDA, *op. cit.*, nota 27, p. 31.

<sup>32</sup> BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 60.

frequente de trânsito entre Norte-Sul e Leste-Oeste fez com que seu território ficasse rico em referências e interferências.

A Península Ibérica, graças ao seu rico trânsito interno, apresentou, desde o período medieval, intensos conflitos. Esses conflitos ocorreram tanto dentro do próprio cristianismo, como uma guerra fratricida, quanto com outros grupos não cristãos que também residiram naquele território. A península foi ocupada pelos reinos cristãos de Portugal, Leão-Castela, Aragão, Navarra (construídos a partir ou da resistência à presença islâmica ou do avanço sobre os domínios dos califados de Córdoba e Almoáda, entre os séculos XI e XIII) e pelo reino mouro de Granada, que resistiu por quase todo o século XIV às pressões de Aragão e Castela em suas fronteiras.

Inicialmente, aqui será feito um debate mais tradicional sobre a posse do território. Pode-se assumir que, durante a Idade Média, a fabricação do território contava com fórmulas de apropriação do espaço pelos poderes governantes, além das guerras de conquista. As viagens de Estado, os mapas e os inquéritos, na visão de Jacques Revel, eram fórmulas que auxiliaram os governantes a se apropriarem do espaço politicamente<sup>33</sup>. Isso ajuda, teoricamente, a romper com a naturalização do território pelo senso comum, tendo-o como algo acabado em si mesmo e natural. Assim, interpreta-se o território como uma construção que envolve poder e narrativa, o que é aplicável ao caso ibérico.

Revel apresentou a viagem de Estado como um elemento substancial na figura do soberano, que, em viagem constante, não apenas conhece as terras, mas se apropria delas como suas. O monarca via e era visto, em um rito político de constituição de domínio, ele era assumido como autoridade. O mapa, como uma representação narrativa ou gráfica, se impõe, no período medieval, uma percepção de território, dando forma ao espaço, sendo impossível de ser dissociado da espacialidade<sup>34</sup>. O inquérito, ou censo, seria outro elemento que auxiliaria a posse do território e dos homens que nele habitam. Conhecer a população de súditos de um reino se constitui como um elemento imprescindível para tributos, guerra e mão de obra. Esses elementos atuaram do século XIII ao XV como esboços do soberano sobre o seu território<sup>35</sup>, demonstrando a artificialidade das fronteiras e das noções sobre o território, com o poder sendo um exercício constante e narrativo.

---

<sup>33</sup> REVEL, Jacques. Conhecimento e produção do território. In: \_\_\_\_\_. *Invenção da sociedade*. Lisboa: DIFEL, 1989. p. 104.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 141.

<sup>35</sup> REVEL, Jacques. Conhecimento e produção do território. In: \_\_\_\_\_. *Invenção da sociedade*. Lisboa: DIFEL, 1989. p. 117.

Esses elementos, na Idade Moderna, não foram esquecidos, mas sim aperfeiçoados. O Estado moderno continuou usando os elementos da viagem, do mapa e do censo como instrumentos para a apropriação do território. Não obstante, ampliou seu escopo com uma burocracia que ascendeu paulatinamente, o que criou uma nova categoria dentro da antiga estrutura. Romano e Tenenti, em *Los Fundamentos del Mundo Moderno*, afirmaram que, para o Estado ser considerado nos padrões modernos, seria necessário ter alguns requisitos: 1. uma certa identidade territorial, a tomada de posse desse espaço, restringindo suas fronteiras; 2. o estabelecimento de um poder central suficientemente forte para manter uma hierarquia, suprimindo o excesso de liberdade existente; 3. a supressão do antigo poder feudal, por meio de uma uniformização das leis e tributos na figura de uma autoridade; 4. a criação de uma estrutura sólida, um corpo de funcionários que tivesse competência financeira, militar e diplomática para representar o rei em todo o território, cobrindo uma vasta distância<sup>36</sup>.

Esses elementos serão necessários também na construção dos domínios coloniais modernos ultramarinos. Os mapas são modelos para o que se queria representar e não um modelo do que se representa. Eles garantem o argumento da dominação, como uma “logo” daquilo que se pretende assumir como território<sup>37</sup>. A posse do território é constituída em uma narrativa de dominação que tem no mapa uma representação gráfica. Quanto maior a posse, maior a extensão de seus domínios, obviamente em comparação a outro Estado.

Seguindo o passo de uma historiografia clássica, o autor Perry Anderson acrescenta um outro elemento ao Estado Moderno: o reflorescimento do direito romano. O direito romano nunca deixou de ser debatido durante a Alta Idade Média. No entanto, na Baixa Idade Média, os principais Estados ocidentais estavam renovando-se culturalmente, envolvidos na área do Renascimento, o que fez repensar as noções sobre a propriedade. Esse movimento teria fortalecido a propriedade privada das camadas baixas e a autoridade da camada alta, corporificada na figura do rei<sup>38</sup>.

Uma outra característica do Estado moderno era o confessionalismo. O Estado passou a ter uma confissão religiosa específica, criando uma fórmula. A fé deixa de ser regulada meramente pelo batismo e pelos sacramentos. Ela virou uma fidelidade depositada nas instituições eclesiásticas às quais o indivíduo pertence. A Igreja e seus ritos se fixaram ao

---

<sup>36</sup> ROMANO, Ruggiero; TENENTI, Alberto. *Los fundamentos del mundo moderno*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1980. p. 269–270.

<sup>37</sup> ANDERSON, Benedict. Censo, Mapa e Museu. In: \_\_\_\_\_. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 239–241.

<sup>38</sup> ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: UNESP, 2016. p. 25–29.

território<sup>39</sup>. Esse processo, na verdade, não visa a uma homogeneização, e sim a uma distinção interna e externa, a fabricação desse “outro”: dentro do próprio grupo, por meio da não adesão ao credo, criaram-se aqueles que compartilham o espaço, porém, não têm o pertencimento. Em uma escala maior, rompeu-se com a noção da guerra entre cristãos como um combate fratricida, pois cada confissão tem suas delimitações, mesmo dentro do cristianismo<sup>40</sup>. Estado e religiosidade, em cada contexto específico, usaram-se mutuamente em uma eterna circularidade no século XVI<sup>41</sup>; ora os aparelhos governamentais usavam do domínio e da submissão religiosa para manter a ordem, ora a Igreja usava o Estado<sup>42</sup>.

Destarte, é preciso levantar o histórico dos Estados que são alvo de análise e como eles se inseriram na primeira modernidade, levando em consideração os elementos elencados pelos autores. Para falar dos Estados específicos – Portugal, Castela e Aragão – é necessário abordar o tema da Reconquista como elemento fundador. Como apontado pela historiadora Adeline Rucquoi, em *História Medieval da Península Ibérica*, a formação dos Estados na península teve como base a herança visigótica da Antiguidade, anterior à expansão islâmica. A criação desses Estados deu-se com base na guerra político-religiosa sobre a posse do território<sup>43</sup>.

### 1.1.1 Os reinos católicos e a Península Ibérica

O Oriente atuou durante muitos recortes temporais como uma espécie de ímã para a curiosidade ocidental. O Mediterrâneo foi o território que possibilitaria essa relação de interação. Fernand Braudel, na *Gramática das Civilizações*, assim como Francisco Bethencourt, apontou três regiões onde as fronteiras entre o mundo europeu central e seus possíveis adversários se encontraram, para além do mundo oriental: a primeira seria a fronteira

---

<sup>39</sup> RODRIGUES, Rui. Os processos de confessionalização e sua importância para compreensão da história do Ocidente na Primeira Modernidade (1530-1650), *Revista Tempos*, v.23, n.1, 2017. p. 3.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 14-15.

<sup>41</sup> Obviamente compreende-se a confessionalização como um processo em movimento em que cada vez mais a Igreja e o Estado se aproximam um do outro, compreendendo que esse movimento no recorte temporal escolhido pelo trabalho estava ainda em um estágio muito imaturo de sua evolução, sendo após o tempo das viagens que foi intensificando essa proximidade.

<sup>42</sup> RODRIGUES, *op. cit.*, nota 39, p. 13.

<sup>43</sup> RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 172; 261.

nordeste, na região do rio Reno e do Danúbio, com a ameaça dos hunos; a segunda seria a região sul, o próprio Mediterrâneo, que marcou a Península Ibérica e a Sicília como regiões de atritos entre muçulmanos e cristãos; por último, o mundo a oeste e noroeste até o Mediterrâneo, com as invasões tardias pelo mar, promovidas pelos normandos<sup>44</sup>.

Este trabalho se aterá à segunda frente de invasão ao mundo europeu central, promovida pelos muçulmanos. Francisco Bethencourt, em *Racismos*, assegurou que existem três regiões onde as fronteiras entre o cristianismo e o islamismo tornaram-se complexas, justamente pelo processo de conquista do islã e reconquista dos cristãos: o mundo ao Levante, no Oriente Próximo/Médio, tendo a região de Jerusalém como foco; a Península Ibérica como um canal entre o norte da África e a Europa; e, por último, a região da Sicília. Vale observar que isso segue a linha de Braudel sobre a intensa circulação no Mediterrâneo<sup>45</sup>. Especificamente, o avanço muçulmano na Península Ibérica começou no ano de 711, por meio do estreito de Gibraltar, rumando para o norte com a presença do Califado Omíada, que só seria detido na batalha de Poitiers, no ano de 732, com a vitória de Carlos Martel. O domínio muçulmano na Península Ibérica perdurou por mais de cinco séculos, sendo marcado por uma rápida dominação do reino visigótico existente e de sua população, com exceção dos domínios cristãos setentrionais. A Península Ibérica tornou-se um ambiente de rica circulação das religiões abraâmicas, tendo o cristianismo, o judaísmo e o islamismo como lar nesse território<sup>46</sup>.

A islamização do território fez com que a herança visigótica jamais fosse esquecida pelos conquistados. O cristianismo foi assumido como uma bandeira contra a presença islâmica, e alguns grupos de cristãos migraram para o norte, a fim de residir nessas zonas livres da dominação maometana. A saída em massa de cristãos das regiões sob o julgo muçulmano, combinada com a intensa migração do norte da África, facilitou o domínio muçulmano sobre o território. Entretanto, fortaleceu as regiões cristãs livres, que foram os percussores da Reconquista<sup>47</sup>. A presença islâmica no mundo europeu, não apenas na Península Ibérica, passou a reorganizar as sociedades cristãs em uma mentalidade duradoura, inovando em ao menos três

---

<sup>44</sup> BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. P. 287-291.

<sup>45</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 46; 52; 60.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>47</sup> A Reconquista ibérica seria essa expansão para o sul dos monarcas cristãos eliminando os domínios muçulmanos na região, usa-se o termo pois seria um avanço sobre um território tido como propriedade cristã e que teria sido apropriado por muçulmanos no século VII-VIII. De forma grotesca a noção da Reconquista poderia ser enquadrada em uma espécie de cruzada regional da Península Ibérica BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 55.

áreas: a disseminação de uma noção de guerra santa, que, de certa forma, contradizia a passividade evangelista; a efervescência de um pendor profético; e, por último, um modelo hierárquico social pensado para a coexistência de diversas religiosidades em seu interior, ao menos durante um determinado período<sup>48</sup>.

Neste meio tempo, na guerra entre muçulmanos e cristãos, os judeus terminaram por pendular de um lado para outro, com base em ciclos de perseguições que lhes eram deferidos por aqueles que estavam no poder. Inicialmente, antes da presença muçulmana, no reino visigótico, eles tiveram momentos de perseguição e limitação pelas leis cristãs. Com a chegada do califado Omíada ganharam mais liberdade, vendo-os como libertadores. Contudo, com as mudanças nos ventos entre os muçulmanos, por meio da alteração dos regimes almorávida (XI-XII) e almóada (XII-XIII), que passaram a perseguir as comunidades judaicas, eles mudaram de lado em busca da proteção dos cristãos<sup>49</sup>.

No século X, a Reconquista ganhou um escopo de Cruzada, dando sequência a esse movimento europeu, especificamente na Península Ibérica. Antes de haver as unidades administrativas de Portugal e Espanha, como são conhecidos hoje, existiam, no período, os reinos cristãos que foram os embriões destes. A Península Ibérica possuía uma composição entre os séculos X e XII, que foi sendo diversificada, nos reinos de Galícia, Portugal, Leão, Castela, Navarra e Aragão, além dos domínios árabes do Califado de Córdoba. Pode-se dizer que as entidades administrativas que se compreendem hoje na Península Ibérica, Portugal e Castela, na verdade eram várias peças de quebra-cabeça com senhorios independentes que lutavam entre si, mas que usaram um adversário em comum para a sua expansão rumo ao sul<sup>50</sup>.

La reconquista —el gran movimiento hacia el sur de los reinos cristianos de la Península Ibérica para recuperar la región ocupada por los moros— ilustró parte de las múltiples posibilidades de las que se podrían extraer estos precedentes. En la lucha a lo largo de la frontera que separaba la Cristiandad del Islam, la reconquista fue una guerra que ensanchó los límites de la fe. También ésta fue una guerra por la expansión territorial, dirigida y regulada, si no siempre controlada, por la corona y las grandes órdenes militares y religiosas, las cuales adquirieron vasallos a la vez que inmensas extensiones de tierra en el proceso. Fue una típica guerra de frontera, con rápidas incursiones en busca del saqueo fácil, ofreciendo oportunidades para el rescate y el trueque, y para premios más intangibles como el honor y la fama. Fue una emigración de la gente y su ganado en busca de nuevos hogares y nuevos pastos. Fue un proceso de asentamiento y colonización controlados, basado en el establecimiento de

---

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>50</sup> MATTOSO, José. A formação da Nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 7-8.

ciudades, a las cuales se concedían jurisdicciones territoriales extensivas bajo privilegio real.<sup>51</sup>

Mapa 2 – Reconquista cristã da Península Ibérica (722-1492)



Fonte: BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 53

Quando Leão e Castela já existiam como reinos, Portugal se encontrava em estado embrionário em dois condados: o condado de Portucale, na antiga província da Galécia, e o condado de Coimbra, na antiga província da Lusitânia. Esses dois condados formariam o condado Portucalense, tendo uma suposta predominância do Norte sobre o Sul. Ele teria sido entregue pelo rei Afonso VI de Leão e Castela ao conde da casa de Borgonha como dote de casamento para sua filha ilegítima, Dona Teresa, no ano de 1096<sup>52</sup>. Antônio Baião, em seu clássico “*História da Expansão Portuguesa no Mundo*”, apontou que a *célula-mater* do reino estaria no Condado Portucalense, entre os rios Minho e Douro. Com base na Reconquista contra

<sup>51</sup> O trecho correspondente na tradução é: “A reconquista —o grande movimento em direção ao sul dos reinos cristãos da Península Ibérica para recuperar a região ocupada pelos mouros— ilustrou parte das múltiplas possibilidades das quais se poderiam extrair esses precedentes. Na luta ao longo da fronteira que separava a Cristandade do Islã, a reconquista foi uma guerra que ampliou os limites da fé. Também foi uma guerra pela expansão territorial, dirigida e regulada, se não sempre controlada, pela coroa e pelas grandes ordens militares e religiosas, as quais adquiriram vassallos ao mesmo tempo que imensas extensões de terra no processo. Foi uma típica guerra de fronteira, com rápidas incursões em busca do saque fácil, oferecendo oportunidades para o resgate e a troca, e para prêmios mais intangíveis como a honra e a fama. Foi uma emigração de pessoas e seu gado em busca de novos lares e novos pastos. Foi um processo de assentamento e colonização controlados, baseado no estabelecimento de cidades, às quais eram concedidas jurisdições territoriais extensivas sob privilégio real.” BETHELL, Leslie (ed). *História de América Latina: América Latina colonial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. v.1. p. 126.

<sup>52</sup> MATTOSO, José. A formação da Nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 8.

os muçulmanos<sup>53</sup>, seria a partir desse território, em um movimento constante de expansão para o sul, que os limites de Portugal teriam ganhado forma.

A região da Galiza, da qual o condado portugalense fazia parte, estava submetida ao reino de Leão. Sua nobreza participou das guerras de Reconquista ao lado do condado portugalense ou dos nobres leoneses e castelhanos, mas nunca como atores principais. A falta de protagonismo também se desenvolveu em Leão, que ao passar dos anos, no século XII, foi perdendo domínio para os nobres castelhanos e assim como os nobres galegos também foram sendo ofuscados. José Mattoso afirma que as elites portugalense castelhana e aragonesa por causa das guerras de reconquista foram ganhando a dianteira e fortificando suas posses e reivindicações frente às demais<sup>54</sup>.

A origem do reino de Portugal é fruto do franco movimento de expansão gerado pela Reconquista. O Condado Portugalense adquiriu seu *status* de independência com D. Afonso Henriques (1109-1185). Após ter pelejado contra sua própria mãe, Dona Teresa de Leão (1081-1130), nas cercanias de Guimarães, acabou por assumir o governo do condado. Em seguida, enfrentou os mouros em Ourique (1139), tendo sido aclamado rei de Portugal por suas tropas. Posteriormente, o rei de Leão e Castela, D. Afonso VII, na cidade de Zamora, tratou D. Afonso Henriques como rei, em 1143, e o reino foi chancelado pelo Papa Alexandre III, em 1179<sup>55</sup>. Já como rei, conquistou Lisboa e Santarém (1147), assim como a região do Alentejo e do Algarve (1249), ficando livre da pirataria sarracena e menos dependente da intermediação marítima dos castelhanos<sup>56</sup>. Além disso, a anexação dessas cidades facilitou a criação de uma rede de trocas complementares entre elas, sem deixar de mencionar a importância do crescimento de população. Tudo isso promoveu o consumo da produção campesina circundante, assim como alimentou a circulação de manufaturados do meio urbano para comercializar com o campo<sup>57</sup>.

A reconquista do território do Algarve seria quase contemporânea à de Sevilha pelos castelhanos, em 1248. Esse encontro nas fronteiras ocasionou um conflito diplomático que

---

<sup>53</sup> BAIÃO, Antônio; CIDADE, Hernani; MURIAS, Manuel. *História da Expansão Portuguesa no mundo*. Lisboa: Tipografia da Empresa Nacional de Publicidade, 1942. p. 8.

<sup>54</sup> MATTOSO, *op. cit.*, nota 52, p. 10.

<sup>55</sup> BAIÃO, *op. cit.*, nota 53, p. 8.

<sup>56</sup> RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *História de Portugal*. [sl]: Editora esfera livros, 2014. p. 71; MATTOSO, José. A formação da Nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 13.

<sup>57</sup> MATTOSO, José. A formação da Nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 12-13.

esbarrou em atritos militares entre os reinos cristãos. O Algarve seria reivindicado por Castela por ser uma entidade administrativa submetida às posses de Sevilha, que estavam nas mãos castelhanas, o que ocasionou enfrentamentos bélicos entre 1250 e 1251. A questão só foi resolvida dezoito anos depois, com Afonso X, o Sábio, rei de Castela, e D. Dinis, rei de Portugal, que negociaram as fronteiras sul do reino. A paz selada impedia que Portugal expandisse para o leste, restando apenas o seu avanço pelo Atlântico e para a região do Norte da África<sup>58</sup>.

Concluída a Reconquista portuguesa desde 1249 e sem possibilidade de alargamento territorial para as bandas de leste, onde pontificava Castela como potência militar, D. Dinis dedicou especiais cuidados à fixação, estabilização e defesa da fronteira terrestre. No seguimento da guerra contra o rei castelhano Fernando IV e das disputas territoriais que lhe estiveram associadas em 1295 e 1296, os dois reinos acabaram por estabelecer a paz no ano seguinte, em Alcanizes, celebrando aí o tratado que fixava a linha de fronteira comum<sup>59</sup>.

Durante a famosa crise do século XIV, Portugal não passaria incólume, sendo atingido pela guerra, principalmente por pendular entre alianças, oscilando na grave crise do Cisma do Ocidente (1378-1418) entre Clemente V, em Avinhão, e Urbano VI, em Roma, assim como na Guerra dos Cem Anos. Isso levou Portugal a enfrentar Castela algumas vezes, terminando com um tratado de paz que foi selado entre D. Fernando, de Portugal, e a princesa Beatriz, sua filha e herdeira, com Juan I de Castela, criando o acordo do tratado de Salvaterra de Magos, em 2 de abril de 1383. O tratado afirmava que os reinos se manteriam independentes e, caso D. Fernando morresse sem deixar herdeiro homem, sua esposa, a rainha viúva D. Leonor Teles, assumiria como regente até que o filho varão da princesa portuguesa e rainha castelhana, Beatriz, tivesse idade o suficiente para assumir o trono português<sup>60</sup>.

Obviamente, o pior ocorreu: o rei morreu pouco tempo depois do tratado, dando início a um dos períodos mais marcantes para a história portuguesa, a Revolução de Avis (1383-85). Uma forte oposição se levantou contra Dona Beatriz, consorte de Castela, assim como contra a regente D. Leonor Teles e seu amante, um nobre galego que defendia a união das coroas, D. João Fernandes Andeiro, Conde de Ourém. A população de Lisboa apoiou o irmão bastardo do falecido rei, D. João, mestre da Ordem de Avis, como defensor e regedor do reino.

---

<sup>58</sup> RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *História de Portugal*. [sl]: Editora esfera livros, 2014. p. 71.

<sup>59</sup> *Ibid.*p.74.

<sup>60</sup> RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *História de Portugal*. [sl]: Editora esfera livros, 2014. p. 85.

D. João aproveitou as relações existentes da Guerra dos Cem Anos para granjear apoio externo e empréstimos, principalmente porque tinha de fortificar-se frente ao reino de Castela. Ele obteve grandes vitórias militares contra os castelhanos em Atoleiros, no Porto e em Lisboa, onde teve a ajuda da sorte quando o exército inimigo foi atingido pela peste que se alastrava durante o século XIV. A paz entre Castela e Portugal veio em 1385, após a batalha de Aljubarrota, e foi reafirmada com o tratado de Windsor, em 1386, reafirmando a aliança entre os reinos<sup>61</sup>.

A aclamação de D. João I nas cortes de Coimbra em 1385 fortaleceu a figura do rei em Portugal; não teria sido uma eleição, mas sim uma confirmação de um direito natural, tendo em vista que o trono teria ficado vago<sup>62</sup>. O rei português D. João I de Avis, por ter obtido apoio de uma nobreza de segunda classe e das camadas médias urbanas, ficou cercado de um novo grupo que teria sua chance de ascensão na nova corte, assim como uma nova nobreza, secundogênita, que receberia um certo nível de crescimento nobiliárquico, principalmente com o movimento de expansão<sup>63</sup>.

D. João I confiou a esse grupo as tarefas administrativas do reino, dando seguimento a um processo que se afirmou como o pioneiro Estado Moderno europeu. Para Humberto Moreno, a organização portuguesa no período pós-D. João I seria mais absoluta do que centralizada. Embora existisse um controle sobre juízes e cobradores de impostos que estavam submetidos à autoridade central de Lisboa, muitos outros elementos estavam sob regimento local<sup>64</sup>.

Entretanto, um elemento foi preciso para D. João I se destacar: a construção de uma narrativa. A nova casa real possui uma origem bastarda, tendo que criar novos elementos para limpar a sua imagem frente às demais. O rei deu continuidade aos elementos visigóticos usados por outros reis, como as insígnias romanas, a coroa, o cetro, a espada e o trono. Ainda assim, precisou ir mais além para compor a sua legitimidade no trono português<sup>65</sup>. Além disso, começou a composição de uma história portuguesa e nomeou D. Fernão Lopes (1380/90-1460)

---

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 91-92.

<sup>62</sup> MORENO, Humberto. O Princípio da Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 47.

<sup>63</sup> THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Viseu: Difel, 1998. p. 96; RAMOS, *op. cit.*, nota 60, p. 92.

<sup>64</sup> MORENO, Humberto. O Princípio da Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 50.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 47-48.

como cronista, o pai da historiografia portuguesa, a fim de registrar a história da realeza e, por sua vez, legitimar uma casa bastarda no poder. Logo, feitos épicos, como uma nova expansão cruzadística, seriam um elemento vital para a imagem do rei<sup>66</sup>.

O reino que lutou uma guerra para tornar-se e manter-se livre enfrentou as diversidades dos tempos de paz. A solução seria a expansão territorial, retomando o combate herdeiro das guerras de Reconquista, opondo-se aos inimigos muçulmanos. A Coroa portuguesa teria dois focos: a conquista de Granada e a expansão para o Norte da África<sup>67</sup>.

A Reconquista, pela visão castelhana-aragonesa, do território peninsular, ao longo do século XI em diante, foi uma missão vital validada pelas antigas posses visigóticas, como um dever de lutar contra o islã. Inicialmente, esse argumento estava centrado especificamente em Leão-Castela. Como “reinos irmãos”, que em alguns períodos estiveram unidos, tiveram na figura de Afonso VI de Leão e Castela a grande vitória simbólica: a conquista da cidade de Toledo, em 1085, que era a antiga capital visigótica. Do século XI em diante, as forças leonesas-castelhanas se prontificaram nessa missão cruzadística da Reconquista, sendo o século XIII marcado por um grande avanço cristão pelas terras muçulmanas sob o domínio almóada, com a conquista de Córdoba, Mércia, Jaén, Sevilha, Cartagena e Cádiz pela Coroa de Castela, entre os anos de 1236 e 1263<sup>68</sup>.

O rei castelhano buscou para si elementos históricos, remontando a noção de unidade, sendo os reis de Castela os detentores da Hispânia. Os outros reis da Península não possuíam o mesmo arsenal historiográfico, religioso e simbólico que os reis de Leão e Castela. Essas duas Coroas se uniram definitivamente no século XIII, na figura de Fernando III. A guerra de Reconquista, como ideal cruzadístico, foi implementada pela Coroa castelhana como símbolo de unidade e formação do território.

A partir dos séculos XII e XIII, a noção de Espanha seria evocada constantemente pelos monarcas castelhanos nas composições de crônicas sobre a terra-mãe, que substituiriam as diferenças locais. O século XIII pode ser assumido como um marco para uma historiografia ibérica medieval, que, embora já tivesse composição histórica em tempos pregressos, será a partir do XIII que se propagará além das ameias dos mosteiros, sendo assumida pela ambição dos reis e tomada como raízes passadas do reino. A história ibérica do Baixo Medieval se

---

<sup>66</sup> THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Viseu: Difel, 1998. p. 60.

<sup>67</sup> RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *História de Portugal*. [s.l]: Editora esfera livros, 2014. p. 94.

<sup>68</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 55.

comportava aos moldes ciceronianos, como a "*História Magistra Vitae*", sendo um ideal para jovens príncipes<sup>69</sup>.

O avanço para o sul marcou, também, o reino de Aragão, que, unindo-se com a região da Catalunha em 1150, buscou também o seu movimento de expansão sobre o território islâmico, tomando as ilhas Baleares e a região de Valência entre os anos de 1229 e 1245<sup>70</sup>, completando a composição que veio a se expandir para as regiões mediterrânicas. Foi no século XV que a guerra contra os domínios muçulmanos, em franca continuidade, teve o seu momento derradeiro. A união de Isabel de Castela e Fernando de Aragão, em 1469, possibilitou o final da Reconquista na Península Ibérica, remodelando-a juntamente com a cristandade ocidental: a tomada do último reduto mouro, Granada.

Portugal, por mais de uma vez, sondou os reis de Castela e Aragão na tentativa de reconquistar Granada, como parte de um plano maior de Reconquista, que envolvia, também, o Norte da África e as Ilhas Canárias. No entanto, Portugal foi deixado de lado, pois Granada, na visão castelhana-aragonesa, não era entendida como foro lusitano, estando aquém de seus domínios e de sua possibilidade de expansão, ficando exclusivamente nas mãos castelhanas-aragonesas<sup>71</sup>.

A tomada de Granada foi um dos eventos mais importantes executados por Castela e Aragão, no final do século XV. Granada, antes da Reconquista propriamente dita, já se constituía como tributária do reino de Castela, garantindo uma ausência de conflito na região de fronteira. Todavia, a manutenção das tributações seria condicionada à manutenção do reino muçulmano, que se tornava um entrave para o cristianismo, ao longo do século XV com alguns atritos entre os monarcas católicos de Espanha e os Emires de Granada fizeram com que os Reis Católicos pedissem ao Papa permissões e direitos para fazer guerra contra os muçulmanos<sup>72</sup>.

Alboácem Ali Ibne Sade, mais conhecido como Mulay Hassan<sup>73</sup>, avançou contra Múrcia em uma das razias muçulmanas contra os cristãos, saqueando a cidade de Cieza e levando consigo reféns, no ano de 1478. A rainha de Castela e seu consorte nada puderam fazer, a não ser dispensar os servos das obrigações para que pudessem juntar o valor do resgate. O avanço

---

<sup>69</sup> ALMEIDA, Simone. O herói e a dinastia de Portugal e Castela in *A figura do herói Antigo nas crônicas Medievais da Península Ibérica (XIII-XIV)*. São Paulo: Unesp, 2012. p. 44-50.

<sup>70</sup> BETHENCOURT, *op. Cit.*, nota 68, p. 55.

<sup>71</sup> THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Viseu: Difel, 1998. p. 50; 60-68; 169.

<sup>72</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das letras, 2017. p. 32.

<sup>73</sup> Governou Granda de 1464-1485.

de Granada contra o reino de Castela seria afetado pela dinâmica interna da corte muçulmana. As oscilações de poder e as tentativas de golpes faziam com que a Coroa de Castela e Aragão conseguissem planejar uma resposta e ganhassem oportunidades de intervenção na região<sup>74</sup>. Foi a figura do príncipe Boabdil, Abu ‘Abd Allah Muhammad, que proporcionou à Coroa castelhana mais espaço na guerra com Granada.

Nas idas e vindas de Granada, Boabdil foi capturado duas vezes pela Coroa castelhana e colocado no trono de Granada sob duros acordos. O monarca seria reintegrado ao trono granadino, mas teria de entregar aos cristãos uma série de domínios, permanecendo apenas em Guadix, como independente. Após assumir seu trono, Boabdil negou os termos firmados e sofreu com uma invasão dispendiosa para ambos os lados. O cerco, iniciado em outubro de 1491, terminou em dois de fevereiro de 1492, com a capitulação de Boabdil e a entrega das chaves da Alhambra.

O historiador Felipe Fernández-Armesto afirmou que a conquista de Granada possuiu um impacto no Ocidente muito mais importante do que o impacto em Castela ou na própria “Espanha”. A conquista de Granada mudaria o cenário europeu ocidental, pois, exceto por Constantinopla, a Europa ocidental seria um território especificamente cristão até o século XX. Por sua vez, não foi impactante para Castela, pois a conquista de Granada não teria mudado a estrutura castelhana. O autor vai na contramão do argumento unificador e absolutista em Castela e Aragão, tendo em vista que Castela, ou a “Espanha”, não se tornou unificada, muito menos centralizada, não possuía um absolutismo burocratizado e aburguesado. O autor ressaltou que apenas um aspecto tem ares modernos: o uso de uma imprensa para divulgação de decretos com mais rapidez em todos os domínios. Nas palavras do próprio autor, “[Espanha] governava o estado medieval ordinário, caótico e heterogêneo, no qual os monarcas compartilhavam o poder com os estados da Igreja, com a nobreza e com as cidades”<sup>75</sup>. Houve uma instituição que dialogou diretamente com essa noção religiosa com a política de Estado, sendo controlada pela Coroa e ao mesmo tempo usando a religião como fator para catalisar a unidade: o Tribunal do Santo Ofício, criado em 1478.

Foi por meio do casamento entre religião e a Coroa espanhola, celebrado na criação do tribunal do Santo Ofício, que a unidade política ganhou corpo, transcendendo as diferenças e variações presentes na monarquia compósita. A coroa espanhola dando continuidade a uma

---

<sup>74</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, *op. cit.*, nota 72, p. 34.

<sup>75</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das Letras. [s.d.], p. 45-46.

Guerra Santa contra o infiel, no processo da Reconquista, o que lhe conferia legitimidade no poder, inaugurou uma veia de atuação, relativamente nova na “Espanha” a intolerância religiosa<sup>76</sup>.

Esse processo de descentralização<sup>77</sup> se compôs como a chave para a compreensão da unidade espanhola, na figura de Castela e Aragão, naquilo que viria a se tornar o império espanhol após Joana I de Castela e Aragão e a nova casa reinante dos Habsburgo. Essa descentralização deve ser compreendida pela ótica de John H. Elliott, das monarquias compósitas. A teoria debate a perspectiva de manutenção da ordem com base no tamanho ideal do Estado; assim, a noção de Estado composto seria o processo de integração territorial acompanhado da manutenção de autonomia jurídica. Essa teoria já era debatida no século XVII pelo teórico Juan Solórzano Pereira (1575-1655), com base nas duas possíveis anexações de um território pelo monarca: a primeira opção seria a união acessória, na qual o Estado incorporado passaria a ser considerado juridicamente como parte integral, comungando das mesmas leis e direitos; a segunda opção seria o *Aeque principaliter*, quando as unificações ocorrem resguardando as particularidades, leis e privilégios. Não é preciso esclarecer que a Espanha moderna segue o segundo estilo, resguardando a autonomia das entidades castelhanas e aragonesas<sup>78</sup>.

A solução das Coroas castelhanas e aragonesas no embrião da Espanha moderna foi processo burocrático-administrativo, que, embora não substituísse a ausência do monarca, fazia com que os conselhos funcionassem como paliativo. A relação composta se estabelecia em um acordo mútuo entre a Coroa e a classe dirigente, fomentando essa noção de lealdade à figura do monarca, transcendendo as barreiras espaciais e territoriais. A lealdade ao monarca coabitava com a ligação ao território natal, principalmente quando havia a manutenção de vantagens. Desse modo, a Coroa espanhola conseguiu organizar internamente o território, respeitando as jurisdições<sup>79</sup>. No período de Carlos V Habsburgo, no final do século XVI, a Coroa espanhola tinha ao menos seis conselhos regionais: Aragão, Castela, Índias, Itália, Portugal e Flandres. Essa expansão territorial, na visão de Perry Anderson, fez com que a centralização

---

<sup>76</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 12.

<sup>77</sup> Embora pareça esquisito falar de descentralização na idade moderna, entendo esse processo como ambíguo ao se relacionar com a Espanha, pois houve a formação de uma unidade política, mas manteve-se a autonomia administrativa das regiões.

<sup>78</sup> ELLIOTT, J. H. *Epaña, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Titivillus, 2019. p. 31.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 36-37.

administrativa no interior da Espanha fosse mais lenta, tendo em vista que a pressão exercida em outras áreas do império, como Nápoles e Milão, era mais necessária<sup>80</sup>.

Após a vitória castelhana-aragonesa sobre Granada um problema teria surgido: a incorporação dos grupos conquistados. Na visão de Fernandez-Armestro a movimentação castelhana durante a Reconquista, no século XIV e XV, via esses muçulmanos como súditos e vassallos, criando jurisdições específicas que permitiriam a liberdade religiosa e de propriedade. Também permitia aos que quisessem migrar para a África, garantindo o livre trânsito. Não obstante, essa “tolerância” não durou muito tempo, a partir do momento que os conflitos entre as comunidades começaram a se intensificar e colidir com o propósito unificador e confessional da Coroa da “Espanha”. Junto com o arcebispo de Granada, Fernando de Talavera (1428-1507), e o Capitão Geral de Granada, Iñigo López de Mendoza y Quiñones (1440-1515), 2º Conde de Tendilla, a Coroa enviou, na época, o bispo Francisco de Cisneros (1436-1517), conhecido pelo seu conhecimento humanístico e erudição. O pensamento da coroa era de trazer os apóstatas, que se converteram ao islamismo, de volta ao caminho do cristianismo. A atuação de Cisneros foi mais radical do que o esperado, ocasionando revoltas muçulmanas entre 1499 e 1501, que acabaram intensificando o processo de segregação entre muçulmanos e cristãos<sup>81</sup>.

Um elemento que, segundo Elliott, se apresentou como um “nacionalismo” foi o elemento confessional. No século XVI, com o avanço da religião nesses Estados teve um impacto esmagador<sup>82</sup>, principalmente a partir da criação do tribunal inquisitorial, em 1478. Na visão de Bartolomé Escandell, a Inquisição espanhola foi uma máquina da coroa para organizar o novo território, assegurando a conformidade e a coesão espiritual entre os membros do corpo social, sendo mais um instrumento de controle, o que auxiliaria no paulatino processo de centralização<sup>83</sup>.

Muçulmanos e judeus que estavam inseridos na Península Ibérica desde antes das guerras de reconquista e que possuíam status especiais, mesmo sem fazer parte do corpo místico de Cristo, participando como súditos especiais das coroas de Aragão e Castela, assim como na coroa portuguesa, sentiram a mudança dos ventos para a aceitação de sua permanência na

---

<sup>80</sup> ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Unesp, 2016. p. 73-74.

<sup>81</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das Letras. [s.d.]. p. 43.

<sup>82</sup> ELLIOTT, J. H. Epaña, *Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Titivillus, 2019. p. 39.

<sup>83</sup> ESCANDELL, Bartolomé. La Inquisición como dispositivo de control social y la pervivencia actual del modelo inquisitorial. In: ALCALÁ, Angel (Org.), *Inquisición española y mentalidade inquisitorial*, Barcelona: Ariel, 1984. p. 600-611.

Península<sup>84</sup>. Em Castela, a expulsão dos judeus ocorreu em 31 de abril de 1492<sup>85</sup>, enquanto a expulsão dos muçulmanos que não quiseram se converter teria vindo em 1502<sup>86</sup>.

Posteriormente, a pressão do monarca castelhano após o acordo de casamento de D. Manuel com a Infanta Isabel de Castela, fez com que Portugal seguisse os mesmos passos que a coroa castelhana. Desta forma, mesmo postergando ao máximo que podia, o rei português resolveu expulsar toda a comunidade judaica e muçulmana, no ano de 1496, dando um prazo curto para que esses saíssem<sup>87</sup>. O monarca português restringiu a saída ao porto de Lisboa, que foi palco do batismo forçado de judeus, “os batizados em pé”<sup>88</sup>. A conversão em massa teria sido substanciada por uma noção medieval franciscana de João Duns Escoto, que previa a conversão forçada para salvar as gerações futuras<sup>89</sup>, não obstante, foi, também, duramente criticada por outros teóricos. Anos depois, após longas negociações com a cúria romana, D. João III conseguiu aprovação para o tribunal inquisitorial português, por meio da bula *Cum ad nil Magis*, em outubro de 1536<sup>90</sup>, que o Estado Confessional português ganhou mais corpo. Agora, assim como ocorria em Castela e Aragão, Portugal diferenciava o eu-cristão do outro-não cristão, ou aquilo que seria considerado pior: o outro-herege. O mesmo pode ser dito na coroa Espanhola, que usou do processo de intolerância religiosa como subterfúgio para a ausência de uma identidade nacional, graças à fragmentação e à heterogeneidade. O súdito da coroa espanhola passou a ser sinônimo de cristão, a unidade religiosa seria, também, a unidade nacional<sup>91</sup>.

---

<sup>84</sup> HERMANN, Jacqueline e VAINFAS, Ronaldo. Judeus e conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia, messianismo. In: GRINBERG, Keila (org). *Os judeus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 15-42. p. 3.

<sup>85</sup> SARAIVA, Antônio. *Inquisição e Cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1969. p. 20; BERNARD, C; GRUZISNK, Serge. *História do Novo Mundo: A descoberta à conquista, uma experiência Europeia, 1492-1500*. São Paulo: USP, 2006. p. 92.

<sup>86</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 13.

<sup>87</sup> O édito de expulsão para judeus e muçulmanos ocorreu no reinado de D. Manuel em 1496 e o prazo se estendeu até 1497.

<sup>88</sup> MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o mundo (XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012. p. 70; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José. *A História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera Livros, 2013. p. 25.

<sup>89</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José. *A História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera Livros, 2013. p. 26.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>91</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 13.

A conversão no reino português, forçada ou não, assim como nos reinos de Castela e Aragão, criaram um novo grupo interno em suas respectivas sociedades um novo grupo de cristãos. Se antes o inimigo era o judeu ou o mouro, agora será o recém-converso e toda a miríade de especulações sobre os seus atos. A desconfiança foi uma forte temática no século XVI na Península Ibérica, suscitando assim a criação de tribunais inquisitoriais, para investigar e punir todos aqueles que não comungavam dos mesmos valores. Tanto Portugal quanto Castela e Aragão se baseavam no arcabouço cruzadístico contra o islã e após a reconquista voltaram seus olhares para o interior “uniformizando” ou rumando para uma uniformização religiosa dos reinos, constituindo um “eu/nós”.

### 1.1.2 As Índias não conhecidas e generalizadas nos séculos XV-XVI

Aquilo que era compreendido como Índias pelo homem europeu do século XV e XVI era, na verdade, uma grande imprecisão, segundo o autor Charles Boxer. Elas poderiam ser divididas em três partes: a Índia Próxima, que seria a o norte do subcontinente indiano; a Índia Distante, que seria a região sul entre a costa do Malabar e Coromandel; e a Índia Média, que seria a delimitação da África Oriental, abrangendo a região da Etiópia, do império Monomotapa e a região do Mar Árábico. Nas palavras do autor: “O termo índia ou índias era muitas vezes aplicado vagamente a quaisquer regiões desconhecidas e misteriosas a leste ou a sudeste do Mediterrâneo”<sup>92</sup>.

Pensar a região entendida como Índia para os europeus é, na verdade, um processo contínuo de separação entre a idealização/generalização e a realidade. A autora Célia Tavares, no livro *Cristandade Insular*, fez um breve, porém denso, levantamento sobre as intensas relações existentes no Índico, baseando-se na noção apresentada por Sanjay Subrahmanyam de não pensar o Oriente como estático, uma tábula rasa que sofreria unilateralmente a influência dos portugueses e demais europeus<sup>93</sup>.

A região oriental seria movimentada por intensas rotas comerciais, fazendo com que a costa oriental africana, banhada pelo Índico, Mar Árábico, Golfo de Adem e Mar Vermelho,

---

<sup>92</sup> BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 43.

<sup>93</sup> Vide SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995. Apud. TAVARES, Célia. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1450-1682)*. São Paulo: Alameda, 2024. p. 53.

entrasse em contato com o subcontinente indiano ou Península Hindustani, o Golfo Pérsico e regiões mais remotas. No século XV, existiam inúmeras rotas comerciais que ligavam a costa da África a partes distintas do Índico, como a rota de Adém, no Iêmen, até Malaca, na atual Malásia, passando por Malabar, na Península Hindustani<sup>94</sup>.

Outro elemento importante a ressaltar é a diversidade existente nessa região, tendo em vista que ela não se limitava ao mundo apenas árabe ou muçulmano. Mesmo que se compreenda que, de fato, houve um predomínio destes, deve-se sempre lembrar da participação de uma miríade de outros grupos, com diversos objetivos e interesses, que acabaram se relacionando constantemente na região que os portugueses estavam denominando de Índias.

Outro exemplo marcante de generalização é o termo etíope e o topônimo Etiópia, que, diferente de Índia, é o verdadeiro foco deste trabalho. O termo etíope, segundo o historiador Francisco Bethencourt em “*Racismos*”, em grego, seria uma referência às “caras queimadas pelo sol”, desta forma, seria uma diferenciação, pelos gregos antigos, daqueles originários de terras mais quentes, a África<sup>95</sup>. O topônimo ganhou aplicabilidade desde a Antiguidade como uma referência a toda a África, como Etiópia, terra de homens negros. No fim do século XVI, o termo Etiópia era uma representação de quatro partes da África: Congo, Angola, Moçambique e Monomotapa, para além da própria Etiópia, que será chamada no XVII de Etiópia, a Alta<sup>96</sup>.

A Etiópia do século XV-XVI que interagiu com os portugueses na navegação pelo Índico é muito mais complexa do que as idealizações lusitanas poderiam esperar. A origem da Etiópia do período moderno estaria na cidade-estado de Axum, ainda na Antiguidade. Separados pelo Mar Vermelho, os iemenitas faziam comércio constante com os povos autóctones da região da atual Eritreia, desde o século VII a.C. As cidades-estado do Iêmen, como Sabá, Catabã, Main e Hadramaut, procuravam controlar as rotas comerciais, terrestres e marítimas, e, por isso, fizeram um franco processo de expansão. Esses grupos semitas do sul da Península Arábica começaram um processo contínuo de migração para o Chifre da África, assentando-se na região da atual Etiópia, segundo Alberto da Costa e Silva, em *A Enxada e a Lança*<sup>97</sup>. O que auxiliou esse processo de adaptação foi o clima e o relevo da região do norte

---

<sup>94</sup> TAVARES, Célia Cristina. *A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. São Paulo: Alameda, 2024. p. 61.

<sup>95</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 24:39.

<sup>96</sup> CARAMAN. p. Verbetes “Etiópia”. In: O’NIEILL, Charles; DOMINGUEZ, Joaquín (Orgs). *Dicionário Histórico da Companhia de Jesus: Biográfico Temático*. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 2001. v. 2. p. 1339.

<sup>97</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 183.

da Etiópia, na região do Tigrê, serem semelhantes aos do Iêmen. Esses grupos passaram a conviver com a comunidade local de origem cuxita e fundiram seus elementos culturais, criando um híbrido que, com o passar do tempo, se tornaria cada vez mais distante de Cuxe<sup>98</sup> e de Sabá.

Essa região sofreria muita interferência das dinâmicas do Mar Vermelho, tendo em vista que se constituía como uma rota do interior da África para a região da Península Arábica e para o Mar Árabe. No século III a.C., a ligação dessas colônias com o Iêmen foi comprometida pelo domínio ptolomaico do Mar Vermelho, mudando o eixo de importância.

A troca de parceiros comerciais correspondeu desvio, da Arábia para o Mediterrâneo, das Fontes de inspiração da Etiópia [Axum]. Embora fundada solidamente nas matrizes cuxitas e nas herdadas do Iêmen, cultura etíope [axumita] passou a ter no helenismo o modelo a seguir<sup>99</sup>

A região na qual Axum foi fundada é cercada por outros reinos e tribos com linguagens, religiões e culturas diferentes. Axum se localizava na parte ocidental do planalto do Tigrê, com acesso ao Nilo e ao Mar Vermelho. O reino teve uma rápida ascensão nos séculos II e III como uma potência, tendo em sua organização pequenos estados vassallos e tributários<sup>100</sup>. No período, Axum seria um importante sítio comercial de marfim e de outros artigos africanos. O processo de subjugação dos reinos ao entorno era necessário para a manutenção comercial, conquistando a alta Núbia, a região do Lago Tana e as tribos do deserto que assolavam a cidade axumita, expandindo até mesmo para a região além do Mar Vermelho<sup>101</sup>. Isso fez com que os romanos se aproximassem de Axum, formando uma aliança para manter a rota do Mar Vermelho protegida de ataques de piratas ribeirinhos e blêmios<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> É importante destacar que Cuxe, além de ser um povo que habitou a região do Alto Egito e que foi dominante na cidade de Méroe, reinou como faraós. Eles seriam da descendência de Cã (Ham), assim como os portugueses e espanhóis seriam de Tubal, filho de Jefe e irmão de Cã.

<sup>99</sup> SILVA, *op. cit.*, nota 96, p. 187.

<sup>100</sup> KOBISHANOV, Y.M. Axum do século I ao século IV: economia, sistema político e cultura. In: MOKHTAR, Gamal (Org.). *História Geral da África*, Brasília: UNESCO, 2010. V. 2. p. 399.

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 413.

<sup>102</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 193.



sobre o momento da migração. Havia a tese de que seriam uma das tribos perdidas de Israel, ou descendentes dos hebreus que não escaparam do cativeiro egípcio com Moisés, ou dos aliados de Menelik, filho de Salomão com a rainha de Sabá. Historicamente, esse grupo teria adentrado na Etiópia vindo do sul da Península, tal como os Sabeus, após a segunda derrubada do templo no ano 70. Sendo que já existiam, antes disso, fiéis mosaístas na região. Nas palavras de Alberto da Costa e Silva, os judeus assentados na região “impregnavam” a vida etíope com suas noções<sup>105</sup>. Esse elemento é importante para ressaltar o ponto defendido por Kobishanov, de que o hibridismo local, seja na Etiópia, seja na Arábia, criava um monoteísmo muito particular<sup>106</sup>.

O isolamento dos Falachas na região da Eritreia fez com que não conhecessem o Talmude Babilônico<sup>107</sup> e o Hierosolimitano, sendo restritos apenas ao Pentateuco. Os Falachas eram um dos principais grupos hostis aos axumitas, que sofreram e realizaram inúmeras incursões militares<sup>108</sup>. Muitos elementos culturais de Axum vão se confundir com os elementos judaicos, principalmente o seu mito fundador. Makeda, rainha dos sabeus, teria tido um filho com Salomão, Menelik. Quando este tinha idade suficiente, foi visitar seu pai em Jerusalém e pedir a unção como rei das terras da Etiópia, o que o fez e o renomeou de David. O novo rei David retornou para a Etiópia com um membro do séquito de seu pai e, como reza a lenda, a Arca da Aliança. O mito fundador da Etiópia estaria em uma raiz semítica muito profunda, presente já no primeiro século da Era Comum<sup>109</sup>. Esse elemento seria explorado por outros monarcas em tempos posteriores, como, por exemplo, no século XIV, quando o reino seria rebatizado para Sião, por lendariamente conter a Arca da Aliança<sup>110</sup>.

A relação dos grupos judaizantes se complexificou com a proximidade de uma nova religião, também abraâmica: o cristianismo. Os cristãos já estariam naquela região desde antes do século IV, com caravanas mercantis. A história de Axum e do cristianismo passa por dois jovens, Edésio e Frumêncio (IV-383), vindos de Tiro, atual Líbano, que foram capturados na região da Eritreia e vendidos como escravos para o Negus, que na época era Usanas<sup>111</sup>. Os

---

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 189.

<sup>106</sup> KOBISHANOV, Y.M. Axum do século I ao século IV: economia, sistema político e cultura. In: MOKHTAR, Gamal (Org.). *História Geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010. v.2. p. 420.

<sup>107</sup> Desenvolvido por volta do ano III e V na Babilônia, atual Iraque.

<sup>108</sup> SILVA, *op. cit.*, nota104, p. 190.

<sup>109</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 191-192.

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 300.

<sup>111</sup> Outras grafias Ela Alada ou Ela Amida, ele teria reinado aproximadamente entre 320-325.

irmãos entraram na graça do monarca, que rapidamente os admitiu na corte em funções administrativas<sup>112</sup>. Com a morte do Negus e a ascensão de Ezena (314-340), que de certa forma foi criado por Frumêncio, Edésio partiu para Tiro e Frumêncio foi para Alexandria a fim de conquistar um bispo para a região da Etiópia, fortalecendo o cristianismo na área.

O patriarca Atanásio de Alexandria (296–373) escolheu Frumêncio como bispo da Etiópia, criando uma tradição canônica e burocrática de que o bispo ou abuna<sup>113</sup> da Etiópia seria investido pelo Patriarca de Alexandria. Essa relação inseriu a Etiópia em um contexto mediterrânico, ao mesmo tempo que a ligava a conflitos diretos entre o patriarca copta e outros grupos<sup>114</sup>. A atuação de Frumêncio não foi contestada pelo Negus, e as histórias afirmam que ele teria convertido Ezana e toda a sua família ao cristianismo em 330<sup>115</sup>. Segundo Alberto da Costa e Silva, haveria dúvidas sobre a conversão de Ezana, pois este teria mantido alguns sacrifícios às divindades pagãs axumitas. Na crise entre Atanásio e o Imperador Constantino II, Ezana foi forçado a destituir Frumêncio do cargo, graças à doutrina monofisista. No entanto, o Negus simplesmente não respondeu aos apelos imperiais, mantendo Frumêncio no seu posto<sup>116</sup>. Para o autor, isso indicaria que Ezana teria tomado partido monofisita e, dessa forma, teria se convertido<sup>117</sup>.

O cristianismo de Frumêncio teria ficado restrito à cidade de Axum, sendo ilhado por outras religiões, em sua grande maioria pagãs e regionais. Foi após o Concílio de Calcedônia, em 451, que a fuga dos monofisitas sírios fez elevar os números de cristãos na região<sup>118</sup>. A chegada de novos missionários, com a tradução dos textos sagrados para a linguagem local ge'ez, fez com que o cristianismo se alastrasse epidemicamente. Eles adaptaram templos pagãos axumitas para servirem de igrejas ou os destruíram e usaram a estrutura. Esses grupos sírios

---

<sup>112</sup> Não se pode negar a semelhança dessa história com a de José do Egito, que foi vendido por seus irmãos à uma caravana de comércio, como escravo, e terminou nos palácios de Faraó. Talvez exista na construção do personagem Frumêncio, uma correlação proposital.

<sup>113</sup> Abuna ou abima, seria o mesmo que bispo na Etiópia.

<sup>114</sup> O patriarca de Alexandria iniciou uma guerra cismática contra o arianismo o Imperador Bizantino Constantino II no século IV sobre a natureza cristológica, perseguindo Atanásio e por sua vez Frumêncio.

<sup>115</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 198.

<sup>116</sup> MEKOURIA, Tekle, Axum cristão. In: MOKHTAR, Gamal (Org.), *História Geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010. v.2. p. 431; SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 199.

<sup>117</sup> No mesmo texto, o autor levantou uma noção de que o Ezana que faz cultos aos deuses axumitas poderia não ser o mesmo do tempo de Frumêncio.

<sup>118</sup> Essa chegada também poderia ser interpretada como uma medida do monarca em fazer uma conversão em massa na região, vide SILVA, *op. cit.*, nota 115, p. 201.

iniciaram uma onda regular no interior, criando ordens que continham leigos e clérigos em mosteiros. O monasticismo dessa época se basearia no sistema sírio e não copta, o que revela a tamanha pluralidade existente na Etiópia, com um clero secular copta e ordens monásticas siríacas.

Não se pode esquecer do terceiro grupo abraâmico que mudou o cenário etíope: os muçulmanos. No século VI, os sassânidas assumiram o controle do comércio, da região do Índico até o Levante. Esse processo acarretou uma séria mudança no Mar Vermelho e, por sua vez, no reino etíope axumita. Isolou os axumitas da influência cristã bizantina, o que fez o cristianismo copta/etíope ficar isolado no Chifre da África. Outra mudança substantiva foi a transferência de importância do Mar Vermelho, como rota econômica, para o Golfo Pérsico. Esse evento causou um processo de isolamento da Etiópia em suas relações intestinas e, no máximo, em conflitos fronteiriços, sendo corroída no século VII por invasões vizinhas<sup>119</sup>. Porém, esse processo não resultou em uma guerra de muçulmanos contra cristãos etíopes; muito pelo contrário, havia um respeito entre os grupos e uma certa cordialidade<sup>120</sup>. Para prevenir ataques de piratas, os muçulmanos, no século VIII, conquistaram portos estratégicos no Mar Vermelho, como Adúlis, na Eritreia, e a ilha de Dahlak, que servia de entreposto para a região do Iêmen.

Nesse período de fechamento etíope em seu próprio território, houve ondas migratórias da região do Tigrê para as regiões mais ao sul, como Amara e o norte do Xoa. Nesse processo de expansão, novos grupos foram vassalizados ou escravizados. A cidade de Axum perdeu sua importância por causa desse movimento em direção à cidade de Gondar, no século IX ou X<sup>121</sup>.

As crises dentro da Etiópia, seja por conflitos internos entre grupos diferentes, seja entre facções que almejam o poder ou pelas intenções de facções religiosas que pendiam entre o Negus e o patriarca de Alexandria, criavam uma relação bastante conflituosa que era aproveitada por grupos islâmicos para se assentarem na região. Os muçulmanos se estabeleceram nas regiões sul e leste da Etiópia, criando importantes reinos: Hadia, Dawaro, Xarca, Bali e Dahlak<sup>122</sup>. Essa presença muçulmana foi apoiada pelo domínio fatímida no Egito, em 969. A nova capital do mundo muçulmano, Cairo, rivalizaria com Bagdá, retomando a

---

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 293.

<sup>120</sup> Vale observar que essa cordialidade não isentava os ataques de pirata de ambos os lados.

<sup>121</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 296.

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 601; TAMRAT, Tadesse. O Chifre da África: os Salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África. In: NIANI, Djibril. *História Geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010. v.1 p. 475.

importância do Mar Vermelho. Mas, outro problema surgiria: o patriarca de Alexandria, embora gozasse de liberdade religiosa, se tornaria um eterno refém dos muçulmanos. Criou-se uma espécie de paz armada entre os cristãos do Chifre da África e o Califado do Cairo. Os reis cristãos da Etiópia e da Núbia não fariam nada contra os muçulmanos residentes em seus reinos, e o Califa permitiria a liberdade religiosa e o tráfego em Alexandria<sup>123</sup>. Obviamente, os potentados muçulmanos usaram seu poder para escolher os abunas (bispos) da Etiópia que mais lhes agradassem.

O isolamento do reino etíope e as guerras internas fizeram uma nova casa reinante ascender ao poder: os Zangues, em 1150. Essa nova dinastia apresentou muita força no cristianismo e na expansão territorial, elevando as igrejas de Lalibela, esculpidas na rocha, como a Igreja de São Jorge. Expandiram sua influência para a região de Xoa, Godjam e Damote<sup>124</sup>. Todavia, essa casa reinante começou a sofrer uma pressão interna de grupos tradicionalistas que buscavam restaurar a casa reinante original, baseada no mito de fundação. A dinastia salomônica, como foram chamados os descendentes de Menelik, subiu ao poder no século XIII com a figura de Iecuno-Amelaque<sup>125</sup>.

O novo rei, para conquistar a fidelidade de seus súditos, elevou o poder dos mosteiros, entregando-lhes grandes pedaços de terra. Para manter a união, abandonaram o sistema de capital fixa. A corte do Negus passou a ser itinerante por todo o território, a fim de controlar os excessos de seus vassalos e estar sempre preparada belicamente, com um exército para conter uma revolta, expandindo seu território no século XIV.

O negus passa a ser rei de reis muçulmanos, que lhe reconhecem a suserania. Sua fama espalha-se pelo mundo Árabe. Ae Ameda-Sion, disse um contemporâneo, o historiador Al-Umari, que tinha sob ele 99 reis. O número é evidentemente fantasioso, mas nele Al-Umari incluía os sete reinos moslins da Etiópia, que se somavam aos territórios cristãos e as grandes áreas pagãs, para dar a imagem de um grande império.<sup>126</sup>

A pluralidade é uma das palavras que melhor resume a situação da Etiópia no século XIV, principalmente quando o elemento religioso se faz presente. A força dos mosteiros se intensificou com os salomônidas, e duas novas ordens se fizeram presentes, interferindo

<sup>123</sup> SILVA, *op. cit.*, nota 121, p. 299.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 304-305.

<sup>125</sup> TAMRAT, Tadesse. O Chifre da África: os Salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África. In: NIANI, Djibril. História Geral da África. Brasília: UNESCO, 2010. v.1, p. 475.

<sup>126</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 606.

diretamente na política interna e externa, especialmente no que diz respeito a Alexandria: a casa de Tekle-Haymanot e a casa dos Eustateos/Ewostatewos<sup>127</sup>. A primeira estava mais ligada ao clero secular e à corte do Negus. A segunda, os Eustateos, começou como uma fé militante no século XIV, na região do Tigrê, sendo discípulos de um antigo monge Eustateos da Eritreia<sup>128</sup>, do século XIII, tendo como referência três grandes mosteiros: Debra Mariam, Debra-Bizém [Bissam] e Dequi Jita, com inúmeros mosteiros menores submetidos. Essa ordem se radicalizou com o apego à pureza das antigas escrituras, mantendo o Antigo Testamento em igualdade com o Novo Testamento. Os Eustateos se posicionavam contrários ao patriarcado de Alexandria, afirmando que o bispo da Etiópia tinha de ser um etíope<sup>129</sup> e não um egípcio contaminado por uma política muçulmana.

Essa ordem irá se popularizar na Etiópia com seu discurso radical. Mesmo sofrendo perseguições, ora do Negus, ora do abuna, ora de ambos, ela permaneceu conquistando terreno, superando seus adversários. Ganhou cada vez mais espaço durante os períodos de vacância no bispado etíope, graças aos confrontos entre o Negus, o Patriarca e o Califa. Foi no reinado do Negus David que os Eustateos ganharam uma liberdade oficial, conquistando a grande maioria dos cristãos da Etiópia<sup>130</sup>.

Com os debates internos em busca de hegemonia, o Negus Zara Jacob (1434-1468) buscou uniformizar a religiosidade na Etiópia, dando preferência à causa do bispo, aliado de Alexandria. Ele forçou o abandono das práticas heréticas<sup>131</sup>. Porém, essa reforma sofreu um forte movimento de resistência das camadas populares etíopes, fazendo com que o Negus voltasse atrás. Esse evento complexificou a relação do Negus com o abuna e com as outras ordens monásticas.

A história da Etiópia, portanto, foi marcada pela divisão em facções, com uma enorme pluralidade em seu interior: havia um bispo/abuna escolhido pelo patriarca de Alexandria, seguindo um rito copta e influenciado por uma política muçulmana do Cairo; havia as ordens monásticas, que, embora dialogassem com o bispo copta, possuíam uma independência, seja política por sua estrutura autossuficiente no interior, seja pela tradição siríaca; havia uma nova

---

<sup>127</sup> O nome do mosteiro pode ser encontrado nessas duas grafias.

<sup>128</sup> TAMRAT, *op. cit.*, nota 125, p. 497.

<sup>129</sup> SILVA, *op. cit.*, nota 126, p. 611.

<sup>130</sup> SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 616-619.

<sup>131</sup> ALMEIDA, André. Da Demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia, *Lusitania Sacra*, v. 11, n. 2ª série. p. 247-294, 1999. p. 257.

ordem que se tornou popular, ganhando adeptos pelo fervor de sua pregação, opondo-se às estruturas não tradicionais; e o Negus, que oscilava entre uns e outros em um raro equilíbrio de poder. Neste ponto, estou excluindo outros fatores, como a presença islâmica interna e externa, sendo um breve exemplo do cenário que os portugueses encontraram na Etiópia no início do século XVI.

Ainda no território das Índias, aproveitando a abrangência do termo, encontra-se uma outra parcela de terra que foi enquadrada como as Índias Ocidentais ou a América, após as viagens de reconhecimento. Depois da empreitada de Colombo e, principalmente, de Américo Vespúcio, a Europa teve de assimilar esse novo espaço, um quarto mundo: o *Novus Mundus*. Para o desespero dos homens europeus, essa nova terra era povoada e, com isso, teve de entrar no plano salvífico e nas ideias presentes no texto bíblico sobre a origem dos povos.

Estudar os povos pré-colombianos é, em geral, uma tarefa hercúlea pela ausência de documentos e pelo apagamento ativo na história feito pelos conquistadores. Ciro Flamarion Cardoso, em seu manual sobre a *América pré-colombiana*, introduz essa noção, aproximando-a com uma analogia entre a destruição das grandes sociedades pré-colombianas e a morte de Roma, que não tiveram uma morte natural e, sim, foram assassinadas. O que sobrou das grandes civilizações pré-colombianas, que pode servir de vestígios para a reconstrução etno-histórica, pode ser dividido em três corpos documentais: o primeiro seriam os textos redigidos pelos conquistadores, funcionários reais e mestiços, que, fazendo uso das línguas europeias, descreviam a alteridade dos nativos americanos. Obviamente, o emprego das línguas europeias é feito por quem descreve para quem estava sendo descrito: os europeus; o segundo são textos em língua latina oriundos das tradições orais indígenas, muito comuns nas regiões andina e mesoamericana; por último, os textos em língua indígena em códices e pinturas que antecedem a chegada de Colombo, que são fontes apenas mesoamericanas<sup>132</sup>.

Pelo estudo clássico de Pierre Chaunu, ao qual Ciro Cardoso faz referência, os nativos americanos foram divididos em três áreas no continente, levando em consideração sua relação de povoamento e agricultura. Uma primeira região pequena, com extensão de 2 milhões de km<sup>2</sup>, o que corresponde a 2% do continente, situada entre a ilha do atual Haiti e a República Dominicana (Espanhola ou São Domingos) e o planalto central do México, passando também pela região andina. Essa região tinha uma grande concentração de povos pré-colombianos e uma agricultura intensa. Há uma segunda zona, cujo tamanho do recorte espacial é semelhante, corresponde à região central americana até a América do Norte, tendo uma densidade menor

---

<sup>132</sup> CARDOSO, Ciro. *América pré-colombiana*. São Paulo: Brasiliense, 1981.p. 7-9.

que a anterior. A terceira zona corresponde à maior parte do território americano, com uma população nativa ínfima e que se nota uma vida nômade<sup>133</sup>.

Este trabalho se restringirá a pensar apenas uma pequena parte do primeiro recorte espacial apresentado por Chaunu, uma vez que foi a região em que Cristóvão Colombo aportou em 12 de outubro de 1492, encontrando os primeiros habitantes das Américas. Diferente das sociedades andinas e astecas, essas sociedades se segmentavam em unidades pequenas, que, quanto menor a densidade, maior o grau de interação, vivendo em tribos, aldeias e linhagens familiares. Eles exploravam os recursos em uma região comum ao redor de uma família, tendo essa relação como célula estruturante da coesão social, dando substância às relações ideológicas, econômicas e políticas. Criava, assim, uma relação de estratificação em que o líder seria escolhido com base em uma hereditariedade, sem uma relação de classes, focada na relação de parentesco. Ainda assim, não se deve enganar ao pensar que as tribos são restritas a unidades insignificantes, algumas lideranças tribais possuíam o controle de diversas aldeias, criando confederações, partindo de um chefe maior para os menores<sup>134</sup>.

Os habitantes das Antilhas são importantes para este trabalho justamente por ter sido o primeiro contato dos europeus com o Novo Mundo, ainda desconhecido, física e conceitualmente. Colombo aportou primeiro na ilha denominada *Guahanni* pelos nativos tainos, que hoje é compreendida como Bahamas, e foi batizada por ele de San Salvador, fazendo parte das Antilhas Menores. Ele, nesta primeira viagem, explorou outras regiões, como Hispaniola ou Espanhola, a grande ilha que hoje comporta o Haiti e São Domingos. Ela foi o marco zero da presença europeia/espanhola no Novo Mundo, junto de Cuba, após o ano de 1508, assim como foi o sítio de treinamento das práticas colonialistas que seriam implementadas no continente anos depois<sup>135</sup>.

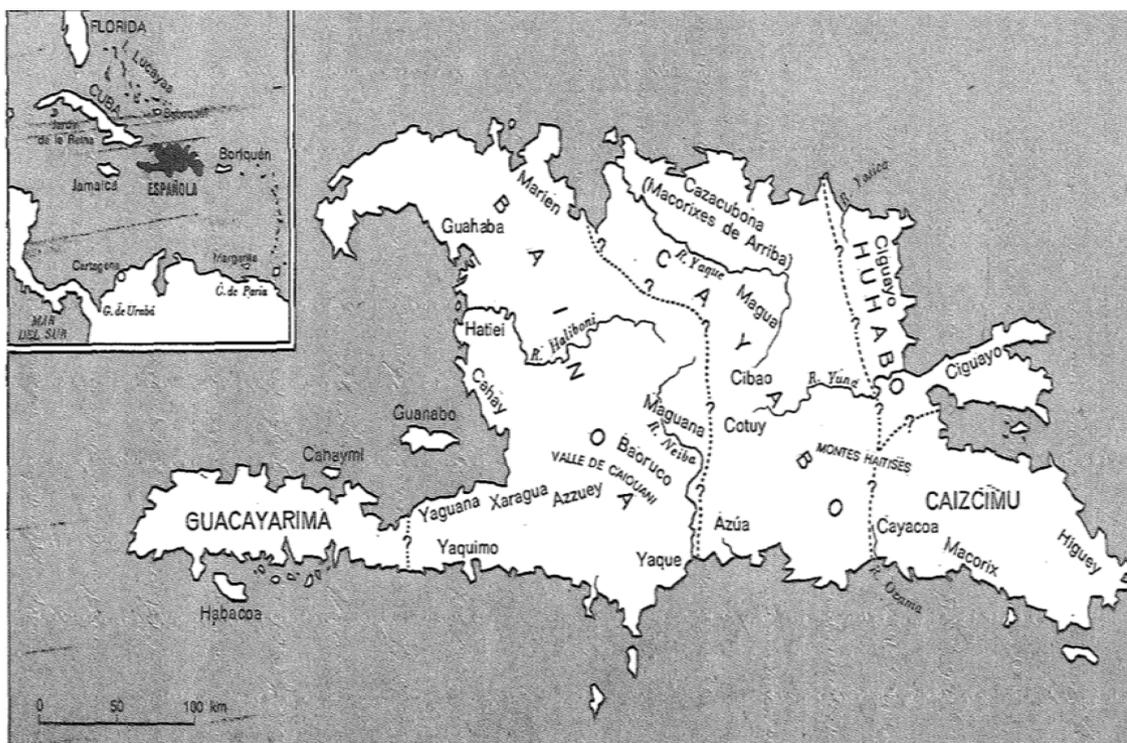
---

<sup>133</sup> *Ibid.*p.43; CHAUNU, Pierre. *Conquista y explotación de los nuevos mundos*. Barcelona: Nueva Clio, 1984. p. 236.

<sup>134</sup> CARDOSO, Ciro. *América pré-colombiana*. São Paulo: Brasiliense, 1981.p.47-48.

<sup>135</sup> SÉJOURNÉ, Laurette. *América Latina: Antiguas culturas pré-colombianas*. Cidade do México: Siglo XXI, 1971. p. 14.

Mapa 4 - O mediterrâneo americano: São Domingo indígena no momento da conquista



Fonte: CHAUNU, Pierre. *Conquista y explotación de los nuevos mundos*. Barcelona: Nueva Clio, 1984. p. 5.

A ilha de Hispaniola, assim como as demais visitadas por Colombo em sua primeira viagem, era repleta de diversos grupos de nativos. Entretanto, dois grupos se destacaram na descrição do navegador: os aruaques e os caribes. A população encontrada nas Bahamas e na ilha de Hispaniola seriam os lucayos ou tainos, um dos outros nomes para o grupo de aruaques, eram mansos na visão de Colombo e foram extremamente receptivos<sup>136</sup>. Boa parte da ilha de Cuba e São Domingos (Hispaniola) era domínio aruaque. Seu sistema agrícola era familiar e de modo simples. No entanto, estavam em contato com outros povos, insulares e continentais, tendo em vista que foram encontrados tecidos decorados com pedras coloridas e utensílios de ouro, fruto da técnica de laminar o ouro a marteladas, originária da América do Sul<sup>137</sup>.

A relação dos aruaques com seus vizinhos não se mantinha apenas na diplomacia, eles eram constantemente atacados pelos *callinagos/kalinagos* ou os caribes insulares, que passaram a ser chamados de caribes por Colombo. Eles também habitavam Hispaniola, assim como outras ilhas, como Guadalupe e São Cristóvão, no início do século XVI. Eles não possuíam o mesmo desenvolvimento que os aruaques, tendo, na verdade, alguns traços culturais menos

<sup>136</sup> CHAUNU, Pierre. *Conquista y explotación de los nuevos mundos*. Barcelona: Nueva Clio, 1984. p. 11.

<sup>137</sup> BETHELL, Leslie (ed). *História de América Latina: América Latina colonial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. v.1. p. 43.

desenvolvidos<sup>138</sup>. Colombo chegou na região no momento em que os caribes/kalinagos estavam em guerra com os aruaques/taínos/lucayos; isso auxiliou a imagem dos caribes como os mais selvagens e devoradores de carne humana<sup>139</sup>. Eles teriam contato com outros povos no nordeste da Venezuela e da Guiana e, como outros grupos no continente, os caribes continentais possuíam valor pelo combate, o que lhes proporcionava uma abrangência territorial e comercial em atuação, graças à posição beligerante. Eles acumulavam escravos que sacrificavam ritualisticamente ou incorporavam às suas comunidades como filhos políticos, aumentando as suas fileiras. Eles não viviam muito diferente de seus rivais tainos, permanecendo em comunidades patriarcais e poligâmicas, em casas comunitárias com assentamentos pequenos, que não passavam de 30 a 100 indivíduos<sup>140</sup>.

Não se pode deixar de admirar que, para além da realidade asteca e maia, havia uma diversidade no mundo americano pré-colonial. Contudo, com mais ou menos desenvolvimento, a atuação europeia teve um papel para além da pasteurização. Ela não apenas acabou com a diversidade pré-existente, mas também dizimou e silenciou, por meio da conquista, tudo e todos que saíam do escopo do seu projeto. A reconquista da Península Ibérica, levada a cabo no fim do século XV, pode ser comparada ao que se deu na conquista da América no século XVI, uma vez que os homens que reconquistaram a Península Ibérica, expurgando os mouros em nome de Cristo e de suas coroas, vieram para o Novo Mundo e repetiram o argumento, apropriando-se da terra e submetendo à escravidão e violência os seus habitantes.

Conquistar, por lo tanto, puede significar colonizar, pero también puede significar invadir, saquear y avanzar. Conquistar en el primer sentido da primicia a la ocupación y explotación de la tierra. En el segundo sentido, se concibe como poder y riqueza en una forma mucho menos estática, en términos de posesión de objetos portables, como el oro, los botines y el ganado, y de señoríos sobre vasallos más que de propiedad de la tierra.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>139</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 148.

<sup>140</sup> BETHELL, Leslie (ed). *História de América Latina: América Latina colonial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. v.1, p. 45-47.

<sup>141</sup> O trecho corresponde a seguinte tradução “Conquistar, portanto, pode significar colonizar, mas também pode significar invadir, saquear e avançar. Conquistar no primeiro sentido dá primazia à ocupação e exploração da terra. No segundo sentido, é concebido como poder e riqueza de uma forma muito menos estática, em termos de posse de objetos portáteis, como o ouro, os espólios e o gado, e de senhorios sobre vassallos mais do que de propriedade da terra.” BETHELL, Leslie (ed). *História de América Latina: América Latina colonial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. v.1. p. 128.

## 1.2 Os olhos de Narciso: o discurso sobre a alteridade

Ao trabalhar relatos de viagens na Idade Moderna, esbarra-se em um delicado e, ao mesmo tempo, rico elemento: a diferença. Enquanto o viajante medieval estava acostumado com “a mesmice do mesmo”<sup>142</sup>, habitando e perambulando por um mundo “conhecido”, o homem moderno foi além e descobriu o novo e, a partir disso, construiu um novo “outro”, aquele que é diferente de si<sup>143</sup>e daqueles que já conhecia em seu próprio espaço. Os relatos desses viajantes que romperam o véu do mundo conhecido, rumo ao desconhecido, conectaram-se diretamente com o diferente, criando inúmeras experiências novas. Porém, como eles lidaram com a diversidade? Como diferenças consideráveis foram transportadas para o universo assimilável? Como esses viajantes propuseram aquilo que chamamos de alteridade?

O primeiro ponto de debate é a noção da alteridade: quando um narrador pertencente a um determinado grupo, descreve as diferenças presentes no outro. Entretanto, quem descreve o faz para alguém. O narrador, ao descrever as imagens que observou, o faz para torná-las compreensíveis para o seu próprio grupo, acentuando as diferenças e semelhanças, usando-se como espelho ideal para essa comparação. Essa, em si, é a narrativa da alteridade, quando o narrador traduz as imagens descritas para o seu grupo, criando a diferença<sup>144</sup> e fabricando esse outro.

Dentro desta relação unilateral, torna-se factível que as imagens criadas falem também do criador. O observador/narrador/viajante fez o movimento de se colocar no centro da narrativa e, partindo desse ponto, enquadrou o mundo que viu ou ouviu em suas próprias noções. Essa relação pode ser chamada de etnocentrismo, quando os grupos se autoassumem como centro narrativo, isolando-se como parâmetro e acentuando as diferenças em relação aos demais, muitas vezes não aceitando-as como conciliáveis.

Clifford Geertz, em seu texto “*Os Usos da Diversidade*”, fez um intenso debate entre dois pontos: o etnocentrismo e o anti-etnocentrismo. Para o autor, as diferenças entre os sujeitos e os grupos jamais serão superadas, sendo o consenso uma impossibilidade. Todavia, o problema não seria a existência das diferenças, mas sim a visão de que elas fechariam os grupos

---

<sup>142</sup> Expressão usada por Gerd Borheim em BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 32.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 32-33.

<sup>144</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 228.

em si mesmos, como na ideia etnocêntrica. Para o autor, não se deve assumir esse viés maniqueísta entre o “nós” e “eles”, pois isso limita as relações sociais, mostrando uma grande pobreza da vida social essa restrição do contato, pelo medo de perder a autenticidade. Esse equívoco de relação seria, na verdade, um esquecimento, em que a visão do homem corresponde a meramente um ângulo, substanciando uma visão medíocre. Ao se basear nessa noção, compreendendo a perspectiva das navegações e das viagens do XV-XVI, o limite da sociedade não seria a língua que era falada, ou as regras instituídas, os modos foram adotados por um determinado grupo, mas sim, seria até onde a mente poderia ir na interpretação do espaço emocional-intelectual em que vivia e no espaço onde chegavam. Trocando em miúdos, seria a criatividade do homem europeu o grande limitador de sua visão sobre outro. Para ele, é por meio da perspectiva das assimetrias que as sociedades interagem em uma valorização para o processo de mudança<sup>145</sup>.

Duas noções podem ser ressaltadas: as assimetrias e o medo a elas. A diferença geraria inquietação e, em seu processo de descrição, provocaria muitas vezes repulsa ou receio aos olhos daquele que narra. O medo foi o tema central de Jean Delumeau no livro *A História do Medo no Ocidente*. Ele afirmou que as coisas conhecidas e desconhecidas e suas diferenças, em uma determinada perspectiva, são canalizadas para o interior do sujeito ou do grupo social, onde se fabrica o medo<sup>146</sup>. Utilizou as noções freudianas para falar da agressividade que o medo geraria sobre o outro: quando não reprimido, gera perseguições; quando reprimido, cria um grande sistema de culpabilidade velado<sup>147</sup>. O outro e o medo são elementos que acabam andando lado a lado na construção narrativa. O medo pode ser entendido analogamente como distorções na visão do narrador, que, no processo de descrição sobre o diferente, acaba se deixando levar por seus próprios receios e, obviamente, tende a uma postura etnocêntrica.

Para pensar essa construção da alteridade, nesta dissertação, faz-se o uso de François Hartog, com a obra *Espelho de Heródoto*, que apresenta como o historiador grego Heródoto fez seu processo descritivo dos citas e dos persas. A análise de Hartog sobre Heródoto constitui-se em importante peça para a compreensão da construção da retórica da alteridade, cuja análise decanta as noções narrativas presentes entre o “eu vi” e o “eu escrevo”<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. *Horizontes Antropológicos*. n. 10. p. 13–34, 1999.

<sup>146</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 33-35.

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>148</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: editora UFMG, 1999. p. 228

A narrativa de viagem se consolida na escrita e, como já dito, toda escrita possui um público-alvo. O destinatário das narrativas de viagem geralmente pode ser assumido como os semelhantes do viajante, aqueles com quem o narrador compartilharia uma mesma autoidentificação, sendo colocado no mesmo grupo. Dessa forma, o franco processo de tradução daquilo que se viu ou ouviu, na verdade, seria uma interlocução entre narrador e destinatário para tornar crível aquilo que é descrito. Neste processo, Hartog separou os mecanismos usados por esses viajantes para tornar possível essa “transmigração”<sup>149</sup> de imagens de um mundo para outro. O processo de construção dessa alteridade se assemelha a uma digestão, quando enzimas quebram as partes maiores em menores, a fim de que consigam absorvê-las, como apresentado por Greenblatt: “indivíduos e culturas tendem a apresentar mecanismos assimilativos fantásticamente poderosos, que trabalham como enzimas para modificar a composição ideológica de corpos estranhos”<sup>150</sup>.

Em face da diferença, aos olhos do narrador, e na tentativa de compreender e descrever aquilo que se viu, um dos processos utilizados pelos viajantes seria a inversão. Ela ocorreria sempre em uma relação dual, quando um grupo encara o outro e, nesse processo, visa compreender as relações e interações culturais existentes, porém à luz da sua própria cultura. Esse elemento não cria o que é o outro, mas o que não é o “eu”. O processo de inversão determina o que é o grupo “A”, que seria o grupo do viajante, e o que não é “A”, que seria do “outro”. Essa maneira seria uma das mais comuns no relato de viagem para descrever essa alteridade<sup>151</sup>. Por exemplo, quando o viajante não leva em questão as armas do outro por não se assemelhar ao seu padrão tecnológico.

O mundo do narrador/observador/viajante, neste processo, seria usado como matriz, e o mundo do outro é um mero reflexo côncavo, por se mostrar adverso. A narração/observação se comporta como essa tradução do mundo “que se conta” para o “mundo em que se conta”<sup>152</sup>. Outra maneira que o viajante utilizaria para dar conta desse mundo observado é a comparação, na qual o mundo descrito é aproximado do mundo para o qual se descreve. Esse movimento de aproximação de um com o outro, oposto da inversão, pode ser feito por comparações para

---

<sup>149</sup> Uso essa palavra pois a construção narrativa não é meramente o levar as imagens de A para B, explicando A para B. Ela é um processo que manipula as imagens de A enquanto as narra para B.

<sup>150</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 20.

<sup>151</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 229-230.

<sup>152</sup> *Ibid.* p. 231.

semelhanças ou diferenças<sup>153</sup>. Na comparação, o mundo do viajante se aproxima do mundo do observado. Essa aproximação só se torna possível por causa de similitudes que os qualificam para serem postos em paralelo, ressaltando as nuances e filigranas.

A construção da alteridade pelo viajante é parte constitutiva do relato da viagem, pois foi imortalizada com fins de ser transmitida para os seus semelhantes. Entretanto, se constitui como algo mais do que uma criação narrativa. Pode ser assumida como uma autópsia da imagem observada<sup>154</sup>. Se o viajante, para compreender o mundo que observou, digeriu com base em suas próprias enzimas, para escrever e descrever o que entendeu, ele dissecou as partes essenciais, para que essa visão se tornasse crível e assimilável por seus semelhantes, que não são testemunhas visuais<sup>155</sup>.

Para o autor, não se pode pensar nas narrativas de viagem sem a retórica da alteridade e não se pode pensar nesta sem as noções dos destinatários e da relação dual entre o “eu” e o “outro”. A alteridade seria uma tradução do outro feita pelo “eu” para torná-lo compreensível aos seus iguais. Deste modo, cairia em imprecisões e em violência, pois o uso da própria bagagem para interpretação não permitiria que se construísse um diálogo, deixando apenas espaço para uma fala unidirecional. Essa bagagem também é vital para Hartog, pois, segundo o mesmo, nenhuma viagem seria novidade, nenhuma narrativa seria nova, todos os viajantes usam outras noções como suas bases e, no fim, elas auxiliam nos recortes e falam mais alto na construção das imagens.

Jamais uma escrita é um aparecimento original. Ela é sempre tomada de uma outra narrativa, é o percurso da narrativa de viagem e também percurso de outras narrativas. O suco de descobertas do Pacífico, antes de transformar-se em escrita, começa recortando a escrita de narrativas anteriores. Do mesmo modo, Cristóvão Colombo embarcou com o livro de Marco Polo.<sup>156</sup>

Com esse entendimento, pensar a alteridade aos olhos dos viajantes, antes de mais nada, é preciso compreender que eles se portam como Narciso olhando o seu próprio reflexo. Eles inicialmente não enxergaram mais do que a si mesmos, principalmente no que tange ao ponto

---

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 240.

<sup>154</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 275.

<sup>155</sup> Vale ressaltar que alguns elementos que entram nos relatos de viagem não foram vistos pelos viajantes, mas ouvidos de terceiros. Esses elementos possuem um grau de certeza com base em quem é o interlocutor presente na fonte e em quão material ele é. Pois algo que foi ouvido de um personagem específico tem mais valor do que algo ouvido de um personagem indeterminado ou de vários indeterminados. Todavia, ambos possuem um valor inferior frente à visão. vide HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 281.

<sup>156</sup> HARTOG, *op. Cit.*, nota 154, p. 302.

central de atrito em boa parte das narrativas: a cultura. Esta última e, em específico, a religiosidade do “outro” são elementos importantes na visão dos observadores/viajantes, principalmente na primeira modernidade.

A questão do “outro” foi desenvolvida com base na noção utilizada por Jean Delumeau, que divide entre o “outro próximo” e o “outro distante”. O “outro próximo” são as marcas de atrito entre o “eu” e aqueles que são considerados diferentes, que não possuem uma relação de correspondência ou reconhecimento de similitude, mas compartilham um determinado espaço. Enquanto o “outro distante” seria aquele que, pela distância espacial, não possui essa relação de similitude e proximidade. O elemento que, segundo Jean Delumeau, encontra-se em ambas as relações é o medo ou o ressentimento pelas alteridades, que acabam canalizando os sentimentos dos homens. O medo, para Delumeau, seria a chama que alimenta os homens na Europa da Baixa Idade Média até a modernidade. Ele pode ser extravasado por seguidas ondas de perseguições ou por um forte processo de repressão, criando o ressentimento<sup>157</sup>. Esse medo é a oposição ao diferente, contra aquele que, de alguma forma, por contraste, possibilita o “eu” enquanto ameaça sua existência.

### 1.2.1 O outro próximo: judeus e mouros na Península Ibérica do século XVI

O “outro próximo” seria aquele que compartilha o espaço “território” com algum determinado grupo, até então dominante, e acaba, por causa da proximidade, sendo alvo de detração e desconfiança<sup>158</sup>. É possível completar esse conceito com a noção do reconhecimento, uma vez que aqueles que compartilham o território, mas em alguma instância deixam de compartilhar algum outro elemento que os permitiria esse reconhecimento entre as partes, acabam criando a noção do “outro”.

Ginzburg apontou como a ideia da distância pode ser encarada em sociedade, seja ela uma distância espacial ou temporal, o que nos ajuda a pensar a relação conflitiva do século XVI que envolveu Portugal, Castela e Aragão. A Península Ibérica no século XV estava marcada pelo intenso atrito entre as três religiões abraâmicas (cristãos, muçulmanos e judeus). Segundo o próprio Carlo Ginzburg, a proximidade espacial pode gerar dois sentimentos: a compaixão e

---

<sup>157</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 37.

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 82-83.

a rivalidade<sup>159</sup>. Judeus e mouros compartilhavam o espaço com os cristãos, mas, obviamente, não compartilhavam o fator religioso e cultural, o que dá a entender ser um outro tipo de distanciamento. Essa proximidade espacial e distanciamento cultural culminou na perseguição desses grupos minoritários no final do século XV.

Portanto, estão sendo debatidas duas noções de distância e proximidade. No que compete ao território, fala-se de proximidade, na medida em que os três grupos compreendiam a Península Ibérica como seu lar. No entanto, há o distanciamento religioso, que, embora tenha uma mesma matriz, foi repudiado em nome da assimetria. Essa relação paradoxal, tão perto e tão distante, criou uma relação conflitante na medida em que se combinou a outros fatores presentes no fim do século XV, como a mudança de postura das instituições oficiais no processo de criação das instituições modernas.

Portugal, Castela e Aragão, em sua composição como Estados modernos, buscaram a uniformidade em seu território e reconheceram as semelhanças por meio da religião dos reinos. Essa homogeneidade contrastou com a alteridade de mouros e judeus no interior desses reinos. O diferente no interior acabou sendo assumido como bode expiatório.

Mouros e judeus, no século XV, assim como antes, estavam no interior da sociedade ibérica em uma intensa relação de troca com os cristãos, com uma relativa harmonia. O grupo mais atingido por essa harmonia seria a instituição da Igreja e seus clérigos, o que possivelmente fez com que a máquina eclesiástica se levantasse contra os grupos não cristãos ou cristianizados que despertavam a dúvida na sinceridade de sua conversão<sup>160</sup>. A unidade religiosa foi um instrumento para assegurar a coesão espiritual entre os membros do corpo social, criando um forte casamento entre a Igreja e as Coroas, tendo na estrutura inquisitorial a celebração dessa união, como uma “condição necessária”, como afirmado por Netanyahu, a Inquisição teria sido um fator coercitivo para a pavimentação de uma união política<sup>161</sup>.

No período do século XV, havia uma intensa inquietação a respeito do mundo otomano, uma admiração velada que adentrou o século XVI em todo o Ocidente europeu<sup>162</sup>. Em um período anterior ao final do século XV e início do XVI, na Espanha (Castela/Aragão) e Portugal, não seria diferente, por ser uma região de histórico conflito.

---

<sup>159</sup> GINZBURG, Carlo. Matar Um Mandarim Chinês: As implicações morais da distância. In: \_\_\_\_\_. *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 203.

<sup>160</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 402-403.

<sup>161</sup> NETANYAHU, Benzian. *Motivos ou Pretextos? As razões da inquisição*, Barcelona: Ariel, 1984. p. 8;20.

<sup>162</sup> ELLIOT, J.H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial. 1972. p. 25.

Judeus e mouros na Península Ibérica, ainda no século XV, gozavam de um histórico de determinada liberdade, em alguns períodos mais do que outros, sendo protegidos pelo monarca como súditos especiais, como já foi dito. Bom exemplo é o estatuto especial em Portugal designado pelas ordenações afonsinas de 1446, que lhe concedia aberturas que não eram dadas aos cristãos. Essa relação frente a uma burguesia cristã teria criado uma espécie de ressentimento no seio do cristianismo<sup>163</sup>.

Neste caso, pode-se pensar o ressentimento como um reflexo contido na sociedade, cujos grupos majoritários se contrapuseram aos minoritários, negando-lhes qualidades ou a sua própria existência<sup>164</sup>. Esse ressentimento foi fruto do atrito social e auxiliou na formação de um “eu” cristão/europeu/ibérico<sup>165</sup> contra um “outro” não-cristão/não-europeu/não-ibérico.

Esta situação identitária criada pelo atrito, movida pelo ressentimento, fomentou uma relação maniqueísta, dividindo em dois polos: o cristão/bom, vítima de uma injusta agressão ou complô; e o judeu ou mouro/mau, arquiteto de uma injusta agressão ou complô. Se mudar o agente e o paciente, também pode-se encontrar uma relação maniqueísta entre o cristão/bom, que ataca em nome da fé e da moralidade, e os judeus e mouros/maus, que se apresentam como a mácula existente no meio. O judeu e o mouro não foram reconhecidos em sua integralidade, foram reconhecidos pelos cristãos como inferiores ou dotados de uma mácula natural, dignos de desconfiança. Ao observar a noção dos polos, via-se que isso qualificava o autorreconhecimento dos cristãos ibéricos (castelhanos, aragoneses e portugueses) como bondosos, justos ou superiores. O “outro” foi anulado na medida em que o “eu” foi exaltado, e o processo de dominação, contendo violências simbólicas e físicas, corroborou essa formação. Nas palavras de Todorov “o fanatismo é sempre acompanhado do ódio dos outros-diferentes: o reverso de pertencer a um grupo é a exclusão e depreciação moral dos que não pertencem à comunidade ideal”<sup>166</sup>.

A oposição de um grupo como a Igreja foi difundida pela sociedade por meio de sermões, assim como pela cultura letrada, que ridicularizava os judeus e mouros perante a

---

<sup>163</sup> SARAIVA, António. *Inquisição e Cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1969. p. 27.

<sup>164</sup> HAROCHE, Claudine. Elementos para uma antropologia política do ressentimento. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Eds.). *Memória e (Res) sentimentos*. Campinas: Unicamp, 2004. p. 333–349.

<sup>165</sup> Utiliza-se a nomenclatura “ibérico” não como uma identidade, mas como uma maneira de aglutinar, apenas para este trabalho, portugueses, castelhanos e aragoneses cristãos do século XV-XVI, apenas para fins didáticos.

<sup>166</sup> TODOROV, Tzvetan. O reconhecimento e seus destinos. In: \_\_\_\_\_. *A Vida comum: ensaio da Antropologia Geral*. Campinas: Papyrus, 1996. p. 110.

sociedade<sup>167</sup>. A “arraia miúda” levantava-se contra os judeus por oposição à usura e à elite letrada da Igreja por causa da tese do deicídio. No período dos séculos XV e XVI, foram veiculadas por todo o Ocidente histórias sobre supostas tramas que judeus e mouros, os “outros”, estariam perpetrando contra a cristandade, o que fomentou a união da “grei cristã” contra esses inimigos internos.

em todas essas narrativas, entrevê-se o temor suscitado pelo mundo desconhecido e ameaçador que existia além dos limites da cristandade. Todo evento inquietante ou incompreensível era atribuído às maquinações dos infiéis. Na origem a quase sempre um soberano ou chefe muçulmano, eventualmente inspirado pelo demônio: o velho da montanha (Vicente de Beauvais), o Sultão da Babilônia (M. Paris, crônicas de Sant-Denis, processos de Agassa) o rei de Jerusalém (carta de Bananias), os reis de Túnis e de Granada (processo de Agassa, cartas apócrifas de Mâcon, o continuador de Guilherme de Nangis e seus imitadores)<sup>168</sup>

Há uma relação direta entre os levantes religiosos e os problemas políticos e econômicos. Os tempos de carestia, algumas vezes, vieram acompanhados de perseguição aos grupos distintos da maioria, como os judeus, o que ratifica a noção de bode expiatório<sup>169</sup>. Isso fez o “eu” cristão relacionar os erros de sua sociedade com o “outro” foi justamente para ter “o que” e “como” combater e expurgar. O “outro” próximo é aquele que habita no limite da existência do “eu” e cria uma relação marcante de oposição.

O outro próximo auxiliou na formação da identidade do homem ibérico, como o “paladino de Deus”, o que deveria levar o cristianismo de forma correta aos infiéis. Os discursos anti-judaico e anti-mouro na modernidade entraram em efervescência, a angústia pelo desconhecido foi transformada em medo e esse medo termina por ganhar um rosto, Satã e seu séquito (judeus, mouros, bruxas e os demais diferentes da sociedade)<sup>170</sup>, os inimigos que se espream no meio da multidão e devem ser combatidos durante a modernidade. Estas identidades castelhana/aragonesa e portuguesa engendradas pelos círculos hegemônicos de poder, têm na religiosidade o elemento marcante, que no período da primeira modernidade tiveram no rei e na Igreja o seus principais representantes e teóricos e na figura do “outro” a sua principal base.

<sup>167</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 421-425.

<sup>168</sup> GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras. 2012. p. 75.

<sup>169</sup> DAVIS, Natalie. Ritos e Violência. In: \_\_\_\_\_. *Culturas do Povo: Sociedade e cultura no início da França Moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. p. 131.

<sup>170</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 354.

### 1.2.2 O outro distante: as Índias durante o século XVI

O “outro distante” também é um canal pelo qual o homem europeu canalizou seus medos. Os medos foram objetivados e transferidos para uma distância segura, como o Oriente, e se manifestaram na figura de monstrosidades e maravilhas<sup>171</sup>. Se o “outro próximo” era a restrição do que não é o “eu” ibérico, o limite identitário, o “outro distante” também estava em sintonia com aquilo que não compõe o “eu”, só que de uma outra forma. Greenblatt afirmou que as representações europeias sobre o Novo Mundo falam mais sobre a Europa do que sobre o “outro” (ameríndio/americano)<sup>172</sup>. O “outro distante” seria a canalização dos desejos sobre o desconhecido existente no europeu.

O Oriente seria o lugar em que habitaria o exótico, tanto o maravilhoso quanto o monstruoso. A maravilha é uma fuga do cotidiano, das relações normais, se constituindo como um universo às avessas<sup>173</sup>. A literatura de cavalaria, tal como os livros de viajantes, elucidava terras repletas de benesses inexistentes no mundo empiricamente alcançado. Durante o século XIV, abundou na Europa uma literatura que pregava os excessos e a inversão dos valores, como o mito de Cocanha, que apresentava uma terra com fartura de comida e que possui apenas uma quaresma a cada vinte anos<sup>174</sup>. A situação existente na Europa fez com que circulasse o desejo de fartura contra a penúria. Seria compreensível aceitar as visões sobre o Oriente como marcas de uma fartura almejada além da esfera empírica, em oposição às limitações existentes.

Ginzburg afirmou que o distanciamento espacial criaria a indiferença<sup>175</sup>. Ainda assim, é crível que, para o Ocidente, nessa fase prévia ao contato, o distanciamento permitiu que o “eu” europeu enquadrasse seus desejos em formas de imagens maravilhosas, o que fomentaria a sua busca por realização. Ao olhar dessa forma, cria-se uma visão idílica do próprio homem “europeu”, como uma criança que dá formas aos seus desejos. Se as correlações mantivessem apenas no campo ideal, sem a expansão do universo empírico com as navegações, talvez essa imagem quase inocente pudesse permanecer. Porém, nada disso faria sentido, e a história do

<sup>171</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 41.

<sup>172</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 24.

<sup>173</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 51.

<sup>174</sup> *Idem*. Cocanha. In: \_\_\_\_\_. *Heróis e Maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 104.

<sup>175</sup> GINZBURG, Carlo. “Matar um mandarim chinês. As implicações morais da distância”. In: \_\_\_\_\_. *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 199-218. p. 203.

“se” não ajuda em nada a compreender essa identidade e o fabrico da alteridade. O que se pode afirmar, sem cair em uma meta-história, é que o homem europeu, antes de navegar, sonhou com o maravilhoso que ainda não tinha sido observado.

O termo "maravilhoso" é relativo a *miror, mirari* (olhar), aquilo que encantou os olhos dos homens e não pode ser cognoscível pelas relações cotidianas<sup>176</sup>. Como a fonte da juventude, ou uma terra de eterna primavera, ou a própria noção do mistério das aparições apostolares como milagre. O maravilhoso seria a visão daquilo que falta no “eu” e que, em tese, abundaria além da esfera empiricamente observada. Ele acabou criando uma pulsão de fazer conhecido o mistério ao mesmo tempo que saciava as necessidades da realidade. O mundo distinto do conhecido pelo “eu”, o mundo do “outro distante”, seria um ímã que catalisou a Europa a sair de si mesma<sup>177</sup>.

A vazão dos sonhos do “eu” pode se dar além dos desejos, como pelo próprio medo frente à natureza desconhecida. O homem europeu canalizou esse medo do desconhecido em figuras para conseguir transpor, de alguma maneira, e, dessa forma, criou a noção da monstruosidade. O monstro habitava nos lugares mais distantes, além da esfera empírica, e se constituía como a força da natureza e a subversão da própria ordem<sup>178</sup>. O monstruoso também se constituiu como um atrativo para a viagem, o espírito heroico clássico e o combate ao inimigo monstruoso.

O Oriente seria habitado pelo exótico: homens devoradores de gente com rosto de cão; terras de mulheres guerreiras sem homens; ilhas repletas de gigantes de um olho só. Essa invenção do Oriente é uma experiência mental europeia<sup>179</sup>, que, na ausência de contato, foi constituída no “almoxarifado mitológico” do Ocidente, tendo em vista que, na expansão da esfera sensível, o maravilhoso e o monstruoso acabaram sendo empurrados para mais além. O viajante tem um impulso objetivo, mantendo a noção de que “a maravilha que não se observa se encontra em algum lugar”<sup>180</sup> além do horizonte.

---

<sup>176</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 51.

<sup>177</sup> DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 73.

<sup>178</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 15.

<sup>179</sup> SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 27.

<sup>180</sup> KAPPLER, *op. cit.*, nota 178, p. 67.

Este trabalho aceita a noção pensada por Said de que “o Oriente ajudou a formar a Europa”<sup>181</sup>, pois, assim como o não-europeu do século XIX limitou o que é o europeu, o não-cristão na Península Ibérica do XVI limitou aquilo que foi concebido como o cristão habitante da Península Ibérica (português e espanhol), que acabaram se reconhecendo como tal na perseguição do “outro”. O “outro distante” também teve a sua serventia para determinar o “eu” ibérico, pois, pelo contraste, criou-se a noção do cotidiano, da normalidade. Pela teoria antipodal, o oposto do Ocidente seria literalmente o reverso: de um lado, as Índias de monstruosidades convivendo com riquezas; do outro, a Europa, cujo cotidiano dialogava com a penúria.

A partir da circunscrição da sua normalidade, o homem europeu, em sua visão centrada em si, viu no Oriente uma forma de aplacar as suas carências. A alteridade do “outro distante”, mesmo que a princípio parecesse melhor do que a do “eu”, passou a ser subordinada às suas necessidades. O “eu” europeu buscou as qualidades do desconhecido para canibalizá-las a seu proveito, sendo, no final, “selvagem” o epíteto escolhido para aquele que foi canibalizado.

### 1.2.3 O pêndulo identitário: “próximo” e “distante” na exploração

Ao falar do “outro próximo” na Península Ibérica, foi afirmado o uso de sermões e a mobilização da cultura letrada para compor noções em oposição aos judeus e mouros. Houve um resgate ativo e intencional das guerras de Reconquista, assim como um processo de seleção das sagradas escrituras por uma elite letrada para embasar um discurso promotor de unidade.

A Igreja foi uma das instituições mais importantes para a Península Ibérica na garantia dessa ordem interna, ao mesmo tempo em que dominou a disseminação do medo. O poder material e o simbólico da Igreja na confecção dessa identidade surtiu um forte efeito nesses Estados modernos. O poder simbólico da religião atuou/atua como um dos maiores agregadores, sendo o instrumento de integração social que, na veiculação do discurso, foi aceito pela grande maioria e internalizado<sup>182</sup>. As palavras, os discursos e as histórias contadas contra os judeus e mouros não possuíam poder por si só, elas eram embasadas em uma força legitimadora. A Coroa, com o auxílio da Igreja, montou uma máquina de homogeneização a

---

<sup>181</sup> SAID, *op. cit.*, nota 179, p. 28.

<sup>182</sup> BOURDIEU, Pierre. *O poder do Simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989. p. 10.

partir do processo de “pasteurização do diferente”, por meio da perseguição e limitação. Para saber quem sou “eu/nós”, era preciso delimitar quem são os “outros”. Depois de reconhecer a existência, era preciso negar suas qualidades para, assim, enobrecer o “eu”. Um franco processo de criação identitária a partir da alteridade.

Outra instituição que atuou lado a lado com as Coroas e a Igreja foi a máquina colonial/exploratória, nas Grandes Navegações do século XV-XVI. O contato com o Novo Mundo abriu novas oportunidades e atritos, não apenas econômicos e políticos, mas também identitários. O homem europeu/ibérico sabia algo sobre os africanos e os habitantes da Ásia, mas não sabia nada sobre os ameríndios<sup>183</sup>. O choque com o novo não criou uma relação unilateral com a “América”, o “eu ibérico” refletiu seu papel e sua identidade ao observar o ameríndio. A existência do “outro” foi reconhecida até um determinado limite, possibilitando assim o reconhecimento das qualidades ou não.

A falta de reconhecimento das qualidades do colonizado aumentava a distância entre o “eu” e o “outro”. A alteridade aferida e a identidade imputada ao colonizado pelo colonizador animalizavam os sujeitos, criando uma relação de pouca ou nenhuma correspondência, resultando na ausência de piedade<sup>184</sup>. Pois a piedade, como sentimento, só se torna possível no caso do reconhecimento, quando o “eu” se vê no “outro”.

Este enquadramento animalesco feito pela máquina colonial serviu para engrandecer o próprio projeto identitário hegemônico, criando os polos europeu/civilizado *versus* o nativo/primitivo. Contudo, a identidade não é algo estanque, não é algo que se imputa facilmente e se aceita sem resistência. Ela precisou ser reafirmada no processo hegemônico, e que ao ser combinada com a anulação do outro terminou em uma resultante violenta, no âmbito físico e simbólico.

O “eu” ibérico (português e espanhol), frente ao contato com o nativo, buscava inicialmente circunscrever-se com base no “outro” e, posteriormente, se enaltecer da mesma forma. As instituições oficiais da primeira modernidade buscavam compor e recompor as identidades na medida do necessário, assumindo assim a identidade como um território de fronteira, fruto do atrito, cujas relações de poder buscavam prevalecer pela imposição do mais forte, o “eu”, frente à resistência do mais fraco, o “outro”.

---

<sup>183</sup> ELLIOTT, J. H. *El Viejo Mundo Y El Nuevo 1492 1650*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. p. 21.

<sup>184</sup> GINZBURG, Carlo. Matar Um Mandarim Chinês: As implicações morais da distância. In: \_\_\_\_\_. *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 201.

Partindo para as considerações finais do capítulo, pode-se afirmar que o atrito criado entre o “eu” ibérico e o “outro próximo” no contexto da Península Ibérica, no século XV, fez parte do processo para pensar a identidade castelhana e portuguesa, do período medieval para o moderno. O homem ibérico do período antagonizou as relações religiosas e culturais e buscou, nos outros grupos que encontrou, esses valores semelhantes, sejam os valores positivos que remetiam ao cristianismo, sejam os valores negativos que remetiam aos judeus e mouros.

É preciso salientar que a rivalidade já era evidente antes do século XV. Mas o processo das navegações e as instituições modernas na Península Ibérica intensificaram essa noção. O homem ibérico, frente aos povos nativos da América, África e Ásia, relacionou os templos pagãos com mesquitas, jamais com igrejas. Pois o mouro é o opositor do cristão, logo, a Igreja seria a opositora da mesquita. As representações negativas não poderiam ser relacionadas com o cristianismo ou com as noções de composição do “eu”.

O “outro distante” foi a canalização dos desejos desse “eu”, suas idealizações encontraram um lugar além das utopias, e os medos e anseios se materializaram na figura do exótico. Porém, as navegações encurtaram essa separação espacial, rompendo as barreiras e transformando o distante em próximo.

Essa nova relação em transformar o distante em próximo foi feita à luz do arcabouço do “eu”, resultando em um processo pendular. O “eu”, no momento em que desmistificou o distante, transformou-o em conhecido e, com isso, o assimilou, mais do que isso, dominou-o. O distante imaginado se transformou no próximo dominado.

Pode-se dizer que existem duas narrativas para a construção da identidade do homem europeu: uma que se deu por meio do contato de forma orgânica e instintiva; e outra que se deu após o contato de forma pensada e raciocinada. A primeira, como fruto do contato, é um questionamento passivo do “eu” com base no “outro”; é a construção do eu com base no outro, mais narcísica do que etnocêntrica. Em outras palavras, seria um primeiro momento de descoberta e autodescoberta. A segunda seria fruto de uma narrativa de conquista *a posteriori*, tendo um forte tom etnocêntrico. Ela vai além de ser usada como referência para a circunscrição do “outro”, uma vez que constrói uma realidade em que o “outro” é uma existência secundária, submetida à sua, que seria primária. Essa relação se deu como elemento principal da narrativa europeia, que criou um mundo concêntrico e, nas bordas, colocou uma periferia. A vastidão do centro acabou sendo limitada pelo seu raio de observação; o “eu” se compôs com base no “outro”.

## 2 AS VIAGENS IBÉRICAS: O DESCONHECIDO E O IMAGINADO

Este capítulo tem como objetivo apresentar o contexto em que as empreitadas ibéricas analisadas nesta dissertação estão inseridas. A empresa idealizada por Cristóvão Colombo e a embaixada portuguesa nas terras do Prestes João devem ser compreendidas à luz das Grandes Navegações, sendo parte integrante de um fenômeno mais amplo, a expansão oceânica. No início do capítulo, busca-se realizar um recuo até o Baixo Medievo, observando as concepções das viagens medievais e como essas narrativas descrevem o “outro” distante no Oriente. Obras como as cartas do Prestes João, datadas do século XII, e suas variações posteriores, além de livros de viagem como “*As Viagens*” de Marco Polo, do século XIII, e “*As Viagens de Jean de Mandeville*”, do século XIV, são fundamentais para a compreensão da mentalidade europeia em relação ao “outro” oriental, especialmente em um momento em que se buscava mitigar a distância entre a Europa e as Índias, no século XV. Essas narrativas, verídicas ou não, possuíam leitores e credibilidade durante as navegações, conferindo a essas viagens uma expectativa em relação ao além-mar.

Na segunda parte do capítulo, busca-se analisar os processos de navegação das potências ibéricas: Portugal, que se dedicou à navegação no Atlântico, visando reconhecer a costa da África. Posteriormente, os objetivos das expedições passam a ser ultrapassar o Cabo da Boa Esperança, desbravar o Oceano Índico para alcançar as Índias, criando uma nova rota de comércio. Já sobre Castela e Aragão, ao longo deste trabalho, será referida como Espanha, que no século XV, iniciou um processo de exploração do Atlântico. Após a tomada de Granada, lançou-se no ciclo ocidental das navegações para alcançar as Índias. O encerramento da segunda parte deste capítulo visa à inserção das duas empreitadas no contexto das navegações, analisando como foram constituídas e os processos que levaram ao seu êxito.

Por fim, a última parte do capítulo destina-se a um recorte mais específico que servirá como uma ponte para a terceira e última parte da dissertação. Nela, será explorada a biografia dos agentes que promoveram essas viagens e que imortalizaram, nas fontes utilizadas neste trabalho, os percalços vividos. O último ponto a ser debatido será a materialidade e o histórico de cada uma das fontes utilizadas: a cópia do diário da primeira viagem de Cristóvão Colombo, de 1552, e o livro “*Oh Prestes João das Índias*”, de 1540.

## 2.1 O mundo imaginado pela ótica medieval

Retomando a noção de Isidoro de Sevilha, haveria na mentalidade medieval a possibilidade de uma terra oposta ao *orbis terrarum*: o *orbis alterius*, a outra terra. Essa especulação defendia a existência de uma parcela de terra diametralmente oposta ao Ocidente, não apenas geográfica, mas também social e culturalmente. Esse outro continente se apresentaria como um mundo antipodal, sendo a antítese do mundo conhecido. Logo, além da esfera conhecida, seriam encontradas relações adversas às conhecidas.

Essa noção defendia que a terra era maior do que a parte ocupada, ia além do *orbis terrarum*, o teatro do mundo. Pela teoria, haveria uma população que estaria de ponta-cabeça e não cairia no abismo. Essa noção apresentava a perspectiva europeia de estar em cima e o “outro” embaixo. Entretanto, esbarrava em pontos que seriam difíceis de conciliar, como a origem dessa população e como eles se encaixariam na história da redenção. Segundo Umberto Eco, no século V d.C., Macróbio acreditava e afirmava a noção dos antípodas, mas não conseguia sanar esse problema. No entanto, isso não seria impeditivo para alguns autores medievais e até mesmo modernos afirmarem a existência de uma outra terra, diametralmente oposta, como, por exemplo, Guilherme de Coches, Alberto Magno, Gervásio de Tibury, Pierre d’Ally e Dante Alighieri<sup>185</sup>.

Os autores medievais, com base em Santo Agostinho de Hipona, afirmavam que a parte sul do *orbis terrarum*, considerada zona tórrida, não abrigaria vida, pois a palavra de Deus ainda não teria atingido aquela região. No pensamento medieval<sup>186</sup>, o mundo estaria dividido entre cristãos e não cristãos (infiéis/pagãos), sendo inadmissível uma categoria que não pudesse ser culpada pelo seu paganismo. Essa parte sul não estaria povoada por homens, e sim por seres prodigiosos<sup>187</sup>.

No pensamento de Isidoro de Sevilha, e do mundo composto por cúpulas concêntricas, o *orbis alterius* deveria apenas abrigar seres não humanos, irracionais, monstros. Dessa forma, o autor não entraria no problema de explicar a origem desses homens antípodas. O próprio Colombo, em suas viagens para a América, recusou-se a pensar que as terras que encontrou

---

<sup>185</sup> ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record, 2013. p. 23–25.

<sup>186</sup> Falar em medieval é compreender uma realidade muito diversa, nesse ponto refiro-me ao período do baixo medievo em diante.

<sup>187</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 29-30.

faziam parte de um novo continente, justamente para fugir dessas noções pagãs de autores gregos e judeus<sup>188</sup>, buscando uma veracidade para as suas ideias de descobertas.

O que não pode ser deixado de lado é que tanto as terras antípodas quanto o Oriente do *orbis terrarum* foram constituídas como o ambiente favorável para habitar o maravilhoso e o monstruoso. O maniqueísmo entre Ocidente/Oriente, preto/branco, bem/mal, existente no período medieval, encontrou vazão na possibilidade do além do conhecido. O Oriente foi constituído como o rincão das coisas que não existem na realidade presente. Em outras palavras, mesmo que as terras antípodas, geograficamente, não fossem defendidas, socialmente, culturalmente e naturalmente, o Oriente foi constituído como antípoda. Le Goff debate que o maravilhoso seria o estranho que não foi absorvido pela reflexão, deixando uma parte sem explicação<sup>189</sup>. Como a terra de Cocanha<sup>190</sup>, o Oriente seria uma oposição ao Ocidente. O maravilhoso é um contraponto da natureza cotidiana, como um universo às avessas.

Em todas as estradas, caminhos e ruas, há mesas servidas com toalhas brancas. Todo mundo pode sentar-se a elas e comer sem restrições peixes ou carnes, carne de cervo ou de pássaros assada ou cozida, sem ter de pagar um único centavo. [...] O mês tem seis semanas; há quatro Páscoas no ano, quatro festas de S. João, quatro vindimas, todos os dias são dias de festas e domingos; há quatro dias de todos os santos, quatro natais, quatro festas da candelária, quatro carnavais e uma quaresma somente a cada vinte anos.<sup>191</sup>

Cocanha, assim como outras narrativas, como as utopias na Idade Moderna e as viagens para o Oriente, acabava expressando a oposição que existia com base em um referencial. A terra idealizada apresentava abundância e apenas um dia de penúria, sendo o oposto da realidade vivida. Esse era o tom da maravilha medieval para Le Goff: a quebra da normalidade, aquilo que paralisaria o observador.

A maravilha, como já dito no capítulo anterior, refere-se ao olhar, do latim *miror*, *mirari*. Essa noção diz respeito ao deslocamento da visão dos viajantes que, ao ver, narram em texto ou vocalmente a terceiros aquilo que viram. Segundo Kappler, a maravilha é uma coisa que espanta por não pertencer ao ordinário, mas que não dá base para uma dúvida sistemática<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> O'GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 143–144.

<sup>189</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 49.

<sup>190</sup> *Idem*. Cocanha. In: \_\_\_\_\_. *Heróis e Maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 103–109.

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 104.

<sup>192</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 154.

Jacques Le Goff afirmou que essa noção é polissêmica, tendo, no mínimo, três conceitos que remontam à maravilha: *mirabilia*, *magicus* e *miraculosus*.

A *mirabilia* seria um maravilhoso que remeteria a um passado pagão, pré-cristão. A herança greco-romana, como aquela que remete aos jardins das Hespérides, das Ilhas Afortunadas e dos valores e virtudes dos heróis da Antiguidade. É um exemplo de uma tradição pré-cristã que ainda se manteve viva na Idade Média e Moderna. Esse maravilhoso esteve presente na literatura do século XII-XIII em uma cultura erudita, sendo envolvido pelos romances de cavalaria, opondo-se a uma cultura eclesiástica que não representava as virtudes ligadas a uma aristocracia que compunha o romance cortês<sup>193</sup>.

No caso do *magicus*, seria o reconhecimento de uma magia, tanto negra, do lado de Satã, quanto branca, do lado divino. No entanto, esse conceito foi abarcado unicamente pela noção da magia negra, e todo sortilégio seria obra única da presença demoníaca, como enganadora. Aqui se fazem referências aos sabás, aos atos das feiticeiras e a toda a crença em magia do período, que foge da normalidade por uma via maléfica. O que se pode dizer é que o *magicus* e o *miraculosus* são opostos entre si, como a obra do divino versus a obra de Satã<sup>194</sup>.

Tendo Moisés e Aarão chegado à presença do Faraó, fizeram o que o senhor tinha ordenado. Aarão jogou a vara diante do rei e de sua gente, ela se transformou em serpente. Mas o faraó, mandou vir os sábios, os encantadores e os mágicos, estes fizeram o mesmo com os seus encantamentos: jogaram cada um suas varas, que se transformaram em serpentes. Mas a vara de Aarão engoliu as deles.<sup>195</sup>

Neste trecho da Bíblia, por exemplo, encontra-se uma relação de como o *magicus* e o *miraculosus* podem ser eventualmente retratados como uma oposição. Aquilo que seria entendido como o inimigo teria os poderes de deturpar a natureza em aparições maravilhosas. O triunfo do sacro sobre as artes das trevas também se mostra notório, algo que será repetido nas relações imaginárias de viajantes e cronistas durante a Idade Média. Neste trabalho, pouca referência será feita a essa noção de maravilha.

No caso do *miraculosus*, seria a manifestação do maravilhoso cristão, que continha, em seu interior, a noção do milagre e das aparições. Ele seria um domínio clerical que foi paulatinamente separado do maravilhoso convencional, ganhando um contorno próprio e

<sup>193</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 48.

<sup>194</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 83.

<sup>195</sup> BÍBLIA. A.T. Êxodo. Português. *Bíblia Sagrada: Edição catequética popular*. 23ª ed. São Paulo: ed. Ave Maria, 2015. Cap.7.

expurgando ou exorcizando a *mirabilia*. Essa relação maravilhosa seria fruto único da vontade de Deus. Se ele se mantivesse como agente único, haveria o elemento da imprevisibilidade, pois não se possuiria uma forma de prever as vontades da divindade. Um outro elemento foi inserido, no medievo: os santos. A presença dos santos era tacitamente acompanhada de milagres, o que dava uma certa previsibilidade nas aparições e nos feitos que rompem com a normalidade<sup>196</sup>. A título de exemplo, as visões e aparições de anjos na Sagrada Escritura são elementos maravilhosos e aterradores, sendo sempre acompanhados do pedido “não se assuste”, como na visão de Ezequiel e o vislumbre dos querubins e serafins, ou na visão de Mateus no túmulo de Jesus Cristo.

A fuga da normalidade pelo maravilhoso era um dos pontos sensíveis do período medieval e moderno. Segundo o autor Umberto Eco, haveria uma atração, tanto no mundo clássico quanto no mundo medieval, pelos prodígios ou portentos, imagens que os sinais existentes na natureza seriam como um código escuso aos olhos humanos a serem interpretados. Chamas no céu, nascimentos anômalos, crianças com dois sexos seriam, na interpretação geral, apenas sinais iniciais de algo que estaria por vir<sup>197</sup>. Essa interpretação faz com que os olhos do homem medieval se prendam ao que se pode chamar de “estética hespérica”<sup>198</sup>.

O monstro teria um valor moral para os homens medievais, na visão de Eco, seguindo uma lógica pancalista, em que o mundo seria entendido como uma harmonia entre as partes<sup>199</sup>. Os bestiários foram populares pelas noções que relacionavam lendas a conceitos morais, o que serviu de base para os relatos de viagem, como “*As Viagens de Mandeville*” e “*A Composição do Mundo*”, de Ristoro d’Arezzo.

A monstrosidade e a maravilha terminaram por andar lado a lado nas narrativas de viagem medievais. Para Claude Kappler, a interpretação dos monstros no período medieval não seria a mesma que na Idade Moderna. O monstro medieval, que estava presente nas obras

---

<sup>196</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 49-50.

<sup>197</sup> ECO, Umberto. *História da Feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 107.

<sup>198</sup> Esse movimento estético se desenvolveu na Alta Idade Média, do século VII ao X, nas regiões da Espanha até as Ilhas Britânicas, tocando na região da Gália. Esse estilo seria como um espelho da obscuridade do período, em que as obras confeccionadas pelos monges refletiam uma imagem mais sombria, de caminhos labirínticos povoados por monstros. Esse movimento literário rompeu com o estilo clássico quando deu vazão ao grotesco e à imensidão, tendo um desmesuramento em suas imagens. Esse estilo foi projetado nas obras literárias da Europa, criando uma intensa relação a respeito das monstrosidades, como os bestiários. O que influenciou também a estrutura arquitetônica românica, sendo esculpidos monstros nas fachadas das igrejas. Ver ECO, Umberto. *História da Feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 111.

<sup>199</sup> Como a linha de Santo Agostinho de Hipona e sua tese da inexistência do mal, pois esse só existiria pela visão parcial dos homens.

literárias, seria uma aparição mais patológica. Já nos relatos de viagem, outra noção era apresentada, como, por exemplo, o indicativo geográfico. O monstro não se constituía como o objetivo da viagem dos homens modernos, mas sim como uma relação de comprovação geográfica dos lugares por onde passaram. Ele seria, na verdade, uma oposição à origem, apresentando uma realidade adversa, como um vestígio de um outro tempo ou uma prova de um outro território<sup>200</sup>.

A autora utilizou a noção presente em Roger Bacon para afirmar como os medievais e os modernos enquadraram essa noção geográfica com a monstruosidade, pois o ambiente afetaria o sujeito, mas não como uma relação climática, e sim com uma relação referencial. A monstruosidade era narrada à distância de um determinado referencial assumido como ordem, sendo uma noção de perspectiva<sup>201</sup>.

Seguindo o pensamento da Kappler, o monstro seria uma visão subvertida da ordem, que dialogaria de uma forma conjunta com o lugar em que está e com o lugar em que se conta. Ele era constituído como um argumento de veracidade para as viagens ao Oriente, mas como símbolo de alteridade em relação ao Ocidente, mostrando o distanciamento entre uma ordem e outra. Ela ressalta que não seria uma negação da ordem, mas uma prova do poder natural, que, em sua face, mostraria o seu dinamismo além da esfera empírica, pronta para ser descoberta<sup>202</sup>.

Retomando o pensamento de Eco, como um complemento para a exposição sobre a noção de Kappler, ele se refere ao conceito de monstro proposto pelo Pseudo-Dionísio Areopagita (V-VI), que qualificava a imagem do monstro como uma composição do que não é Deus. Pois a noção de Deus seria impossível de ser delimitada, graças à sua infinitude inefável. Todavia, aquilo que não pode ser Deus torna-se mais óbvio na visão dos homens<sup>203</sup>. Em outras palavras, o monstro seria aquilo que não representaria Deus, não quer dizer que seja demoníaco, pelo contrário, o monstro seria encarado como uma expressão natural. O que se pode considerar é que o monstro, na escala de beleza ou ordem, era a representação da deturpação.

A relação que Eco fez do Areopagita é extremamente interessante, pois o monstro foi assumido como um não-Deus. E se, no processo das viagens modernas, a substituição dos monstros pelos homens criou uma nova reação de negação? Neste ponto, vale um retorno ao

---

<sup>200</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 4; 160.

<sup>201</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>202</sup> *Ibid.* p. 15-16.

<sup>203</sup> ECO, Umberto. *História da Feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 125.

capítulo anterior, no qual pode ser admitido que o outro, assim como o monstro, foi assumido como um “não-eu” no processo das viagens modernas. Retoma-se à noção já levantada: a viagem e o contato foram promotores de uma identidade moderna, o eu que se constituiu com base no que é o outro e em sua alteridade.

### 2.1.1 Um cristianismo oriental

O Ocidente, desde a Antiguidade, já seria fascinado pelo Oriente, tendo como um dos principais expoentes a conquista de Alexandre, o Grande, em rota até a região do vale do Indo, atual Afeganistão. Essas narrativas maravilhosas pulularam a partir do século IV, principalmente com o romance da conquista de Alexandre, pelo Pseudo-Calístenes, no século III d.C.<sup>204</sup>. O contato entre o Ocidente e o Oriente sempre promoveu grande especulação para além da esfera empírica, como o contato de um patriarca oriental com o Papa Calixto II, no século XII, através da carta *Adventum patriarchae Indorum ad urbem sub Calixto Papa IIº*, que contava de um Oriente marcado pela devoção a São Tomé<sup>205</sup>.

Um dos personagens mais famosos da literatura medieval foi o Preste João, que entrou no circuito literário-cultural europeu no período das Cruzadas. Sua representação na literatura deu vazão às imagens maravilhosas do Oriente, sendo extremamente popular no Ocidente<sup>206</sup>. Ele foi pensado como o aliado do cristianismo ocidental para derrotar os mouros e reconquistar Jerusalém.

A imagem desse monarca teria sido veiculada no Ocidente com Hugo, bispo de Gabala, que, em contato com as igrejas armênias orientais, soube de um “*João Rex et sacerdos*”, que seria cristão nestoriano<sup>207</sup>, descendente dos Reis Magos, pensado como um possível aliado

---

<sup>204</sup> ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record, 2013. p. 97.

<sup>205</sup> RAMOS, João Manuel. A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII. In: SILVA, José. *Assimetria social e inversão*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993. p. 224.

<sup>206</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 69; BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 40.

<sup>207</sup> O nestorianismo foi uma corrente teológica defendida por Nestório, patriarca de Constantinopla, entre os anos 381-451, que sustentava a dupla natureza de Jesus, afirmando que Maria seria apenas mãe do Cristo humano, negando-lhe o título de Mãe de Deus. A doutrina foi condenada como herética pelos ocidentais, apesar de muito popular no Oriente, difundida na Ásia, por causa das perseguições do Ocidente, chegou a Malabar e China. Vide ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record, 2013. p. 105.

contra os infiéis. O bispo teria transmitido essa informação ao Papa Eugênio III<sup>208</sup>. A imagem desse mitológico rei foi difundida com base em cartas transmitidas ao rei Bizantino Manuel I Comeno e ao Imperador do Sacro Império, Francisco I Barbarossa<sup>209</sup>. Um dos principais responsáveis por essa difusão foi o cronista Otto, bispo de Fresing, no período da 2ª Cruzada (1147-1149)<sup>210</sup>, que afirmou ter tido contato com um mensageiro do dito rei e buscava estreitar as relações entre os reinos cristãos.

O Preste João, rei dos reis, imperador cristão das índias, o qual envia saudações ao seu destinatário e o convida a visitar o seu imensamente rico e poderoso reino, oferecendo-lhe a oportunidade de preencher, se provar ser um verdadeiro cristão, um alto cargo na sua corte, onde se reúnem setenta e dois reis que lhe são tributáveis; o Preste João, cujo poder e riqueza são maiores que os de todos os reis deste mundo, dispõe-se a, comandando um imenso exército, combater os inimigos da cruz, e a viajar até o Santo Sepulcro, para aí glorificar o nome de Cristo.<sup>211</sup>

O Ocidente acreditava na existência de um reino cristão no Oriente. Porém, suas concepções sobre o que era o Oriente eram amplas e genéricas, como já debatido, admitindo, assim, um vasto território no qual o reino cristão peregrinou<sup>212</sup>, conforme as composições narrativas. O processo de difusão da imagem mitológica foi notório, principalmente no Sacro Império Romano Germânico. Torna-se possível destacar três contextos que catalisaram essa difusão: o religioso, o político e o social.

Com base na ideia religiosa, é notório o pensamento cruzadístico presente no personagem do século XII, o que corroborou a sua difusão, na medida em que o rei mitológico seria a nova “frente de combate” contra o inimigo mouro, propiciando uma abertura para a retomada da Terra Santa e sua manutenção. Vide o trecho da carta organizada por Manuel Ramos e traduzida do latim por Leonor Buescu: “Desejamos ardentemente visitar o sepulcro

---

<sup>208</sup> O Papa Eugênio teria iniciado o seu pontificado em 1145 até 1153. ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record, 2013. p. 101; COSTA, Ricardo da. Por uma geografia mitológica: a lenda medieval de Preste João, sua permanência transferência e Morte. *História* 9, n. EDUFES, p. 53–64. p. 54.

<sup>209</sup> JOÃO, Preste. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p. 13.

<sup>210</sup> PENEGASSI, Rubens. Naturalização do trato político e conservação das conquistas, *História Unisinos*, v. 23, n.1, 2019, p. 27–37. p. 32.

<sup>211</sup> RAMOS, Manoel. *Ensaio da Mitologia Cristã*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997. p. 53.

<sup>212</sup> Muitas narrativas foram feitas sobre o Preste João e elas circunscreviam o reino cada uma a sua maneira, em variadas regiões. Marco Polo e Jean de Mandeville são apenas dois dos inúmeros autores que falaram do monarca cristão. Porém, uma coisa se afirmava: ele sempre era retratado ao Oriente, seja nas planícies tártaras, na região das Índias ou na África Oriental.

de nosso Senhor com um grande exército, pois convém à glória da Nossa Majestade humilhar e desbaratar os inimigos da cruz de Cristo e exaltar o seu nome bendito”<sup>213</sup>.

No que confere à parte política, foi a própria imagem de presbítero (padre) e rei que automaticamente apresentou uma noção de fusão dos poderes temporais e atemporais, visto que, na corte do Preste João, todos os nobres possuíam uma dignidade eclesiástica, como bispos e abades. No exercício da humildade, o rei teria escolhido a dignidade eclesiástica mais baixa dentre os seus servos<sup>214</sup>, abrindo o precedente de um rei sacerdote.

Segundo Ricardo Costa, esse exemplo reforçaria a posição do sacro imperador frente às suas disputas com o Papa, principalmente no que tange à questão das Investiduras<sup>215</sup>, ao ponto de ratificar as atribuições atemporais do poder imperial, rompendo com a hegemonia do Papado. Segundo o autor, o debate apresentado teria uma ligação direta com a veiculação da imagem do Preste João, tendo em vista que o Imperador e o Bispo de Fresing seriam da mesma casa dinástica<sup>216</sup>.

A parte cultural se destaca dado que as noções sobre as Índias, apresentadas nas cartas do Preste João, reforçavam uma fuga da normalidade cotidiana, com uma terra de abundâncias e maravilhas. Como já apresentado anteriormente, na relação do maravilhoso e da terra de Cocanha, esses elementos literários e imaginários dialogam com uma realidade não tão agradável, marcada pela fome, miséria e guerra, e criaram na literatura uma situação antipodal com o Oriente, na medida em que, no além (Oriente), abundavam coisas que faltavam no aquém (Europa), uma relação de oposição direta<sup>217</sup>.

Embora a carta do Preste João careça de uma descrição física do monarca, há uma forte descrição de sua corte e dos hábitos por ela mantidos. A carta se destina a pensar especificamente as terras que constituem o reino cristão no Oriente, contando suas voluptuosas riquezas e mistérios. A cruz foi assumida como símbolo do Preste João e mantida em todas as narrativas em que ele foi apresentado.

---

<sup>213</sup> JOÃO, Preste. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p. 55.

<sup>214</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>215</sup> Atrito que ocorreu entre o Papa e o Imperador do Sacro Império Romano Germânico entre os anos de 1075-1122 sobre o poder das investiduras dos bispos.

<sup>216</sup> COSTA, Ricardo da. Por uma geografia mitológica: a lenda medieval de Preste João, sua permanência, transferência e Morte, *História 9*, EDUFES, p. 56–57.

<sup>217</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996.

Quando avançamos para a guerra contra os nossos inimigos, mandamos transportar ante a nossa face treze grandes e altas cruces, feitas de ouro e de pedras preciosas, em cada um dos carros, em lugar de estandartes, e a cada uma delas seguem dez mil soldados e cem mil peões armados, exceptuando aqueles que, com as baganas e os carros, são escolhidos para transportar as vitualhas do exército. Como cavalgamos sem pompa, à frente da Nossa Majestade segue o lenho da cruz, sem qualquer pintura ou ornato de ouro e gemas, para que sejamos sempre lembrados da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, e um vaso de ouro, cheio de terra, para que saibamos que a nossa carne regressará à sua própria origem. E é levado à nossa frente um vaso de prata, cheio de ouro, para que todos compreendam que nós somos o Senhor dos Senhores. De todas as riquezas que existem no mundo, a Nossa Majestade as possui em suprema abundância e excelência.<sup>218</sup>

A geografia maravilhosa das terras do Preste João, nos rincões do Oriente, endossou a noção de fartura em contraposição à penúria do Ocidente. Essa demonstração terminou por cativar as esperanças dos homens ocidentais em um sonho milenarista, em criar o contato com essas terras e lograr um pouco dessa riqueza, quiçá, pôr fim à sua penúria.

A Nossa terra escorre mel e abunda leite. E nenhuma terra nossa os venenos são nocivos nem coaxa a rã palradora, não existe o escorpião nem a cobra serpenteia na erva. Os animais venenosos não podem habitar neste lugar nem aqui causar qualquer dano. Através de uma província nossa, onde vivem os pagãos, corre um rio chamado Idono. Esse rio, saindo do paraíso, estende o seu curso por toda aquela província em diversos meandros e aí são encontrados pedras naturais, esmeraldas, safiras, carbúnculos, topázios, crisólitos, ónices, berilos, ametistas, sardas e muitas pedras preciosas.<sup>219</sup>

Vale ressaltar que a narrativa sobre as terras que fariam parte do reino do Preste João utilizou elementos das Escrituras como fundamento, sendo referências à terra prometida de Canaã, na qual emana leite e mel<sup>220</sup>. Assim como em outra passagem da carta, fez referência ao pão que cai do céu, o maná, presente na Bíblia, e que os homens que o consomem passam dos cem anos de vida<sup>221</sup>. Não é preciso dizer que essas referências remetem exclusivamente ao maravilhoso enquanto *miraculosus*, pensado como a intervenção de Deus nessas terras.

No entanto, não foi apenas o *miraculosus* retratado nas cartas do Preste João; a *mirabilia* se fez presente por meio de criaturas que remontariam ao passado clássico, como, por exemplo,

---

<sup>218</sup> JOÃO, Preste. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p. 83.

<sup>219</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>220</sup> BÍBLIA. A.T. Êxodo. Português. *Bíblia Sagrada: Edição catequética popular*. 23ª ed. São Paulo: ed. Ave Maria, 2015. Cap.33.

<sup>221</sup> JOÃO, Prestes. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p. 69.

as amazonas e outras monstruosidades, permanecendo ainda intactos elementos sacros das Escrituras.

Temos outros povos que somente se alimentam de carnes, quer de homens, quer de animais brutos e disformes, os quais não temem a morte. E quando algum de entre eles morre, tanto os parentes como estranhos o comem com muita avidez, dizendo: “sacratíssimo é comer carne humana”. Os nomes deles são estes: Gog e Magog, Amic, Agic, Arenar, Defar, Fontineperi, Annicefelei, Tasbei, Alanei. A esses e a muitos outros povos, o jovem Alexandre Magno, rei dos Macedônios, enclausurou, entre altíssimos montes, para o lado de Aquilão. A esses, quando queremos, conduzimos contra os nossos inimigos, e é-lhes permitido por nossa majestade devorá-los, não restando nenhum homem, nenhum animal que, imediatamente, não seja devorado.<sup>222</sup>

Além da riqueza material, esta terra, por ter sido assumida próxima do paraíso, acabaria por guardar elementos originais da criação<sup>223</sup>, que não eram vistos no Ocidente e entraram em choque com o que seria considerado normal.

Nascem também em nossa terra cavalos e burros selvagens, homens de cornos, bois selvagens, homens selvagens, monóculos, homens com olhos adiante e atrás, homens sem cabeça, com a boca e os olhos no peito, cujo comprimento é doze pés, e a largura seis; na cor, são semelhantes ao ouro puríssimo; homens com doze pés e seis braços, doze mãos, quatro cabeças, em cada uma das quais têm duas bocas e três olhos. Nascem ainda nas nossas terras mulheres com grandes corpos, barba até às mamas, cabeças raspadas, vestidas de peles, ótimas caçadoras, que criam animais selvagens com cães para acaçá, leão contra leão, urso contra urso, cervo contra cervo e assim todos os outros.<sup>224</sup>

Essa narrativa mitológica está sempre imbricada com as noções das Índias, como uma terra desconhecida e não atingida, que, por seu isolamento, acabou por guardar maravilhas e monstruosidades. Criando um nexo entre o rei Cristão mitológico e o rei cristão da Índia Média, a Etiópia, essas imagens acabaram por se relacionar entre si na medida em que o Ocidente foi tendo contato com peregrinos etíopes rumo à Terra Santa nos séculos XIII-XIV, anexando cada vez mais a imagem mitológica do Preste João ao Negus (rei) da Etiópia<sup>225</sup>. A relação mais antiga sobre a anexação do reino do Preste João a Etiópia foi no século XIII, pelo geógrafo Giovanni de Carignano, seu trabalho não sobreviveu ao tempo, mas teria influenciado o trabalho de Jacobo Foresti de Bergamo, o “*Supplementum Chronicarum*”, publicado em Veneza

---

<sup>222</sup> *Ibid.* p. 60-61.

<sup>223</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 308.

<sup>224</sup> JOÃO, *op. cit.*, nota 221, p. 57.

<sup>225</sup> RAMOS, Manuel. *O Destino Etíope do Preste João: A Etiópia nas Representações Cosmográficas europeias*. Lisboa: Cosmos, 1999. p. 243.

em 1483<sup>226</sup>. Ao longo dos séculos XIV e XV, o contato com o Ocidente se intensificou com o envio de embaixadores etíopes, tendo como uma das marcas o Concílio de Florença (1431-1445), organizado pelo Papa Eugênio IV, que desejou estreitar as ligações com o cristianismo do Oriente, marcando, assim, o contato de franciscanos com os coptas do Egito<sup>227</sup>.

As imagens sobre o Preste João foram difundidas cada vez mais no período medieval e moderno, correlacionando as maravilhas do Oriente com a figura mitológica. O Preste João pode ser representado como um dos personagens mais marcantes da literatura europeia, no que compete ao gênero de relato de viajante, estando presente em diversas obras, em especial no relato de viagem de Marco Polo, no século XIII, e em Mandeville, no século XIV.

### 2.1.2 As narrativas de viagem

O período do Baixo Medievo foi de intensas viagens e rotas para o Oriente, muitas delas gerando relatos de viagem e sendo incentivadas pelas Cruzadas. O homem europeu se sentia atraído pelo longínquo, principalmente pelo exotismo<sup>228</sup>. O Preste João esteve presente como personagem em muitas narrativas de viagem durante o período medieval, pois a referência a um cristianismo oriental é notória em muitas delas. De inúmeros relatos, neste trabalho, como um recorte, optou-se por focar em dois: as narrativas de Marco Polo e Jean de Mandeville.

Há um debate sobre a veracidade da narrativa de Marco Polo, até que ponto ele foi testemunha ocular dos eventos que narrou ou se apenas ouviu sobre eles. O que se pode dizer é que a obra seria a narração de viagens que ele alegou ter feito<sup>229</sup>. Por esse motivo, é necessário fazer uma ressalva: os elementos da obra de Polo, presentes neste trabalho, são alusões a um suposto relato de viagem, que no período medieval e moderno, foi aceito como verídico e que, na contemporaneidade, questiona-se a substância.

O mercador veneziano, em sua missão para o Oriente, no século XIII, afirmou ter tido contato com o Grande Cã/Khan, líder dos Tártaros, assim como com o mitológico rei cristão

---

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 243.

<sup>227</sup> ALMEIDA, André. Da Demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia, *Lusitania Sacra*, v. 11, n. 2ª série, p. 247–294, 1999. p. 261.

<sup>228</sup> BURCKHRDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 269.

<sup>229</sup> WOOD, Frances. *Did Marco Polo go to China?* Westview: Colorado, 1996.

Preste João. Apesar disso, sua visão sobre o Preste João é menos mitológica no que concebe a glória do rei cristão. Ele acabou descrito pelo mercador como um rei cristão no Oriente, cabendo a isso as pompas de um rei, todavia sem uma imagem idílica.

O mercador narrou a história que ouviu sobre o confronto entre o Khan Mongol e o rei cristão, chamado por ele de Preste João. Sua observação manteve-se em uma grande neutralidade, mesmo sendo um cristão. Ele narrou que, no ano de 1187, quando Gengis Khan assumiu as hordas tártaras como Grande Khan, teria pedido em casamento a filha do Preste João, que recusou veementemente o pedido do pagão. Na visão de Marco Polo, o Grande Khan não teria maldade ou desrespeito no pedido. Polo foi além, afirmando que o rei mongol seria um bom homem e valoroso<sup>230</sup>. Pelo motivo do pedido de casamento, o Khan e o Preste João teriam iniciado um processo de guerra, sendo marcada a batalha na planície de Tanduc, terras do Preste.

Nesta cena, houve uma aparição no livro de Polo que se pode dizer ser uma maravilha que está entre o *magicus* e o *miraculosus*, pois foi feita por cristãos a pedido de Gengis Khan. O rei mongol, querendo saber quem teria a vitória no fim, mandou chamar astrólogos cristãos e sarracenos para saber quem poderia predizer o resultado da batalha. Os cristãos pegaram dois caniços, dividiram em dois, pondo um de cada lado, escrevendo o nome de Gengis e do Preste, e afirmando que o caniço que se pusesse sobre o outro seria o indicativo de vitória.

Gengis disse que queria ver aquilo, e que lho mostrassem o mais breve possível. Os cristãos pegaram o saltério e leram certos versos, salmos e seus encantamentos: então, o caniço onde estava o nome de Gengis subiu no outro, o que foi visto por todos os que ali estavam. Quando Gengis viu aquilo, ficou muito alegre, pois viu que os cristãos diziam a verdade. Os astrólogos muçumanos nada souberam dizer sobre dessas coisas.<sup>231</sup>

O que fica claro na visão que se desdobrou desse evento, uma peleja entre Gengis Khan e o Preste João, foi um exemplo notório da perspectiva de Polo. A morte do Preste João não foi sentida da mesma forma que a morte de Gengis Khan, anos depois. Quando este morreu em decorrência de uma flecha no joelho, o mercador veneziano descreveu como a perda de “um homem valente e sábio”<sup>232</sup>. Existia entre Polo e Gengis Khan um nível de distância ou

---

<sup>230</sup> POLO, Marco. *As viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 46-47.

<sup>231</sup> *Ibid.* p. 48.

<sup>232</sup> POLO, Marco. *As viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 49.

proximidade diferente do que entre Polo e o Preste João. Ainda assim, na balança pessoal de Polo, a piedade/empatia foi priorizada a um Tártaro e não a um cristão<sup>233</sup>.

Polo narrou, também, que na região, no período de Kublai Khan, entre os anos de 1271-75, ele supostamente teria pisado nas terras dos cristãos orientais e afirmou que aquilo que eles chamavam de Nug e Mogul, os cristãos chamavam de Gog e Magog, aproximando uma referência da outra. Lá, ele descreveu os tártaros e suas festividades. Narrou a capital dos Khans, Camblau (Pequim), com grande abundância de gente e de mulheres de má vida. Uma cidade rica em comércio, que conectava muitas regiões, como as Índias e a China<sup>234</sup>. Ele narrou no texto o grande sistema de moeda do Khan, que, ao dar um selo em papel para um homem, ele teria acesso a tudo que quisesse. Esse selo seria, na verdade, a prova da existência de grande riqueza nos cofres do grande Khan<sup>235</sup>.

Ele narrou inúmeras províncias, como Catay (Catai), que, segundo as lendas, seriam as terras de um antigo rei de ouro<sup>236</sup> que teria pelejado contra o Preste João e perdido. Em suas descrições, essa terra possuía grande capacidade de mercancia e arte, além de muita seda e ouro, com grandes cidades e comércios. Ele classificou como a mais nobre toda a cidade de Quinsay (Hang-Chou), que era a “Cidade do Céu”, pois era rica em mercancia e todos usavam dinheiro de papel. A cidade possuía doze mestres, cada um deles com um ofício, e doze mil estabelecimentos, doze mil casas, e cada uma dessas oficinas com dez homens. Essa cidade seria um grande nó comercial da província dos Manji, que seria uma região tributária do Khan, e uma região perto da cidade de Jafu (Kanp’u), importante porto da região<sup>237</sup>.

Outra região importante seria a ilha de Zipagu (Japão), descrita como uma ilha ao levante, composta por gente branca, bonita e de boas maneiras. Eles adoravam ídolos e não estariam sob o domínio de ninguém. Ele afirmou que o grande Khan tentou tomar aquelas ilhas e teria sofrido um forte revés, o que manteve o isolamento da ilha e, com isso, a manutenção de suas riquezas.

Zipagu é uma ilha a levante, a mil e quinhentas milhas em alto mar. A ilha é bem grande, e sua gente é branca e de boas maneiras e formosa; adoram ídolos e não estão

---

<sup>233</sup> GINZBURG, Carlo. Matar Um Mandarim Chinês: As implicações morais da distância. In: \_\_\_\_\_. *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p. 199-218.

<sup>234</sup> POLO, *op. cit.*, nota 232, p. 61-82.

<sup>235</sup> *Ibid.* p. 83-84.

<sup>236</sup> Talvez seja uma alusão a Horda Dourada, um dos Canatos oriundos dos domínios de Gengis Khan.

<sup>237</sup> POLO, *op. cit.*, nota 232, p. 126-128.

sob o domínio de ninguém, senão de si mesmos. Ali se encontra muito ouro, porque o têm em abundância, mas ninguém ali vai e nenhum mercador leva daquele ouro, e por isso o têm em tamanha quantidade. E o palácio do senhor da ilha é muito grande, coberto de ouro, assim como aqui se cobrem as igrejas de chumbo. E todo chão dos aposentos é coberto de ouro em bem dois dedos; e todas as janelas e as paredes de todas as coisas e também as salas são cobertas de ouro; e não se poderia dizer o seu valor.<sup>238</sup>

Ele afirmou a tamanha riqueza dessa ilha e até mesmo uma semelhança entre Zipagu e Catay no que compete à religiosidade, ambas teriam os mesmos ídolos. Todavia, ele mesmo afirmou não poder falar mais dessa região, pois lá nunca tinha estado, apenas ouvira falar.

Outra passagem narrada teria sido “*Maabar*” ou Malabar, na costa de Coromandel, e lá teria conhecido uma população, os Gavi, que comem bois. Porém, não os matam, esperando que caiam mortos de causa natural. Um grupo dentre eles, que come carne de boi, matou o apóstolo S. Tomé, uma das grandes lendas do cristianismo, que seria o apóstolo que foi evangelizar na região da Índia.

O Corpo de S. Tomé apóstolo está na província de Maabar, numa pequena cidade onde não há muita gente, nem mercadores ali vão porque não há mercancia e porque o lugar é muito distante. Mas ali vão muitos cristãos e muitos sarracenos peregrinarem; pois os sarracenos daquelas terras têm muita fé nele, e dizem que ele foi sarraceno e grande profeta; chamam-no de varria, isto é homem santo.<sup>239</sup>

A lenda de S. Tomé também foi abordada por Mandeville na região de Coromandel. Lá haveria o braço que tocou no dorso de Cristo Ressuscitado e que servia de juiz para as causas em questão, pois, se a causa fosse injusta, a mão atiraria fora. Caso fosse justa, a mão reteria<sup>240</sup>.

Entretanto, nem tudo são flores no Oriente, pela visão de Marco Polo. Ele supostamente teria vislumbrado imagens que remetem a monstrosidades, o que seria uma prova de que ele esteve de fato no Oriente. Quando chegou à região de Ardanda, encontrou homens com dentes de ouro; todos seriam cavaleiros e estavam preparados para a guerra. Naquela terra, não havia médicos, pois, quando ficavam doentes, recorriam a encantadores do diabo, com suas músicas e danças, fazendo os magos entrarem em transe. No transe, eles seriam consultados sobre o que fazer com os doentes<sup>241</sup>. Ele narrou outro reino, Farbet, que seria habitado por sarracenos de grande mercancia. No interior do reino, haveria homens selvagens que comiam carne humana

<sup>238</sup> POLO, Marco. *As viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 136.

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>240</sup> MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 165.

<sup>241</sup> POLO, Marco. *As viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 106.

e de qualquer animal. Eles adoravam muitas coisas, a primeira coisa que vissem pela manhã, eles adorariam<sup>242</sup>.

Para além de toda essa descrição, Polo, segundo Eco, teria um olhar muito arguto. Embora sua viagem tenha como base outras narrativas e seu bojo, seus olhos confrontavam supostamente aquilo que via com aquilo que conhecia, sem aceitar de pronto<sup>243</sup>. Como, por exemplo, o caso do unicórnio: vendo um rinoceronte, um quadrúpede com um chifre na testa, conectou a imagem mitológica. Contudo, questionou a sua feiura, que fugia aos bestiários.

[...] que não são muito menores que elefantes. Têm pelo de búfalo e patas de elefantes. o meio da testa tem um corno preto e grosso; e digo-vos que não ferem com o corno, mas com a língua, que têm toda espinhosa com grandes espinhos. A cabeça é como um porco montanhês, e levam-na sempre inclinada para o chão; e ficam à vontade no lodo e na lama: é bicho mui feio de se ver.<sup>244</sup>

Outra obra importante seria o livro “As Viagens de Jean de Mandeville”, que, durante o século XIV, reforçou a questão mitológica e religiosa em torno do Preste João, tendo um forte teor cruzadístico ao ressaltar o dever dos filhos de Cristo em reconquistar a Terra Santa, logo em seu prólogo.

E se somos filhos justos de Cristo, devemos reivindicar a herança de nosso pai nos deixou e tomá-la das mãos de infiéis. Mas hoje em dia o orgulho, a cobiça e a inveja têm inflado tantas coações dos senhores da terra, que estão mais preocupados em deserdar seus vizinhos do que em disputar ou conquistar sua verdadeira herança, antes referida.<sup>245</sup>

Diferente da obra de Marco Polo, não existe questionamento sobre a obra de Mandeville; ao contrário, há uma certeza de que a obra seria baseada em outras, como uma viagem fictícia, sendo a existência do próprio autor uma grande incógnita<sup>246</sup>. O impulso cruzadístico e o retorno ao mitológico em Mandeville, durante o século XIV, teriam sido intensificados por causa da conversão do Grande Cã ao islamismo e do desmoronamento do

---

<sup>242</sup> *Ibid.* p. 142.

<sup>243</sup> ECO, Umberto. Monstros e portentos in *História da feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 127.

<sup>244</sup> POLO, *op. cit.*, nota 241, p. 142.

<sup>245</sup> MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 34.

<sup>246</sup> Ver a introdução escrita por Susani França no livro MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC. 2007

império tártaro, dificultando as viagens do Ocidente para o Oriente. Para Paulo Lopes, isso teria aumentado a especulação sobre o Oriente<sup>247</sup>.

Segundo Stephen Greenblatt, a narrativa de viagem medieval seria distinta das narrativas modernas, pois o homem medieval, ao viajar, buscava tomar posse das terras não para si, mas para toda a cristandade, o que seria um caso de não posse<sup>248</sup>. Essa obra teria sido ovacionada até o século XVII, tendo o nome Mandeville sido posto em paralelo com outros viajantes, como Marco Polo, Colombo e Cortés<sup>249</sup>.

O texto de Jean de Mandeville pode ser dividido em duas partes, assim como sua própria visão de mundo. Uma primeira parte sobre o mundo conhecido até Jerusalém, entendida como o centro do mundo; e uma segunda parte em terras desconhecidas além de Jerusalém, que seriam essas relações antípodas, faladas anteriormente<sup>250</sup>. A obra se apegou a essa noção antipodal, pondo o Oriente como o oposto das relações presentes no Ocidente, como um espelho convexo, ressaltando essa visão relativizada.

A descrição do Oriente na obra de Mandeville demarcou dois pontos centrais, também presentes nas cartas do Preste João no século XII: a importância da religiosidade no que se refere à perfeição da terra, em paralelo com a existência do paraíso terrenal. Mandeville afirmou que as terras do Preste João eram insulares, pois o rio que emanava do Éden cortava suas terras e fazia nascer abundante riqueza nessas paragens<sup>251</sup>. O Cristianismo do Preste João foi ressaltado, assim como a ausência de corrupção nas terras e a presença de maravilhas e monstrosidades em ilhas orientais.

O imperador preste João sempre toma como esposa a filha do grande Khan, e o grande Khan faz o mesmo com a filha do preste João. Na Terra destes, há uma grande diversidade de coisas e muitas pedras preciosas tão grandes e grossas que com elas fazem recipientes: pratos, tigela, e muitas outras Maravilhas o que seria demorado colocar inteiramente por escrito. [...] esse imperador é cristão como a maior parte dos seus súditos, ainda que não sigam todos os artigos da fé tão claramente como nós. Acreditam no pai, no filho e no Espírito Santo e são homens de boa fé e religião e leais uns aos outros, não existindo entre eles fraude ou corrupção.<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais, *Medievalista*, n. 2, 2006.

<sup>248</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 47.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 63-65.

<sup>251</sup> MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 229.

<sup>252</sup> *Ibid.* p. 230.

Alguns elementos permaneceram constantes nas várias representações do mito. Mesmo que o reino seja itinerante, cristalizaram-se algumas informações, consideradas como base. A ideia de ser um rei sacerdote que, por imensa humildade, pegou para si o título de presbítero, conservando assim o caráter cruzadístico em maior ou menor intensidade, foi reforçada de acordo com a obra. Outro ponto muito importante era a maravilha nas terras, como lugar de abundância e riquezas, povoada por criaturas exóticas e uma população sem mazelas.

Ele relacionou as Índias do Preste João de forma diametralmente oposta ao Ocidente, e essa relação antipodal criou imagens análogas ao Ocidente que causariam estranhamento. É preciso observar que esses elementos fogem da normalidade, mas não rompem com algum princípio norteador. Mandeville não escreveu como antropólogo, mas, ao descrever, relatou suas ideias sobre o outro. Na observação de um rito fúnebre de um patriarca que tinha elementos antropofágicos<sup>253</sup>, ele descreveu uma noção de patriarcado como no Ocidente e distorceu o que seria a deturpação da mesma. Essa noção de oposição ao Ocidente, a partir de uma perspectiva, também está presente em Marco Polo. Enquanto estava com a população *gavi*, os assassinos de S. Tomé, ele afirmou que os jovens nascem negros e, para eles, quanto mais negros, seriam melhores, pois os ídolos que possuem eram negros, enquanto os demônios seriam brancos<sup>254</sup>.

O Preste João de Mandeville seria um meio-termo entre as cartas do século XII e a descrição de Marco Polo do século XIII, uma vez que Mandeville, ao mesmo tempo que relatou as maravilhas existentes nas Índias, comparou o mitológico rei cristão ao grande Khan e afirmou que o segundo era maior que o primeiro, na medida em que as Índias do Preste João estariam muito distantes e os comerciantes acabavam encontrando tudo que precisavam nas terras de Catay<sup>255</sup>. O personagem Preste João das Índias acabou sendo recorrente na literatura ao longo dos anos, permanecendo vivo ao menos até o século XVII.

---

<sup>253</sup> MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 252.

<sup>254</sup> POLO, Marco. *As viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 106.

<sup>255</sup> MANDEVILLE, *op. cit.*, nota 253, p. 229.

### 2.1.3 O olhar colonial nas viagens ultramarinas

Para o indivíduo, a viagem é uma busca com várias dimensões: busca de conhecimento sobre o mundo, sobre si mesmo; busca da verdadeira identidade ou a busca de uma verdade superior.<sup>256</sup>

Este trecho do livro *Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média* foi um dos pontos norteadores deste trabalho, graças ao simples poder de síntese que ele possui ao conceituar a “viagem”. Ao pensar no relato de viagem, é possível ater-se a uma interpretação simples da descrição daquilo que foi visto pelo viajante e que foi transmitido e veiculado de alguma forma. Contudo, a autora definiu a viagem como algo além dessa superficialidade. Ela apresenta um sujeito dotado de questões, tais como a de um ser possuidor de desejos e de uma bagagem; a de um percurso a ser traçado, descoberto ou redescoberto; a de inúmeros processos de interação ao longo do caminho, com seres que fazem juízo de si, conforme fazem dos outros; e, por fim, a viagem tem uma resultante que vai além do objetivo, ela tem um resultado que compõe algum tipo de relato.

O relato de viajante seria o resultado da interação entre o eu e o mundo, sendo fruto do atrito de um sujeito viajante com inúmeros objetos, inclusive consigo mesmo. Ele pode ser composto por outra pessoa durante ou após a viagem, ou até mesmo por um terceiro que ouviu alguma narrativa sobre ela. Seria um processo de interação, portanto. Assim a viagem é um processo de expansão, seja do mundo conhecido, seja do indivíduo que conhece o mundo.

Para fixar algo mais objetivo, seria possível usar a noção pensada por Todorov em dividir os relatos de viagem em três tipos principais: o militar, o mercantil e o espiritual. Neste trabalho, objetiva-se utilizar esses três tipos que geram um relato específico<sup>257</sup>.

O sujeito da viagem observa o mundo segundo suas lentes, que são múltiplas. Ele assimilou aquilo que viu e descreveu em seu relato aquilo que compreendeu, isso se torna possível por causa de suas lentes. O homem, em sua curiosidade visceral, usa como diluente as relações familiares e transforma o desconhecido em uma solução conhecida. A sua bagagem cultural incide para a compreensão do seu percurso e para as suas conclusões.

Sendo assim, pensar a viagem sem pensar no viajante torna-se um erro grotesco, uma vez que os olhos dos viajantes são as janelas pelas quais os leitores conhecem os caminhos.

---

<sup>256</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 6.

<sup>257</sup> TODOROV, Tzvetan. A Viagem e seu relato, *Revista de Letras*, v. 46, n. 1, 2006, p. 242.

Compreende-se que não se conhece a coisa em si, mas uma representação da mesma. Para isso, utilizo o debate apresentado por Luiz Fernandes sobre a historiografia a respeito do impacto americano na visão europeia, nos anos 70 e 90, com John H. Elliott e Stephen Greenblatt<sup>258</sup>. Embora os dois autores estejam falando especificamente da América e este trabalho possua um escopo maior, o que será aproveitado de ambos é como os autores pensam as imagens dessa novidade geográfica na modernidade.

Segundo Elliott, a forma com que o mundo europeu lidou com o mundo americano e suas novas visões foi distinta do modo como lidou com a África, uma vez que, diferentemente do quadro africano, os europeus não conheciam nada sobre a América, sendo uma verdadeira novidade. Haveria, então, um atraso adaptativo entre aquilo que foi visto e o processo de assimilação, que o autor entende como um processo de encaixe da América dentro de um sistema de visão pré-existente<sup>259</sup>.

Na análise de Fernandes sobre a ótica de Elliott, a América teria tido um “impacto embotado” na Europa, pois foi digerida com base em esquemas e matizes previamente constituídos por um sistema medieval já consolidado<sup>260</sup>. Desde a efeméride de 1492, a América teria passado por um processo de familiarização, sendo encaixada nessas relações medievais. *“Todos ellos han buscado de alguna manera la relación entre la respuesta europea al mundo no europeo y la historia general de la civilización y de las ideas europeas.”*<sup>261</sup>.

O homem europeu enxergou o mundo com suas lentes, sendo prisioneiro de seus léxicos. Eles viam e imaginavam conforme as suas noções, vendo o que esperavam ver e ignorando aquilo que não estavam preparados para perceber<sup>262</sup>. Isso fortalecia o ponto de que o viajante, na construção da sua narrativa, não fazia um recorte para a sua composição apenas com o intuito de transmissão. Ele fez esse recorte pois, de fato, era a única coisa que ele tinha, sendo um fruto equivocado de sua visão. Para o autor, o processo do contato e a origem do viajante são dois elementos centrais para compreender a visão do mesmo.

---

<sup>258</sup> FERNANDES, Luiz. O Lugar das Américas na modernidade In: FERNANDES, Luiz; KALIL, Luís. *1519 Circulações, Conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. São Paulo: Pacto Editorial, 2021.

<sup>259</sup> ELLIOTT, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial. 1972. p. 21.

<sup>260</sup> FERNANDES, *op. cit.*, nota 258, p. 38.

<sup>261</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Todos eles buscaram, de alguma forma, a relação entre a resposta europeia ao mundo não europeu e a história geral da civilização e das ideias europeias.” ELLIOTT, *op. cit.*, nota 259. p. 19.

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 30.

O autor descreve ao menos quatro etapas que compõem o contato. Inicialmente, o viajante empregaria a observação, que não se constitui meramente em ver, mas sim em algo mais complexo, como comparar ou classificar. Deste ponto, haveria a descrição, um processo de detalhamento do observado, o que passaria para a terceira fase: a propagação, quando o relato se constituiria e a bagagem seria inserida, criando relações entre um ponto e outro, entre o que foi observado e era novo e o já conhecido. Por último, se constituiria o processo de compreensão, que seria a capacidade de assimilar essa novidade<sup>263</sup>. O maior problema para os viajantes seriam os seus próprios objetivos e suas bagagens, que interfeririam diretamente naquilo que foi observado.

Porém, quais bagagens, segundo o autor, teriam afetado essa visão do viajante para além-mar? Segundo Elliott, “*Efectivamente, eran las tradiciones cristianas y clásicas las que podían mostrar claramente los puntos de partida para cualquier evaluación del Nuevo Mundo y de sus habitantes.*”<sup>264</sup>. Para o autor, houve dois momentos: um momento inicial pautado pelo ideal e pelo encantamento pela novidade proposta pelo contato; e logo após esse contato mais idealizado haveria um segundo momento mais realista, fruto da proximidade e sem idealização, quando houve uma naturalização da realidade por parte do observador.

No momento inicial imagens idealizadas falaram por conta própria, por cima do contato, sendo transmitidas para os relatos de viagem. Foi o momento em que o paraíso e as maravilhas floresceram no Novo Mundo, o que complicou a compreensão da realidade, por isso a noção de impacto embotado, uma vez que primeiro se fez a utopia renascentista; a idealização, o sonho, passou à dianteira.

Com uma leitura a contrapelo do autor, pode-se transportar essa noção inversa para a região das Índias, ou da Índia Média. O homem europeu sempre esteve em contato com a África, principalmente os portugueses, por estarem em uma grande proximidade geográfica<sup>265</sup>. Embora a maravilha também se encontre como uma especulação prévia às viagens, não se comportaria da mesma forma na visão do autor. Enquanto na América o maravilhoso idealizado teria feito uma película que amorteceu o contato, em uma fase de transição, pode-se admitir que na África essa transição seria mais rápida, pois ela já pertencia ao sistema de signos e significados dos europeus.

---

<sup>263</sup> ELLIOTT, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial. 1972. p. 31.

<sup>264</sup> O trecho correspondente na tradução é: “De fato, eram as tradições cristãs e clássicas que podiam mostrar claramente os pontos de partida para qualquer avaliação do Novo Mundo e de seus habitantes.” *Ibid.* p. 38.

<sup>265</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 5-6.

O segundo momento, na ótica de Elliott, após a interpretação da novidade com base em noções passadas e, após a manipulação de suas visões pelos seus sonhos, o viajante passaria para uma outra fase: “*el sueño era un sueño europeo, que tenía poco que ver con la realidad americana. A medida que esta realidad fue extendiéndose, el sueño comenzó a marchitarse.*”<sup>266</sup>. A partir do contato mais direto e rotineiro, o sonho seria desmantelado, dando lugar a outra relação, uma realidade menos promissora e muito menos otimista. Os vícios do Novo Mundo passaram a ficar mais explícitos paulatinamente e uma nova relação mais realista se construiu.

Do mesmo modo, Laura de Melo e Souza, no livro *O Diabo na Terra de Santa Cruz*, afirmou, assim como Elliott, que a descoberta do Novo Mundo estava acompanhada das confirmações fantásticas dos europeus, em outras palavras, esses homens observavam a novidade buscando aquilo que desejavam encontrar<sup>267</sup>. Porém, aquilo que foi entendido como paraíso inicialmente, conforme o desenvolvimento do contato, foi sendo alterado, ao ponto do paraíso para os homens europeus passar a ser encarado como um purgatório, em que os males e vícios da terra se avolumaram além da idealização<sup>268</sup>.

Outra noção compatível seria a apresentada por Sérgio Buarque de Holanda sobre a empresa portuguesa no Atlântico e como ela se relacionava com o seu arcabouço teórico e mitológico na expansão.

A exploração portuguesa da Costa Ocidental africana e, depois, dos distantes mares e terras do Oriente poderia assimilar-se, de certo modo, a uma vasta empresa exorcista. Dos demônios e fantasmas, através dos milênios, tinham povoados aqueles mundos remotos, sua passagem vai deixar, se tanto, alguma vaga ou fugaz lembrança, em que as invenções mais delirantes só aparecem depois que filtrada pela malha de um comedido bom-senso.<sup>269</sup>

Pode-se dizer que não foi meramente um exorcismo, mas todo um processo de deterioração, para não dizer um “amaldiçoamento” do território, não apenas da América, mas de toda a região explorada. Tendo em vista que não unicamente a idealização foi sendo descartada, mas que as imagens objetivas que emergiram, com o rompimento dessa película, foram sendo diminuídas e vilipendiadas em um processo de violência colonial. O contato entre

---

<sup>266</sup> O trecho correspondente na tradução é: “O sonho era um sonho europeu, que tinha pouco a ver com a realidade americana. À medida que essa realidade foi se expandindo, o sonho começou a murchar.” ELLIOTT, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial. 1972. p. 40.

<sup>267</sup> SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 21.

<sup>268</sup> *Ibid.* p. 67-83.

<sup>269</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 48.

África e Europa, no século XV e XVI, não teria sido embotado como o contato com a América. Os europeus já conheciam e tinham contatos com partes da África, não sendo uma completa novidade, o que pode ter resultado em um rápido processo assimilativo por parte dos europeus, em específico dos portugueses, da realidade africana sem tanta idealização.

A outra visão apresentada por Fernandes foi a de Stephen Greenblatt, que, segundo suas noções, após 1492, a história europeia teria se fragmentado em duas: uma antes e outra depois do contato, dando início à modernidade de fato<sup>270</sup>. Com base no autor, a resposta inicial do homem europeu ao seu contato com o Novo Mundo foi o maravilhamento, uma nova e radical experiência<sup>271</sup>. O maravilhamento se comportaria como um choque frente à novidade. O homem europeu não teria como absorver as imagens que via, pois não faziam parte dos seus signos culturais, e isso o obrigava a ter uma nova relação interpretativa. A interpretação do europeu se deixou levar pela imaginação para o preenchimento das lacunas interpretativas e não pela razão. Logo, a imaginação europeia foi a primeira ação sobre o “outro”, nativo americano, que na impossibilidade de ser compreendido pelo que era, em si próprio, foi compreendido pelo que os europeus imaginavam.

Para o autor, segundo os teóricos Descartes e Espinosa, a maravilha seria então uma suspensão de juízo, cujo sujeito fica incapaz de fazer um julgamento hábil por estar estarecido com a visão. Para ele, a descoberta do mundo novo deslocou os entendimentos para um novo campo, desacreditando os antigos na modernidade e dando uma nova roupagem para as narrativas clássicas sobre a noção de prodígios. O monstro e a maravilha medieval não seriam os mesmos na Idade Moderna. Na visão de Greenblatt houve, assim, um deslocamento da rotina que trouxe essa noção de maravilha à superfície<sup>272</sup>.

O maravilhamento acena para o mundo registrando um onipotente intensidade de resposta. Alguém testemunha algo impressionante, mas o que mais importa não acontece “lá fora” ou ao longo das superfícies sensíveis do corpo, onde o “eu” se encontra com o mundo, mas lá dentro, no centro emocional e vital da testemunha. Essa resposta íntima não pode ser marginalizada ou negada, como não se pode negar a conscrição do coração aterrado; o maravilhamento exige muito, é uma paixão primária ou radical.<sup>273</sup>

<sup>270</sup> FERNANDES, Luiz. O Lugar das Américas na modernidade In: FERNANDES, Luiz; KALIL, Luís. *1519 Circulações, Conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. São Paulo: Pacto Editorial, 2021. p. 39.

<sup>271</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 31.

<sup>272</sup> *Ibid.* p. 37-40.

<sup>273</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 34.

Retomando a parte anterior já apresentada, o maravilhamento para Greenblatt, na modernidade, seria uma apropriação de um agente sobre um conjunto de signos, noções e ideias dentro de um contexto. Quando o europeu viajou para o além-mar e se deparou com a natureza e a entendeu como maravilha, isso significou que não havia uma relação semelhante em seu sistema de signos prévios e que, a partir dessa noção, ele estaria tomando posse. O autor lembra que esse processo não seria uma assimilação, mas uma reivindicação, o que difere da despossessão medieval, em que a maravilha seria algo que pertenceria ou deveria pertencer a toda cristandade. Para ele, o maravilhamento se comportava como um traço central do complexo sistema de representações<sup>274</sup>.

Esse sistema resultaria em uma interpretação sobre a África de forma semelhante ao que foi exposto em Elliott. Quando se trata de um mundo já conhecido, seja o impacto embotado ou o choque da novidade, torna-se mais complexo observar, justamente por não ser uma novidade, mesmo estando em pleno processo de exploração territorial. Esse exorcismo apresentado por Holanda, torna-se mais fluido na região da África, mesmo que se mantenham as idealizações e objetivos, a noção do maravilhamento acabou sendo deslocada para a região das Américas<sup>275</sup>.

A América abriu o mundo europeu para uma nova relação, indiferentemente se por um impacto embotado ou por uma relação de maravilhamento ou de espanto. No presente trabalho, Elliott e Greenblatt não precisam estar como opositores, pois suas noções podem ser assumidas como complementares em certa medida. Aquilo que Greenblatt chama de maravilhamento, que forçou o homem europeu em sua imaginação, tem espaço em Elliott naquilo que os homens não conseguiram assimilar com suas noções prévias e empurraram para o campo do exótico<sup>276</sup>.

Deste modo, o uso de ambos os autores torna-se possível pelo fato de que este trabalho segue com o primeiro momento de contato entre o “eu-europeu” e o “outro”, seja ele africano ou ameríndio. Houve relações que puderam ser interpretadas com base nas bagagens prévias, com base na inversão e na comparação, sendo, de fato, um impacto embotado. Mas houve relações em que a imagem causou um estranhamento sem precedentes, que levou ao maravilhamento, sem poder ser absorvido com noções prévias e que se transformaram em novas relações.

---

<sup>274</sup> *Ibid.* p. 42.

<sup>275</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 168.

<sup>276</sup> ELLIOTT, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial. 1972. p. 46.

Todavia, nos dois movimentos, ocorreu o mesmo evento posteriormente ao contato e à acomodação: o processo de dominação da imagem. Aquilo que foi amortecido, ou que impactou, terminou, mais cedo ou mais tarde, como fruto de uma mesma relação à visão da posse colonial, uma vez que em ambas as visões a perspectiva europeia se assumiu como dominante e canibalizou tudo que compreendia. Com isso, a relação europeia com a América foi de vital importância, pois expandiu o mundo conhecido pelos europeus e tirou os mesmos de seu isolamento cosmológico, abrindo-se para novas oportunidades.

A questão é clara: a partir do momento em que se aceitou que o *orbis terrarum* era capaz de ultrapassar seus antigos limites insulares, a arcaica noção do mundo como circunscrito a uma só parcela do universo, bondosamente destinada por Deus ao homem, perdeu sua razão de ser e se abriu, em troca, a possibilidade de que o homem compreendesse que no seu mundo cabia toda a realidade universal de que fosse capaz de se apoderar, para transformá-la em casa e habitação própria; que no mundo, conseqüentemente, não era algo dado e feito, mas algo que o homem conquista e faz, que lhe pertence, portanto, a título de propriedade e amo.<sup>277</sup>

A Europa, com esses processos de navegação e de contato, e com a composição de narrativas de viagens, passou a escrever sobre si como detentora da supremacia. Ela, gozando de “tecnologia”, de um grande “marketing” narrativo e de uma visão centrada em sua própria imagem, conseguiu, no papel, criar uma noção de conquista em grande medida ideal. Isso não quer dizer que os poderes de conquista das potências coloniais europeias foram mentiras, mas que suas narrativas, pensadas de acordo com suas perspectivas, conseguiram reduzir teoricamente um universo de diversidades, elemento que se manteve vivo na prática, mas silenciado nas fontes. Isso comprova uma grande violência, para além do campo físico, residindo no campo da imagem. Essa é a base da colonização: a criação do colonizado pelo colonizador.

O homem europeu, sendo mais específico, o homem ibérico, em viagem, relatou o processo de interação por meio de inúmeras formas, fossem elas familiares ou exóticas. No entanto, é preciso levar em consideração a diferença entre o que foi observado e o que foi assimilado.

Essas viagens são consideradas coloniais, justamente por haver uma imposição da visão do observador sobre o observado e uma composição notoriamente parcial. Cria-se uma imagem sobre o outro, porém à luz das causas do observador. Não importando o enquadramento, se militar, mercantil ou religioso, sempre houve esse movimento de centralidade e domínio da composição. Destarte, é preciso levar em consideração a bagagem do viajante para entender

---

<sup>277</sup> O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 184.

não somente o relato de viagem, mas sim tentar compreender o processo de assimilação. “Para assegurar a tensão necessária do relato de viagem, é preciso a posição específica de colonizador: curiosos com o outro e seguros de sua superioridade”<sup>278</sup>.

## 2.2 A expansão marítima: para além do mundo conhecido

A expansão marítima do século XV, promovida inicialmente pelos portugueses, não pode ser descolada dos relatos de viagem, sendo ela uma das maiores propositoras do mesmo. As navegações fizeram com que os homens europeus, inicialmente os ibéricos, percorressem grandes distâncias em tempos distintos das rotas terrestres, estabelecendo um processo de conexão com povos diferentes e realidades díspares, que antes, quiçá, só poderiam ser sonhadas. Entretanto, essa navegação criou uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo que aproximou o alvo da idealização com o idealizador, ela também propôs um choque entre sonho e realidade. À vista disso, o homem que navegou não rompeu apenas a limitação espacial. Ele foi além, rompendo a limitação de seu próprio entendimento.

Nesta parte do capítulo, o foco será nas missões empreendidas pela coroa portuguesa, com seu pioneirismo em expandir o mundo conhecido pelas navegações, com base em alguns autores que serão os norteadores para a compreensão desse evento. A navegação espanhola (Castelhana-aragonesa), como processo de expansão do século XV, será pensada para além da empreitada de Cristóvão Colombo, responsável pela efeméride de 1492, compreendendo o bojo em que a empresa colombina foi inserida. Por fim, será apresentada a chegada de ambas as empreitadas aos seus respectivos objetivos, ou melhor, naquilo que era compreendido como objetivo: a empreitada colombina atingindo a América, todavia compreendendo-a como as Índias; e a empreitada portuguesa chegando à Etiópia, crendo ser as Índias do Prestes João.

---

<sup>278</sup> TODOROV, Tzvetan. A Viagem e seu relato, *Revista de Letras*, v. 46, n. 1, 2006, p. 242.

### 2.2.1 A navegação portuguesa: navegar rumo ao Oriente

Para este trabalho, o processo das navegações portuguesas constitui-se como central para a análise da empreitada lusitana na Etiópia, pois é necessário inserir o sucesso da embaixada no contexto das navegações. Para compreender a navegação portuguesa, três autores são fundamentais no presente estudo: Charles Boxer, Vitorino Magalhães Godinho e Luiz Felipe Thomaz, com uma ênfase especial no último<sup>279</sup>.

O autor inglês Charles Boxer propõe um enfoque mais amplo para explicar a expansão marítima, considerando as diversas relações que se entrelaçaram no século XV. Em sua visão, não há um consenso historiográfico sobre qual dos fatores seria superior aos outros. Boxer levou em consideração, com base em outros autores portugueses, como Godinho, ao menos quatro fatores: a noção cruzadística contra os muçulmanos; o desejo de acesso às rotas do ouro africano; a busca incessante pelo Preste João; e a questão do mercado de especiarias<sup>280</sup>.

Nessa complexa e intensa relação que envolve as navegações e o pioneirismo português, o autor fundamenta a conquista da cidade de Ceuta, em 1415, como um ponto de convergência entre o espírito cruzadístico dos nobres – eles desejavam a continuidade das guerras de reconquista contra os muçulmanos –, e o pensamento econômico – fosse pelo ouro, fosse pelo comércio e produção de grãos na região do Magreb<sup>281</sup>. Em sua perspectiva, somou-se a essa relação a narrativa do Preste João e a busca pelo reino mítico, reforçada pelas bulas papais do século XV<sup>282</sup>.

Na interpretação de Boxer, membros da corte achavam que as viagens ultramarinas seriam dispendiosas, gastando mais do que teriam de retorno. Não obstante, outros grupos defendiam um contato com a rota do ouro africano, considerando a conquista de Ceuta como um meio para a aquisição de informações sobre essa rota. O autor faz a ressalva de que essa explicação não possui substância comprovada, que os portugueses tiveram contato com a rota

---

<sup>279</sup> Frente a uma miríade de autores sobre o processo de expansão portuguesa, como Jaime Cortesão com “*História de Portugal*”, Antônio Sérgio com “*Breve interpretação da História de Portugal*” e Antônio da Silva Rego com “*O padroado Português do Oriente*”, entre outros, optei por me ater aos três supracitados: Boxer pelo fato de apresentar uma visão mais ampla do contexto das navegações, sendo um bom caráter introdutório. Enquanto Godinho, com a lógica do cavaleiro mercador, e Thomaz, com a explicação mais cruzadística dos portugueses no Oriente, estão mais alinhados ao meu escopo.

<sup>280</sup> BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 41.

<sup>281</sup> *Ibid.* p. 42.

<sup>282</sup> *Ibid.* p. 44.

do ouro tuaregue em 1442, algo que teria sido correlato à cunhagem de moedas de ouro, cruzados em Portugal, no ano de 1457. Outro fator que teria auxiliado essa navegação seria o comércio de escravizados africanos na costa atlântica, substanciando essa atividade<sup>283</sup>.

A construção de fortes na costa africana, como o de Arguim em 1445 e o de São Jorge da Mina, em 1482, fazia parte de um plano maior e multifacetado: garantir acesso a rotas comerciais no interior do continente, assim como passagens para o interior, possibilitando a descoberta do reino do Preste João, principalmente pelo processo de mapeamento dos rios, que era o grande interesse do rei D. João II. Acreditava-se que o rio Nilo nascia na Índia Média, interpretada como a região do Preste João, e, no imaginário português, os grandes rios da África seriam seus afluentes. A ideia era navegar rio acima para se chegar à nascente do Nilo e, por sua vez, às Índias do Preste João<sup>284</sup>. Pensou-se nesse reconhecimento da África pela costa atlântica, justamente pela novidade do mapeamento e pela ausência de um potentado, como o fatímida<sup>285</sup> ou mameluco<sup>286</sup> existente no Magrebe.

Já na visão de Magalhães Godinho, as navegações possuíam um forte viés nacionalista, em que os estados nacionais reivindicavam para si a participação nessa importante empreitada, deslocando os olhares para esse objeto: “os descobrimentos teriam renovado a literatura europeia, seriam o grande fator da gênese do capitalismo, teriam salvado a Europa da mortal ameaça otomana, além de terem obrigado o islã a refluir e de tornarem ecumênica a cristandade.”<sup>287</sup>. Sua obra buscou analisar as causas econômicas da expansão marítima e como apresentou um caráter moderno dessa expansão.

Para ele, a tese do Preste João como um dos motivos da expansão marítima não seria promissora; a noção de uma cruzada cristã no período dos quinhentos não seria um ponto central<sup>288</sup>. A mercancia seria o motivo fundamental para Portugal romper suas barreiras e limitações, principalmente no evento da conquista de Ceuta, visando à aquisição de praças e regiões comerciais para o fornecimento de grãos<sup>289</sup>.

---

<sup>283</sup> BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 47.

<sup>284</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>285</sup> Dominaram o norte da África dos anos de 909 até 1048.

<sup>286</sup> Dominaram a região do Egito de 923 até 1517.

<sup>287</sup> GODINHO, Vitorino. *A expansão quatrocentista portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 2007. p. 27.

<sup>288</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>289</sup> Vide o capítulo dois “as guerras do Pão em Marrocos”, no livro GODINHO, Vitorino. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Presença, 1981. v. III. p. 85.

Todavia, o que mais interessa para este trabalho não é o enfoque econômico que o autor dá à expansão portuguesa, mas sim o destaque que dá para a inadequação dos portugueses frente a uma lógica mercantil moderna, posto que mantinham uma mentalidade que oscilava entre a mercancia e o cavalheirismo, tornando o nobre português um ser híbrido para os dois mundos: medieval e moderno<sup>290</sup>. Ao afirmar um ponto mais comercial na expansão, ele opôs a figura do Preste João como um motivo da expansão e levantou a tese da relação híbrida existente nos portugueses, sem excluir uma mentalidade medieval em plena modernidade, no entanto, restringiu-se a essa relação mercantil.

O Estado mercantilizou-se, mas não se organizou como uma empresa comercial. O cavaleiro deixou-se de arrastar-se pela cobiça, mas não soube tornar-se mercador e arruinou-se nos gastos demasiados. O mercador quis ser ou viu-se forçado a pretender ser cavaleiro, e a hipertrofia do Estado-negociante bastou ao desenvolvimento de forte burguesia mercantil e industrial. Descobriu-se a necessidade da poupança, mas desviou-se para a colocação imobiliária, sem fomentar o investimento. O dinheiro da expansão irá sobretudo para as igrejas multiplicadas, no deslumbramento da talha, e para os solares a polvilhar a província e o solar e a igreja ainda serão os polos da construção urbana, fora disso assaz modesta.<sup>291</sup>

Outro autor utilizado neste estudo é Luiz Felipe Thomaz, que afirma que o expansionismo português terminou por ser influenciado, passo a passo, por duas noções na corte portuguesa: a de um grupo que via a expansão militar contra os muçulmanos com bons olhos; e de outro, que tendia a uma relação mais segura e comercial. Um exemplo notório desse movimento foi durante o reinado de D. João I<sup>292</sup>, em 1415, cuja expansão para Ceuta combinou os interesses de uma “nobreza secundogênita” desejosa de terra com os de uma burguesia mercantil que almejava neutralizar a influência de piratas marroquinos/berberes no estreito de Gibraltar, obtendo um caminho livre e seguro para o Mediterrâneo<sup>293</sup>.

Parece assim ficar claro que, pelas suas motivações como pelo seu caráter, pela sua continuidade com a reconquista como pela ideologia que a informa, pelo espaço geográfico em que se desenrola, pela base social, a expansão portuguesa em Marrocos antes de D. João II é muito mais um derradeiro episódio da história medieval qual o primeiro episódio da moderna.<sup>294</sup>

---

<sup>290</sup> GODINHO, Vitorino. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Presença, 1981. v.I. p. 62.

<sup>291</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>292</sup> Rei de Portugal de 1385 até 1433, primeiro monarca da casa de Avis.

<sup>293</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1998, p. 169.

<sup>294</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1998, p. 28.

Segundo Thomaz, o enfoque milenarista cruzadístico teria perdido força após a morte de D. Duarte<sup>295</sup> e na regência de seu irmão, o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra<sup>296</sup>. Este último foi um entusiasta da expansão marítima, contudo opositor da expansão lusitana no norte da África<sup>297</sup>. O comércio da rota do ouro e de escravizados na costa atlântica africana garantiu o lucro dos comerciantes e fez com que o projeto de incursões militares ficasse em segundo plano até a maioridade de Afonso V, o Africano<sup>298</sup>. O jovem rei, com a ajuda de seu tio, o Infante D. Henrique, retomou as ideias de contato com o Preste João e a expansão cruzadística pela África, sem abandonar os lucros comerciais. Ocorreu um movimento semelhante com os dois projetos: durante o processo de expansão, o interesse migrou do ouro africano para as especiarias orientais, assim como os objetivos cruzadísticos no Marrocos deram lugar à campanha em direção ao Oriente.

A figura do Infante D. Henrique (1394-1460), durante o reinado de seu irmão D. Duarte (1433-1438) e de seu sobrinho D. Afonso V (1438-1481), foi notória na história portuguesa por causa de seu papel na expansão. Tendo em vista que a manutenção da conquista do território marroquino era complicada, o Infante aspirava navegar a costa africana rumo ao sul para efetuar um duplo movimento: atacar o reino do Marrocos pelo Sul e contatar o mitológico rei cristão na África, o Preste João, em busca de seu apoio contra o islã. A missão seria custosa se não contasse com o apoio de mercadores que viam uma oportunidade de exploração da costa africana, principalmente de genoveses e florentinos em Lisboa<sup>299</sup>.

A busca pelo rei Preste João na região da África seria um grande catalisador para a expansão, assim como uma lufada de esperança para os portugueses para solucionar seus problemas com os mouros. Esse intento auxiliou o contato lusitano com a rota do ouro do Magreb, já mencionada por Boxer. Luís Felipe Thomaz afirmou que os descobrimentos são tributários e acessórios de uma política mediterrânica-africana-levantina, como um último avatar das Cruzadas<sup>300</sup>. Ele considerou que, durante a expansão do Infante D. Henrique, o foco não era a Índia, como subcontinente indiano, mas sim as Índias do Preste João, a Índia Média, que, após as empreitadas portuguesas no século XVI, seria conhecida como Etiópia. A Índia,

---

<sup>295</sup> Reinado em Portugal do ano de 1433 até 1438.

<sup>296</sup> Regente de Portugal do ano de 1439-1448.

<sup>297</sup> THOMAZ, *op. cit.*, nota 294, p. 26.

<sup>298</sup> Reinou em Portugal do ano de 1438 até 1481, ascendeu ao trono com seis anos de idade.

<sup>299</sup> THOMAZ, *op. cit.*, nota 297, p. 170.

<sup>300</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1998, p. 157.

ou o subcontinente indiano<sup>301</sup>, só entraria em evidência em uma correspondência trocada entre o cónego da Sé de Lisboa, Fernão Martins, e o cosmógrafo florentino Paolo del Pozzo Toscanelli, em 24 de julho de 1474<sup>302</sup>, por ordem do rei D. Afonso V, catorze anos após a morte do Infante D. Henrique.

Seguindo essa noção, durante o reinado de D. João II (1481-95), o monarca criou uma campanha expansionista com dois objetivos que, na prática, se confundiam: primeiro buscar uma rota para as terras do Preste João e, assim, em segundo, pavimentar um caminho para as especiarias. Entretanto, sua missão trazia consigo uma ideia ainda medieval, uma vez que reservava um papel para o Estado português, pretendendo vassalizar os reinos indianos quando os alcançasse<sup>303</sup>. Durante a expansão promovida por D. João II, houve a expedição de Bartolomeu Dias com o objetivo de transpor o Cabo das Tormentas, no sul da África (1487-88), o que possibilitou uma futura rota alternativa para as especiarias orientais. Ao mesmo tempo que a missão de Dias ocorria, o rei enviou pelo Mediterrâneo dois viajantes: Afonso Paiva e Pêro de Covilhã, até o reino do Preste João e Calicute. O rei desejava conquistar uma nova frente contra o islamismo, ao mesmo tempo que pretendia intervir no mercado das especiarias<sup>304</sup>. O lucro obtido na África, assim como na Índia, seria um aporte substancial em uma possível campanha cruzadística.

Com a navegação de Bartolomeu Dias, a questão das Índias e a guerra contra o Islã passaram a preocupar o grupo mercantil. Eles viam o comércio atlântico como um investimento mais seguro e capaz de garantir lucro. Mas, pela ótica do monarca, D. João II, e de seu sucessor, D. Manuel, a luta contra os infieis era uma medida obrigatória para Portugal. A questão das especiarias era vital para o combate ao Califado Mameluco e aos reinos muçulmanos. O domínio do Mar Vermelho seria crucial para asfixiar o comércio islâmico, cortando a linha de suprimentos de especiarias Índia-Meca-Mediterrâneo. A rota descoberta por Bartolomeu Dias pelo Cabo da África faria com que essa empresa não se transformasse em uma faca de dois gumes, competindo com o suprimento de especiarias do Mediterrâneo e se tornando a rota mais rentável e dominada por cristãos/portugueses. Todavia, para esse fim, o apoio dos “cristãos orientais” seria vital para tal empreitada. D. João II, antes das viagens de Covilhã e Dias, enviou uma carta ao Papa, no ano de 1485, por meio de Vasco de Lucena, informando que as Índias

---

<sup>301</sup> BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 43.

<sup>302</sup> THOMAZ, *op. cit.*, nota 300, p. 144.

<sup>303</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>304</sup> *Ibid.* p. 172.

seriam descobertas por caminho marítimo e que haveria contato com o reino do Preste João e outros cristãos no Oriente, formando alianças para a cristandade<sup>305</sup>.

Vasco da Gama encontrou as Índias no final do século XV; em 1498, chegou a Calicute, dominada por hindus, que inicialmente acreditou serem cristãos. Esse erro de interpretação fez com que confirmasse a ideia de cristãos orientais<sup>306</sup>. Porém, os planos da corte portuguesa tiveram com Pedro Álvares Cabral, em 1500, um revés quando este alcançou as Índias. O que ele encontrou por lá destruiu a narrativa criada por Vasco da Gama. Cabral afirmou que a realidade indiana não era cristã, mas sim composta por gentios, e que o mar da Índia estava infestado por uma horda de mouros<sup>307</sup>. Cabral por ordem do rei, ainda no início do XVI, ao fazer guerra na região contra todos que ameaçassem a atuação portuguesa, conseguiu se consolidar na região de Cochim, que passou a ser a base mais importante para atuação portuguesa no Índico até a tomada de Goa, em 1510<sup>308</sup>.

A presença portuguesa na Índia<sup>309</sup> só ganhou corpo de uma efetiva conquista com a atuação do segundo governador geral Afonso de Albuquerque – no período de 1509 a 1515 –, que conquistou primeiro Goa, como já informado, depois Malaca (1511) e, em seguida, Ormuz (1515)<sup>310</sup>. O processo de consolidação do poder português na região das Índias teria aumentado o interesse sobre o Preste João, segundo Conde de Ficalho. As investidas de D. Afonso de Albuquerque contra os muçulmanos na região do Mar Vermelho e Golfo Pérsico teriam aguçado a curiosidade dos portugueses, principalmente da corte, em contactar esse cristianismo oriental, a fim de angariar mais um aliado<sup>311</sup>. Como é sabido, e já explorado no item anterior, alguns Estados europeus tentavam conexão com esse cristianismo oriental, no século XIV. Através das rotas do Oriente e das peregrinações etíopes para Jerusalém, a cristandade europeia passou a referenciar o rei africano cristão, do chifre da África, como o mitológico rei cruzado.

<sup>305</sup> BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 56.

<sup>306</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1998. p. 175.

<sup>307</sup> *Ibid.* p. 174-177.

<sup>308</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. São Paulo: Alameda, 2024. p. 85.

<sup>309</sup> O Estado da Índia foi criado em 1505 através da nomeação de D. Francisco de Almeida como primeiro governador ver TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. São Paulo: Alameda, 2024. p. 85.

<sup>310</sup> TAVARES, *op. cit.*, nota 308, p. 86.

<sup>311</sup> Segundo o Conde de Ficalho o próprio Afonso de Albuquerque era um dos entusiastas da missão de Matheus e de D. Duarte Galvão, ver FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898. p. 213.

Tudo isso fortaleceu a posição de D. Manuel<sup>312</sup> em criar um contato com esse cristianismo oriental e exacerbou as suas ideias milenaristas, oriundas da sua formação em termos de educação, assim como a fortuna ou providência que o guiou ao trono de Portugal. No seu reinado, o combate ao islamismo se intensificou, sem abandonar o comércio das especiarias. O projeto milenarista de contato com o Preste João e a reconquista da Terra Santa, para o cristianismo, estaria a longo prazo como um objetivo maior, precisando antes solidificar algumas bases. A embaixada portuguesa na Etiópia e o comércio das especiarias, agora sim com a Índia maior, foram conectados na figura de D. Manuel.

Jerusalém seria, sem dúvidas, o objetivo último, o casamento dos seus projetos. Entretanto, a pimenta rescendente e outras bem cotadas drogas seriam o alvo imediato. O lucro conseguido daria mais tarde para financiar as expedições militares; e entretanto, bem entendido, alimentaria o luxo e o esplendor da corte, com pretensões imperiais.<sup>313</sup>

A embaixada portuguesa, de 1515, na Etiópia, era apenas uma das tentativas feita pelos portugueses, tendo outras que a antecederam de forma frustrada<sup>314</sup>. Por meio da presença portuguesa em Goa, no início do século XVI, as autoridades etíopes enviaram um embaixador para criar o contato entre cristãos. Nesse contexto surge assim a oportunidade de contato através de um personagem que possuía livre trânsito nos portos etíopes, muçulmanos e, também, portugueses: um mercador armênio chamado Matheus. Matheus por ser mercador tinha contato com as rotas etíopes e acabou criando proximidade com a rainha regente da Etiópia, Helena. Pouco se conta sobre a história pessoal de Matheus, o que se sabe é que a rainha, enquanto o Negus etíope era pequeno, teria pedido a Matheus para ir até os portugueses com uma mensagem oficial do reino. Seu objetivo era que os reinos se aproximassem diplomaticamente, criando uma aliança entre etíopes e portugueses contra os inimigos externos da Etiópia: os muçulmanos. Foi através de Matheus que a terceira tentativa de Portugal de criar uma embaixada na Etiópia, a embaixada de 1515<sup>315</sup>, deu certo.

---

<sup>312</sup> Reinou em Portugal de 1495 até 1521.

<sup>313</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1998. p. 173.

<sup>314</sup> Em 1486, D. João II enviou dois padres franciscanos disfarçados de mercadores pelo Mediterrâneo, com o objetivo de adentrar na África pelo Egito e encontrar, ao sul, o reino do Preste João. No entanto, essa missão não obteve sucesso devido à barreira linguística; os padres não conseguiam se comunicar em árabe e tiveram de regressar a Portugal. A outra empreitada foi a de Coyilhã e Paiva, que já foi discutida. Ver RUSSEL-WOOD, A.S.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998. p. 23-24.

<sup>315</sup> Irei chamar essa terceira tentativa portuguesa de entrar nas terras da Etiópia/Índia do Preste João, iniciada com Matheus e capitaneada por D. Duarte Galvão, de embaixada de 1515, pois foi a data da partida de Portugal.

Pensando na embaixada portuguesa nas terras etíopes, compreende-se que ela deve ser inserida em uma relação atlântico-índica, por estar no contexto das navegações portuguesas pelo Cabo da África em direção ao Mar Arábico, evitando o caminho mediterrânico. Sustenta-se este ponto pelo fato de que as viagens portuguesas, e europeias, pelo Mediterrâneo, adentrando o continente africano ou o Oriente Médio, enfrentavam frustrações devido a uma espécie de “cordão sanitário” islâmico, que dificultava a presença do cristianismo no Chifre da África, além de proteger o estreito de Ormuz e o Mar Vermelho de uma possível intervenção europeia/cristã. Com essa perspectiva, o contato entre os cristianismos não era visto com bons olhos pelos potentados muçulmanos que dominavam a região<sup>316</sup>. Esse “cordão sanitário”, no século XVI, teve um grande expoente com o avanço dos otomanos sobre o Egito, incorporando as posses do antigo Califado Mameluco, entre 1516 e 1517. Desde seu surgimento como principado no domínio seljúcida, no noroeste da Anatólia, os otomanos expandiram-se pela região do Mediterrâneo Oriental. Ainda no século XIV, avançaram contra outros domínios cristãos e muçulmanos. Em 1453, tomaram Constantinopla e absorveram o que restava do império Bizantino, transformando-se no grande império islâmico capaz de rivalizar com a Espanha no Mediterrâneo e com Portugal no Mar Vermelho<sup>317</sup>.

Portanto, deve-se aproximar a embaixada portuguesa na Etiópia do ciclo das navegações orientais, como um desdobramento do périplo africano, compreendendo que Portugal só logrou sucesso em sua empreitada diplomática, entrando no reino da Etiópia, por meio da expansão marítima e do contato com as Índias. A rota de ida e volta dos embaixadores portugueses foi feita com os navios das Índias, passando por Goa. Sem a presença portuguesa firme na região do Índico e sem a rota pelo Cabo da África, a embaixada portuguesa não existiria como a conhecemos.

Por isso, neste trabalho, a empreitada da embaixada foi inserida como tributária do contexto da rota das especiarias no Índico e no Mar Vermelho, durante o reinado de D. Manuel I. Para compreender este contexto, é preciso levar em consideração os dois objetivos expansionistas da corte portuguesa: o primeiro seria guerra religiosa e o segundo a imposição mercantil, que na prática estavam juntos. O primeiro visou dar continuidade às noções de reconquista contra o islã e seus correligionários, que traziam consigo as ideias milenaristas,

---

<sup>316</sup> RUSSEL-WOOD, A.S.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998. p. 23-24; SILVA, Aberto da Costa. *A enxada e a lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 293-299.

<sup>317</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 217-238.

resgatando um passado cruzadístico. Em concomitância, o segundo tinha o objetivo mercantil que visava auferir o maior lucro possível pela rota mais segura.

### 2.2.2 A navegação espanhola: navegar rumo ao Ocidente

Antes de 1492, parecia inconcebível que o Ocidente (um punhado de território situado no extremo mais pobre da Eurásia) chegasse a competir com a China ou a Índia. O afã de Colombo de encontrar rotas que levassem aqueles confins eram sinal de atração que exerciam e de como os europeus se sentiam inferiores quando imaginavam ou liam sobre eles. Mais, quando os ocidentais acharam uma via de acesso privilegiado ao Novo Mundo, as expectativas mudaram.<sup>318</sup>

O homem na Península Ibérica, assim como em toda a Europa, possuía um apego às supostas imagens orientais, essa “visão *a priori*” das Índias idealizadas, como afirma O’Gorman<sup>319</sup>. A navegação pelo mar tenebroso, ou oceano Atlântico, foi, durante o medievo, uma curiosidade para alguns poucos aventureiros que rumavam para o desconhecido. Como foi visto, os portugueses navegaram pela costa africana atlântica, mapeando a região cada vez mais ao sul, descobrindo o limite do território africano e sua extensão.

Os reinos hispânicos tinham inclinações distintas no que se refere à expansão. Os aragoneses eram mais voltados para o Mediterrâneo, enquanto os castelhanos, tal como os portugueses, se voltavam para o Atlântico<sup>320</sup>. O ímpeto de navegar pelo Atlântico dos castelhanos não veio do nada, ele é oriundo do processo de reconquista, tendo em vista que uma das regiões retomadas pela coroa de Castela foi Sevilha. Sevilha contava, no processo de reconquista, com recursos e um completo complexo portuário, convertendo-se em um importante nó comercial marítimo, interligando o Mediterrâneo e o Atlântico. Outro elemento importante que indiretamente afetou a navegação seria a zona andaluza, rica em produtos agrícolas. Sevilha também foi um dos maiores núcleos de atração de imigrantes no interior da península, sendo esses, posteriormente, os precursores da colonização da América. Outro ponto

---

<sup>318</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 4.

<sup>319</sup> O’Gorman na introdução da sua obra “A invenção da América” utilizou a noção do *a priori* e do *a posteriori* para elucidar as visões sobre o Oriente antes e depois do contato, diga-se de passagem, utilizo as mesmas noções. O’GORMAN, Edmund. *A invenção da América*. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 27-28.

<sup>320</sup> BETHELL, Leslie (ed). *História de América Latina: América Latina colonial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. v. 1.p. 128.

importante nessa região, no século XV, era a intensa participação de comerciantes genoveses, que criavam pontos comerciais e financiavam expedições pelo norte da África e para o oeste, a fim de encontrar rotas para atingir os artigos que substituíssem as mercadorias, como seda e açúcar, cada vez menos acessíveis graças ao avanço otomano no Leste<sup>321</sup>.

Aparentemente, a busca do Oriente pelo caminho ocidental não foi algo que só ocorreu na Idade Moderna. Ainda no século XIII, dois aventureiros genoveses tentaram chegar ao Oriente viajando pelo Ocidente e depararam-se com as Ilhas Canárias; os irmãos Vivaldi sumiram sem deixar paradeiro após algumas tentativas de prosseguir com sua jornada<sup>322</sup>. Assim, o cenário de possibilidade de exploração de ilhas atlânticas já se apresentava, no século XIV, na visão dos monarcas ibéricos, principalmente as Ilhas Canárias<sup>323</sup>.

Os castelhanos, ainda no século XIV, deram um passo decisivo com a navegação de D. Luiz de La Cerda, em 1344, que foi um dos expoentes para a conquista das Ilhas Canárias para a coroa. As Ilhas Canárias, nas palavras de Vainfas, com base em Pierre Chaunu, seriam significativas para Castela, pois não seriam nem Europa nem África, mas sim uma preparação para o Novo Mundo<sup>324</sup>.

A história da navegação castelhana e as Ilhas Canárias estão intimamente ligadas. O direito à posse teria passado entre alguns nobres castelhanos. Em 1369, as ilhas já estavam nos interesses da Sé Romana, que recomendou ao bispo da Catalunha e Maiorca o envio de religiosos para a conversão dos nativos, por se tratar de uma rota chave para a navegação atlântica<sup>325</sup>. Originalmente, a conquista foi de um francês chamado Jean de Bethencourt, que teria conquistado as quatro ilhas: Lanzarote, Fuerteventura, La Gomera e El Hierro, por volta de 1400, passando posteriormente a D. Juan Alonso de Niebla e, após, a Fernando Peraza,

---

<sup>321</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>322</sup> GODINHO, Vitorino. A economia das Canárias nos séculos XIV e XV. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, 1952. p. 311-312.

<sup>323</sup> A disputa pelo arquipélago se mostra interessante pela parte do corredor atlântico para as duas missões, sendo um importante nó para o sul ou para o oeste. Castela alegava que as ilhas seriam suas pois os castelhanos, principalmente de Sevilha, frequentavam aquelas ilhas no século XIV e início do XV para caçar lobos marinhos e capturar nativos. Os portugueses negavam a tese castelhana e enviavam expedições de reconhecimento para a ilha, gerando protestos do rei de Castela. Vide *Ibid.* p. 313-318.

<sup>324</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 17.

<sup>325</sup> GODINHO, Vitorino. A economia das Canárias nos séculos XIV e XV. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, 1952. p. 313.

cavaleiro de Sevilha. Peraza teria se instalado no arquipélago, mesmo não ocupando outras ilhas, como Gran Canária, Tenerife e La Palma<sup>326</sup>.

O que se pode notar é que a navegação espanhola não se iniciou ou terminou com Cristóvão Colombo, embora ele seja o responsável pela grande efeméride de 1492. Os castelhanos já estavam em seu processo de expansão pelo Atlântico, assim como os portugueses, antes de saber da existência da América. Colombo foi mais um agente catalisador do processo, embora tenha um peso significativo para história da expansão e para toda a história moderna, fazendo assim, muitas vezes, confundir a história da navegação espanhola com a história do Almirante.

Baseado em Toscanelli, o navegante genovês, Cristóvão Colombo, contava com as noções de esfericidade da Terra para propor uma outra rota para as Índias. Com base em suas leituras e interpretações, acreditava que a relação entre a parcela de terra (*Orbis terrarum*) e o globo era desigual, pendendo para uma maior concentração do primeiro sobre o segundo. Somando essa noção ao processo de navegação portuguesa para o Cabo da África e algumas posses castelhanas no Atlântico, Colombo considerava viável a navegação rumo ao Ocidente para atingir as tão idealizadas Índias<sup>327</sup>.

Como já debatido no capítulo anterior, as visões sobre o mundo acabavam misturando as noções idealizadas, místicas e religiosas com noções científicas e empíricas. Segundo Benassar, existiam duas noções de viagem: uma científica, representada por geógrafos, matemáticos e filósofos, que foi sendo aperfeiçoada pelas navegações; e uma mais mítica, exposta e defendida por textos sacros e por um conjunto de lendas e relatos fantásticos<sup>328</sup>. Todavia, o mesmo autor afirma que essas duas noções são complexas de serem separadas categoricamente, pois até entre as visões mais científicas não haveria um consenso, e a interferência religiosa era forte, colocando elementos míticos entre o simbólico e o literal. Sendo assim, “seria um erro separar os autores eruditos que fazem um balanço das descobertas e os que dão livre curso à sua imaginação, pois eram praticamente os mesmos.”<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> A relação das Canárias com as navegações foi baseada em duas obras; BERNARD, C; GRUZISNK, S. *História do Novo Mundo: A descoberta à conquista, uma experiência Europeia, 1492-1500*. São Paulo: USP, 2006. p. 127 e SOUZA, José. *Cristóvão Colombo e a Expansão Marítima Espanhola: Os sentidos Espirituais na Conquista da América (1492-1506)*. 2022. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Universidade Federal de Alfenas, Alfenas-MG, 2022.

<sup>327</sup> O’GORMAN, Edmund. *A invenção da América*. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 100-102.

<sup>328</sup> BENNASAR, Bartolomé. Dos mundos Fechados a Abertura do Mundo. In: NOVAES, Adalto. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 1996. p. 86.

<sup>329</sup> *Ibid.* p. 92.

Colombo teria chegado a Portugal em 1470, inspirado pelas navegações, tal como muitos navegantes genoveses e venezianos. Em sua residência em Lisboa, teria se correspondido com o cosmógrafo florentino Toscanelli, que era considerado uma das maiores mentes do período<sup>330</sup>. Colombo, quando rumou para o Ocidente para encontrar as Índias, carregava consigo um guia de navegação, uma carta ou mapa dado por Toscanelli, que teria sofrido melhorias por Colombo por meio do cruzamento de informações de outros relatos e cartas<sup>331</sup>.

Washington Irving afirmou que quando Colombo apresentou suas ideias à corte de D. João II de Portugal, em 1484, o rei negou e essa negativa teria duas perspectivas biográficas possíveis: João de Barros, pela parte portuguesa; e Hernando Colombo, pela parte do próprio Almirante. Washington afirma que segundo João de Barros, o rei não teria gostado da postura prepotente e dos sonhos de Colombo. Enquanto, Hernando Colombo afirmou que seu pai foi rejeitado pelo rei português pelo custo que a viagem teria para os cofres portugueses, que estavam em plena expansão pela costa africana<sup>332</sup>. Após essa negativa, Colombo teria partido de Portugal a fim de oferecer essa empreitada a outras coroas. Teria ido às autoridades da república genovesa, que não demonstraram interesse, também por motivos econômicos<sup>333</sup>.

Colombo partiu para a cidade de Huelva, em Castela, onde encontrou uma grande ajuda no mosteiro franciscano, com Frei Juan Pérez. O frei possuía amigos importantes, entre eles o confessor real de Isabel de Castela, o prior do Monastério do Prado, Frei Fernando de Talavera. Frei Pérez enviou Colombo com uma carta de recomendação e ficou com Diogo para educá-lo no mosteiro de Santa Maria de la Rabida. Colombo se deslocou para Córdoba, em 1486, onde os soberanos estavam reunidos para uma incursão contra Granada<sup>334</sup>. No entanto, o frei Talavera achou a proposta de Colombo muito extravagante e não deu seu apoio. Colombo permaneceu na corte por um ano, esperando uma audiência, o que o fez fazer amigos, como os

---

<sup>330</sup> IRVING, Washington. *História de la vida y viajes de Cristobal Colon*. Madrid: Imprensa de D. José Palácios, 1833. p. 86.

<sup>331</sup> *Ibid.* p. 270.

<sup>332</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>333</sup> É preciso fazer um adendo de que os portugueses, também, com base em Toscanelli, em 1487, tentaram fazer uma expedição pela rota ocidental para chegar as Índias, depois de terem negado a empreitada de Colombo. Os portugueses lançaram a expedição de Fernand von Olmen, em 1487, para o Ocidente, a fim de chegar ao Oriente, com base nas informações obtidas por D. João II pelo Próprio Toscanelli. Porém, a empreitada fracassou, ver BENNASAR, Bartolomé. *Dos mundos Fechados a Abertura do Mundo*. In: NOVAES, Adalto. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 1996. p. 85-88.

<sup>334</sup> IRVING, Washington. *História de la vida y viajes de Cristobal Colon*. Madrid: Imprensa de D. José Palácios, 1833. p. 151-157.

irmãos Geraldini, Antônio e Alejandro, o primeiro era núncio papal e o segundo, preceptor dos filhos de Isabel de Castela. Eles auxiliaram Colombo a convencer o arcebispo de Toledo e Cardeal de Castela, Pedro Gonzales de Mendoza, de suas ideias<sup>335</sup>.

Enfim, Colombo conseguiu sua audiência com Isabel de Castela e Fernando de Aragão, em 1487, que submeteram a ideia do navegante a uma sabatina no mosteiro dos dominicanos em Salamanca. Participaram grandes dignitários da Igreja, matemáticos, cosmógrafos e geógrafos para debater as noções defendidas por Colombo. No entanto, devido à guerra com Granada, a sabatina teve de ser interrompida. Foi somente com o fim da guerra de reconquista, em 1492, que Colombo conseguiu que sua missão saísse do papel, mostrando como que a expansão marítima estava intimamente conectada com a reconquista.

Após a tomada de Alhambra, e o fim do último domínio mouro na Península Ibérica, em 17 de abril de 1492, com a capitulação de Santa Fé, Colombo teve sua tenacidade reconhecida: recebeu uma quantia de 2 milhões de *maravedies*; foi nomeado Almirante do Mar Oceano, tendo poder sobre todas as ilhas e terras firmes que descobrisse, não apenas para si, mas para seus herdeiros; ganhou o privilégio de ter o título de vice-rei e governador geral, além de dez por cento das receitas de todas as terras que, porventura, sua empresa alcançasse. A exigência básica da coroa espanhola era de fidelidade aos reis, garantia de pagamento dos impostos e soberania espanhola nas ditas terras<sup>336</sup>.

A viagem de Colombo pode ser encarada no contexto da reconquista como uma parte substancial da luta do cristianismo contra os infiéis, pois, se na concepção identitária espanhola ser súdito significava ser cristão, o avanço de Colombo para novas terras convergiu também para esse objetivo: expandir os súditos da coroa de Castela e Aragão, assim como expandir o cristianismo, sem distinção do processo. Bernard e Gruzinski afirmam que, no dia 26 de dezembro de 1492, Colombo escrevia que o ouro que encontraria seria para financiar uma cruzada e recuperar o Sepulcro de Cristo, como apontou Greenblatt, ao afirmar que Colombo pensava no lucro de sua empreitada para financiar uma cruzada e reconquistar Jerusalém. Algo muito semelhante, no entanto menos crítico, ao que foi dito por Todorov, ao afirmar que

---

<sup>335</sup> *Ibid.* p. 174.

<sup>336</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 18; BERNARD, C; GRUZISNK, S. *História do Novo Mundo: A descoberta à conquista, uma experiência Europeia, 1492-1500*. São Paulo: EdUSP, 2006. p. 95.

Colombo seria um homem atrasado em seu tempo, como um D. Quixote, com ideias ainda cruzadísticas em plena modernidade<sup>337</sup>.

### 2.2.3 As chegadas nas Índias: o Oriente colombino e a Etiópia do Preste João

A empreitada de Cristóvão Colombo saiu do porto de Palos não fortuitamente; esse porto pertencia aos nobres condes de Niebla, que, anos antes, provocaram incidentes diplomáticos entre Castela e Portugal ao quebrarem o tratado de Alcaçovas, de 1479, por meio de incursões marítimas de corsários contra os portugueses. Isso possibilitou que a coroa castelhana armasse dois navios sem custos, obrigando assim os nobres a enviarem uma tripulação para a empreitada de Colombo. Dali saiu a Nina, de Juan Niño, e a Pinta, dos irmãos Pinzón, que eram caravelas de velas latinas, semelhantes às que usavam os portugueses. A caravela de Colombo, Santa Maria, foi alugada de Juan de la Cosa, ela não era feita para a navegação no Atlântico, o que resultou em seu encalhamento em Navidad, na noite de Natal de 1492<sup>338</sup>.

Colombo partiria em 2 de agosto de 1492, mas adiou a partida para o dia 3. Os autores Gruzinski e Bernard levantam um mistério sobre esse adiamento, afirmando que o 2 de agosto seria, no calendário judaico, o dia 9 de Ab/AV, que simboliza o jejum e a penitência em memória das duas quedas do templo de Jerusalém. Os autores apontam que qualquer judeu saberia que não seria uma data propícia para iniciar uma empreitada, entretanto questionam se Colombo tinha entendimento sobre isso ou se foi apenas uma coincidência<sup>339</sup>.

Portanto, Cristóvão Colombo partiu em 3 de agosto de 1492, as três caravelas rumaram ao Ocidente com o objetivo de criar uma nova rota conectando a Península Ibérica com as Índias, narradas supostamente por Polo, só que então por via Atlântica. Nessa travessia sem precedentes, que poderia significar o paraíso – em amplo aspecto –, Colombo esteve entre

---

<sup>337</sup> BERNARD, C; GRUZISNK, S. *História do Novo Mundo: A descoberta à conquista, uma experiência Europeia, 1492-1500*. São Paulo: USP, 2006. p. 100; GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. p. 96; TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 13-16.

<sup>338</sup> BERNARD, C; GRUZISNK, S. *História do Novo Mundo: A descoberta à conquista, uma experiência Europeia, 1492-1500*. São Paulo: USP, 2006. p. 95-96.

<sup>339</sup> *Ibid.* p. 97.

aquilo que almejava e aquilo que viveu de fato. Não esmoreceu de suas convicções. Contudo, a todo momento refletiu sobre a incerteza do desconhecido.

Ao longo de sua viagem, mentiu sobre a quantidade de milhas percorridas, sempre diminuindo os números, para que os tripulantes não se espantassem com a distância de casa e com a possibilidade de não retornar. Colombo, por mais de um momento, passou por riscos de sofrer motim, graças à insatisfação de sua tripulação e à incerteza de seu caminho. Para motivar seus comandados, ele teria prometido que o homem que observasse primeiro terra ganharia um gibão púrpura e uma soma de *maravediés*. Todavia, quando um membro da tripulação, Juan Rodriguez de Bermejo, sevilhano de Triana, avistou ao longe o primeiro vislumbre de terra, ainda no dia 11 de outubro, Colombo reivindicou para si a primazia da observação, iniciando a história da descoberta do Novo Mundo com uma injustiça, através de um ato mesquinho do explorador genovês<sup>340</sup>.

Colombo, em 12 de outubro de 1492<sup>341</sup>, após tantos reveses, chegou naquilo que acreditava ser a costa asiática, mas que, na verdade, era a ilha de São Salvador, nas Bahamas. A partir deste momento, iniciou o registro de suas experiências e observações do outro imaginado e ao mesmo tempo desconhecido.

Alguns anos depois desse episódio protagonizado por Colombo, ocorreu uma outra expedição, dessa vez por parte dos portugueses: a embaixada portuguesa enviada a terras etíopes. Aqui também o contato sofreu revezes, principalmente, ao levar em consideração que a situação portuguesa na região das Índias oscilava bastante naquele momento. O homem responsável pela empreitada era D. Duarte Galvão. O Conde de Ficalho, na obra *As Viagens de Pêro de Covilhã*, enalteceu as qualidades de D. Duarte Galvão, afirmando que a escolha de D. Manuel foi assertiva por se tratar de um grande diplomata que teria representado o rei em várias ocasiões de forma hábil e esclarecida. No entanto, advertiu para um ponto específico: a idade avançada, tendo em vista que já estava com setenta anos quando lhe foi dada a empreitada<sup>342</sup>.

A expedição foi formada em 1515 com a ajuda de Matheus, mercador armênio, mencionado anteriormente, que teria sido enviado pela regente do Negus etíope para contactar as autoridades portuguesas a fim de estreitar as relações diplomáticas, conforme já descrito no

---

<sup>340</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>341</sup> Essa foi apenas uma das quatro viagens feitas por Colombo ao Novo Mundo. A segunda viagem ocorreu em 1493, quando retornou a Hispaniola com o objetivo de encontrar a colônia de Navidad, mas constatou que ela havia sido destruída pelos indígenas. A terceira viagem aconteceu em 1498, quando Colombo encontrou a ilha de Trinidad e navegou pelo delta do Orinoco. Em 1502, realizou a quarta e última viagem, navegando pela costa da América Central.

<sup>342</sup> FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898. p. 208.

capítulo 1. Em 1512, ele fez contato com a administração portuguesa em Goa, levando a mensagem da rainha Helena. Ele foi interrogado pelos portugueses e enviado para Lisboa, em 1514, de onde partiria com a embaixada, retornando para a Etiópia, via Goa<sup>343</sup>.

Na corte do rei D. Manuel cresceu uma forte oposição à embaixada. Principalmente na figura do Barão de Alvito, que com a morte do segundo governador da Índia em 1515<sup>344</sup>, conseguiu colocar no lugar o seu primo, Lopo Soares de Albergaria, à frente da administração portuguesa nas Índias<sup>345</sup>. A gestão de Albergaria não via o contato com o Preste João e a guerra contra o islã com bons olhos. O projeto de Albergaria e seus correligionários era reforçar as relações comerciais na região do Ceilão e do Golfo de Bengala como algo mais produtivo e, por isso, dificultou o andamento da embaixada em Goa<sup>346</sup>.

Inicialmente, os componentes da embaixada embarcaram em Lisboa rumo a Goa, nos primeiros dias de abril do ano de 1515, junto com o novo governador geral das Índias, Albergaria. Pararam em Goa e nas estações de Cananor e Cochim, onde teria começado um atrito entre o embaixador Mateus e os portugueses, por causa da morte de um de seus criados. O embaixador etíope acusou os lusitanos de não terem dado a devida atenção ao caso. O problema se agigantou pelo processo aberto pelo Governador Lopo Soares de Albergaria, acirrando os ânimos<sup>347</sup>.

Depois de todos os desentendimentos, os embaixadores teriam feito as pazes e tentado prosseguir no objetivo de entrar no continente africano. Partiram em 1517, Duarte Galvão em uma nau “Santa Catarina do Monte Sinai” e Matheus, acompanhado do padre secular e capelão da embaixada, Francisco Álvares, na nau “S. Pedro”. A armada foi a Socotorá e dali a Adém, às portas do estreito que liga o Mar Vermelho e o Golfo de Adém, em meados de março de 1517. Adiante ia D. Álvaro de Castro, que tinha tomado uma nau mercante dos mouros, junto dele estava o filho de D. Duarte Galvão, Ruy Galvão. Às portas do Mar Vermelho eles foram surpreendidos por uma forte tempestade e ventos contrários, o que fez os navios se separarem. A nau de D. Álvares de Castro sumiu e essa perda teria abatido muito o embaixador

---

<sup>343</sup> ALMEIDA, André. Da demanda do Preste João à Missão Jesuíta da Etiópia. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, 1999. p. 265.

<sup>344</sup> O segundo governador era Afonso de Albuquerque, governou de 1509 até 1515.

<sup>345</sup> Foi governador de 1515 até 1518.

<sup>346</sup> THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1998. p. 198-199.

<sup>347</sup> FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898. p. 211.

português<sup>348</sup>. A embarcação que levava o embaixador português rumou para Kamaran, enquanto a que levava Francisco Álvares e o embaixador etíope aportou em Dalaca (Dahlak), ilha bem próxima da Eritreia, que era domínio de mouros, e por lá ficaram alguns dias. Eles foram recepcionados por mouros e Matheus, embaixador da Etiópia, fez a corte com os islâmicos para que eles dessem água e comida. Porém, Matheus afirmou que a embaixada não deveria demorar por ali, porque era terra de mouros. Embora os mouros tratassem com cortesia os portugueses no começo, inquiriam Mateus e os portugueses por estarem naquelas águas. Em uma dessas inquirições os mouros atacaram fazendo os portugueses saírem de lá. Os portugueses bateram em retirada até avistarem velas lusitanas que os guiaram até Kamaran, onde estava o embaixador português. Após a morte de D. Duarte Galvão alguns integrantes da embaixada original debandaram e pe. Álvares retornou à Índia<sup>349</sup>. Tendo findado o embaixador, a embaixada ficou esquecida em Cochim até 1518, pela falta de apoio do governador geral.

Somente quando Diogo Lopes de Sequeira (1518-1522), mais moderado que seu predecessor, assumiu o governo das Índias, a expedição logrou o progresso desejado, tocando solo etíope. Com o auxílio de uma frota portuguesa, comandada por D. Diogo Lopes de Sequeira<sup>350</sup>, a embaixada, agora capitaneada por D. Rodrigo de Lima, por ordem do governador Sequeira, alcançou a Eritreia em sete de abril de 1520. Na época, aquela era uma das poucas regiões costeiras sob o domínio do rei etíope, seria a costa de Darquiço<sup>351</sup>. A embaixada levava consigo muitos presentes que, segundo Ficalho, seriam dignos de um museu: vestuários, mobílias, armaduras, armas, arreios para cavalos, peças para culto, obras religiosas e dois órgãos com os seus foles<sup>352</sup>.

A embaixada de D. Rodrigo de Lima, que, assumiu como embaixador, contava com Jorge Abreu; Lopo da Gama; João Bermudez, médico e físico; João Escolar, que era o escrivão; João Gonçalves, que era o feitor e intérprete, por ser auxiliado por um abexim chamado Jorge, resgatado em Ormuz; Lázaro Andrade, pintor; Manuel de Mares, organista; Gaspar Pereira; Afonso Mendes; João Fernandes; Estevão Palharte, como homem de armas e criado de D.

---

<sup>348</sup> D. Duarte Galvão morreu de nenhuma doença conhecida, segundo Conde de Ficalho, com base em João de Barros, teria sido de desgosto e desânimo em 9 de julho de 1517, sendo enterrado na ilha de Camarão. *Ibid.* p. 215; 220-222.

<sup>349</sup> FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898. p. 216-222.

<sup>350</sup> Governador das Índias de 1518-1522.

<sup>351</sup> MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o mundo (XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012. p. 165.

<sup>352</sup> FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898. p. 209-210.

Rodrigo; Padre Álvares e seu sobrinho, Pedro Lopes<sup>353</sup>. A terceira embaixada portuguesa foi bem-sucedida, superando a missão de Pero de Covilhã, enviada em 1488, pelo simples fato de ter entrado e saído das terras etíopes ao longo de todo o evento. A embaixada desembarcou em Darquiwo, no litoral, todavia, o Negus etíope estava na região do Xoá. Eles teriam de atravessar o interior da Abissínia para alcançar a corte itinerante do “Preste João”, pondo-se em marcha no dia 30 de abril de 1520<sup>354</sup>. Eles rumaram para o interior. Foi uma jornada movida pelo dever e fé, marcada por sortilégios e desventuras e registrada pelo padre Álvares, que será analisada no capítulo 3.

A exploração marítima de Portugal e Espanha durante os séculos XV e XVI não apenas transformou o mapa do mundo conhecido, mas também refletiu as complexas interações entre ambições econômicas, religiosas e políticas. A busca por novas rotas comerciais e a expansão do cristianismo foram motivações centrais que impulsionaram os navegadores portugueses em suas empreitadas, assim como Colombo. Notória foi a participação desses agentes que auxiliaram na conexão do conhecido com o desconhecido e, imbuídos de audácia, rumaram para terras distantes. As navegações ibéricas, tanto a portuguesa quanto a espanhola, possuem um fundo religioso, seja para encontrar o Preste João e, com isso, possibilitar uma cruzada, seja para atingir as Índias e conseguir auferir os fundos necessários para retomar Jerusalém, o que demonstra a séria mentalidade do homem moderno que navegava rumo às Índias.

### 2.3 Os aventureiros

Para nomear o item, uso propositalmente a categoria pensada por Sérgio Buarque de Holanda<sup>355</sup>, reunindo a empresa portuguesa e a castelhana, dos homens ibéricos que, movidos pela audácia, partem para o desconhecido. Essa parte é apenas uma divisão didática, pois não há aventura sem aventureiros e o oposto também pode ser dito. Tendo isso em mente, passa-se para uma escala menor de observação, analisando o agente por trás das empreitadas. A primeira parte se destina a refletir sobre a biografia de cada autor das fontes analisadas neste estudo,

---

<sup>353</sup> *Ibid.* p. 230-231.

<sup>354</sup> *Ibid.* p. 233.

<sup>355</sup> HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 49-77.

desligado, cada um à sua maneira, das empresas que executaram. Em sequência, será feita uma observação sobre a materialidade das fontes e breve histórico sobre elas.

### 2.3.1 Os agentes por trás das empreitadas

Muitas histórias se contam, e se contaram, sobre o navegante genovês. Essas narrativas, em si, amalgamam o evento de 1492 e o navegante. Existe na historiografia dúvidas sobre o ineditismo da viagem colombina; por exemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo, em “*História Geral e Natural de las Índias*”, afirmou que Colombo já sabia o que iria encontrar desde o primeiro momento, com base em textos antigos que ele possuiria. Já Francisco Lopes de Gomara, em seu livro “*História Geral de las Índias*”, afirmou que Colombo teria confrontado as ideias dos escritores antigos com noções apresentadas a ele por um piloto anônimo; na verdade, ele seria um segundo descobridor das Índias, por rotas ocidentais, segundo este autor<sup>356</sup>.

Mas não é apenas a sua empresa que levanta um forte debate. A historiografia clássica aponta sua origem em Gênova, onde teria nascido entre 1435 e 1436, mas há várias especulações sobre sua origem. Este ponto é extremamente complexo na historiografia sobre o autor, principalmente na historiografia portuguesa do início do século XX, com autores como Pestana Júnior, Santos Ferreira e Ferreira de Serpa discutindo a nacionalidade de Colombo. Luiz Felipe Thomaz apontou que discutir sobre a origem de Colombo era comum desde o século XVI. Muitos autores afirmaram diferentes pontos de vista, alguns definindo Colombo ora como inglês, ora francês e, obviamente, como português. A hipótese da origem portuguesa defende que Colombo seria Simão Palha, filho de um navegante conhecido de D. João II. Outra hipótese era que Colombo seria filho bastardo do infante D. Fernando, irmão do rei D. Afonso V, com a filha de João Gonçalves Zarco, donatário de Funchal e como seria uma filiação escandalosa, a criança teria sido levada para Gênova e criada por Domenico Colombo. Essas são algumas das hipóteses que Thomaz apresenta em seu texto e o debate ainda não chegou a nenhuma conclusão<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 35.

<sup>357</sup> THOMAZ, Luís Felipe. Cristóvão Colón: Português, natural de Cuba, agente secreto de D. João II. *Anais de História de Além-Mar XVI*, 2015.

O mais comum de se afirmar é que Colombo seria genovês sendo o irmão mais velho de três, dois irmãos, Bartolomeu e Diego, e uma irmã cujo nome não se conhece<sup>358</sup>. Em sua juventude, teria sido enviado para Pávia, onde estudou gramática e língua latina, aplicando-se em seus estudos nas navegações. Nesse período, na metade do século XV, os portugueses estavam mapeando o Atlântico e ele passou a se interessar por cosmografia e navegação. Washington Irving afirmou que, embora Colombo tenha tido dificuldades com os estudos, sempre contou com ajudas inesperadas e com sua própria energia, combinada com uma fecundidade em entendimento. Por essas razões, no final de sua vida, Colombo via em seu estudo quando jovem, a mão do divino guiando-o para seu feito<sup>359</sup>.

Ele teria, ainda jovem, retornado a Gênova e participado do ofício de seu pai como tecelão. Entretanto, teria investido em sua vida náutica quando ainda tinha quatorze anos. Ele participou de viagens pelo Mediterrâneo, assim como de uma grande incursão naval bélica entre Juan, o Conde de Anjou, que armou uma esquadra em 1459, em Gênova, para tomar a Calábria. Todavia, os relatos se confundem, pois havia a existência de mais de um Colombo, sendo possível que um tio de Cristóvão estivesse nessa empreitada<sup>360</sup>.

Quando foi para Portugal, ele teria sofrido influência da família Palestrello, por meio do casamento com Dona Felipa Moñis de Palestrello<sup>361</sup>, filha de Bartolomé de Palestrello, cavaleiro italiano e grande navegante de D. Henrique. Seu sogro foi colono e governador da ilha de Porto Santo, no arquipélago da Madeira. Colombo teria ido morar na propriedade herdada por sua esposa na mesma ilha, assim como recebido de seu sogro cartas e mapas náuticos. Colombo se naturalizou português por casamento e moradia, fazendo algumas expedições com os portugueses para a região da Guiné<sup>362</sup>. Pode-se notar que a vida de Colombo em Portugal foi extremamente produtiva para seu conhecimento náutico. Isso demonstra como os contatos de Colombo e as trocas de informações, com base em viagens anteriores, tornaram a viagem do descobrimento possível.

---

<sup>358</sup> IRVING, Washington. *História de la vida y viajes de Cristobal Colon*. Madrid: Imprensa de D. José Palácios, 1833. p. 34-36.

<sup>359</sup> *Ibid.* p. 39-45.

<sup>360</sup> IRVING, Washington. *História de la vida y viajes de Cristobal Colon*. Madrid: Imprensa de D. José Palácios, 1833. p. 52-59.

<sup>361</sup> Colombo se casou com Dona Filipa Palestrello (1455-1585), com quem teve o seu filho mais velho Diogo Colombo (1479-1526). Com a sua segunda mulher, Beatriz Enriquez de Arana, ele teve o seu segundo filho Hernando Colombo (1488-1539).

<sup>362</sup> IRVING, *op. cit.*, nota 360, p. 80-84.

A historiografia sobre o almirante tendeu para composições de sua imagem de forma diversa, seja como um desbravador que buscava auferir grandes somas, ou a de um eleito de Deus para auxiliar o processo de evangelização. A imagem como eleito foi pintada por seu filho Hernando Colombo, em um dos livros catedráticos sobre a biografia colombina, na obra “*La Historia de D. Fernando Colón, en la cual se da particular y verdadera relación de la vida y hechos de El Almirante D. Cristóbal Colón*”, que afirmou o processo de navegação rumo ao Ocidente como a formação de um apostolado, um homem escolhido por Deus para veicular o evangelho para os recôncavos do mundo. O nome de Colombo foi considerado uma marca para seu filho.

Podríamos traer para exemplo muchos nombres, que fueron pueftos como indício de los efectos, que havino de fuceder, por caufa ocultas, como en lo que pertecne a el almirante, de quien fuè pronoficada la maravilla, i novedad, de lo que hiço; porque fi atendemos al sobrenome comun de fus Afcendientes, dirèmos que verdaramente fuè Colombo, ò Palima, en quanto llevò la Gracia del Efpirito Santo al Nuevo Mundo, que defcubriò; mostrandofe como en el Bautifmo de San Juan Bautista, el Espirito Santo, en figura de Paloma.<sup>363</sup>

O filho difundiu a imagem do pai como o “*colonus Christoval*” ou o “membro de Cristo”, o braço no qual Deus expandiu o evangelho. Na visão de Hernando Colombo, assim como na de Todorov, essa seria a principal missão do navegador genovês. Todorov viu em Colombo a ideia de aumentar os súditos da coroa espanhola (Castela)<sup>364</sup>. Fernando Colombo afirmou que existia uma herança fidalga nos Colombos, presente na obra de Cornélius Tácitus. Ainda assim, não confirmou a origem da família com exatidão ou sua nobreza. Ele afirmou que a história de seu pai seria tal como a de Cristo, por ter ofuscado todo o passado da família, sendo desnecessária essa tentativa de rastrear a origem, pois o que importava eram os feitos desse personagem<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Poderíamos trazer como exemplo muitos nomes, que foram pontos como indício dos efeitos que haviam de acontecer, por causas ocultas, como no que diz respeito ao almirante, de quem foi profetizada a maravilha e novidade do que fez; porque se atentarmos ao sobrenome comum de seus ascendentes, diremos que verdadeiramente foi Colombo ou Paloma, na medida em que levou a Graça do Espírito Santo ao Novo Mundo que descobriu; mostrando como no Batismo de São João Batista, o Espírito Santo, na figura de uma pomba” COLON, Fernando. *La História de D. Fernando Colon en la qual se da particular, y verdadera relacion de la vida, y hechos de El Almirante D. Christoval Colón*. In: BARCIA, Andres (Ed.), *Historiadores Primitivos de las Indias Occidentales*. Madrid: [s.n.], 1749. t I. p. 3.

<sup>364</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 60.

<sup>365</sup> Vale ressaltar que nesta parte que Fernando Colombo abre uma lacuna interpretativa sobre a origem de seu pai, pois afirma que isso seria desnecessário frente à grandeza do mesmo. COLON, Fernando. *La História de D. Fernando Colon en la qual se da particular, y verdadera relacion de la vida, y hechos de El Almirante D. Christoval Colón*. In: BARCIA, Andres (Ed.). *Historiadores Primitivos de las Indias Occidentales*. Madrid: [s.n.], 1749. t. I. p. 3.

Outro autor muito importante na composição da história de Cristóvão Colombo foi o frei dominicano Bartolomé de Las Casas<sup>366</sup>. Ele se tornou relevante pelo fato de ter composto uma das cópias mais fidedignas do diário de Cristóvão Colombo. Essa cópia feita por Las Casas teria sido a base para sua obra “*História das Índias*”, que conta a história da formação do mundo com Adão e Eva até a formação dos domínios espanhóis no Novo Mundo. A construção dessa obra denunciava os maus-tratos aos indígenas, principalmente no contexto da controvérsia de Valladolid<sup>367</sup>, entre ele e Sepúlveda sobre a natureza dos habitantes nas Américas. O livro demorou anos para ser concretizado e só foi impresso no século XIX.

Neste livro, ele, assim como Fernando Colombo, fez uma apresentação de Cristóvão Colombo, ressaltando as qualidades do Almirante e o classificando como homem eleito por Deus.

escogió el divino y sumo maestro entre los hijos de Adan que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande colón, conviene a saber, de nombre y de obra poblador primero, para de su virtud, ingenio, industria, trabajos, saber y prudencia confiar una de las más agracias divinas hazañas que por el siglo presente quiso en su mundo hacer.<sup>368</sup>

Como já afirmado em nota, Colombo realizou quatro viagens para a América, as quais, em todas elas, acreditava estar nas Índias. Após suas três primeiras viagens para as Índias (1492, 1493 e 1498) e do estabelecimento da colônia em Hispaniola, Colombo foi acusado pelo comendador Bobadilla de maus-tratos aos colonos e de privar os nativos de receber os sacramentos para que estes pudessem ser escravizados. Colombo e seu irmão foram presos em São Domingos em 1500 e, em outubro do mesmo ano, foram transferidos para Castela, a fim

---

<sup>366</sup> O frei nasceu em Sevilha em 1484 e foi, em 1502, para Espanhola na companhia do governador Nicolás de Ovando. Quando tinha 18 anos, retornou para Sevilha em 1506 e tornou-se sacerdote no ano seguinte. Las Casas retornou para a Espanhola e virou um *encomendero* em La Concepción por ordem de Diogo Colombo (1479-1526), filho de Cristóvão e sucessor de Ovando. Ele entrou para a ordem dos dominicanos após a chegada dos mesmos no Novo Mundo, em 1510. Em 1530, tornou-se prior da ordem, envolvendo-se em disputas entre os nativos e os *encomenderos*. Ver GARCIA, Emilio. Bartolomé de Las Casas y los derechos humanos. In: MENDEZ, L; MACEIRAS, M (Orgs.), *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de montesinos*. Madrid: Editorial San Esteban, 2011, p. 81-114.

<sup>367</sup> O debate entre Las Casas e Ginés Sepúlveda, ocorrido entre 1550 e 1551, tratou das novas leis das Índias que proibiriam a escravidão dos nativos e a relação da humanidade dos mesmos. Esse debate possibilitou a escrita de outra obra, “Brevíssima relação da destruição das Índias”, publicada ainda no século XVI, denunciando a exploração sofrida pelos nativos e feita pelos *encomenderos*. Ver TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 219-234.

<sup>368</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Escolheu o divino e supremo mestre entre os filhos de Adão que, em nossos tempos, havia na terra, aquele ilustre e grande Colombo, convém saber, de nome e de obra, o primeiro povoador, para confiar, por sua virtude, engenho, indústria, trabalhos, saber e prudência, uma das mais graciosas façanhas divinas que, por este século presente, quis realizar em seu mundo.” LAS CASAS, Bartolomé. *História de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. p. 25.

de responder pelos crimes perante a Coroa. Diante das acusações, a Coroa espanhola enviou um novo governante para as Índias, o Frei Nicolás de Ovando. Os irmãos Colombo, Cristóvão e Diego, permaneceram detidos de 1500 até 1501, despojados de suas posses. Em 1501, a rainha mandou soltar ambos e restabeleceu os poderes de Colombo, apesar disso, restringiu sua liberdade nas Índias: ele teria de enviar um vedor para controlar suas posses e direitos em Hispaniola. Diante dessas restrições, mas com seus rendimentos garantidos, preparou sua última viagem, em maio de 1502, na qual explorou a América Central. Após retornar a Castela, em 1504, e nos anos que se seguiram, esteve atormentado pelo mal da gota, que se agravava no inverno, tornando-o cada vez mais debilitado. Em 20 de maio de 1506, faleceu em Valladolid<sup>369</sup>.

Já sobre a figura do padre secular português Francisco Álvares há grande carência de informações pessoais, ficando especificamente restrito à composição de seu diário que originou o livro. Alberto da Costa e Silva, no livro *Imagens da África*, em um capítulo dedicado ao padre, informa que este teria nascido em Coimbra, por volta de 1465, o que confirmaria uma idade de cinquenta e cinco anos quando entrou na região da Etiópia, em 1520<sup>370</sup>. No entanto, outras origens podem ser atribuídas, por exemplo, a cidade de Francos, em Sintra. Segundo Banha de Andrade, essa mudança na naturalidade seria fruto de um acréscimo alheio em uma versão anônima e posterior da edição portuguesa de 1540 do livro “Oh Preste João das Índias”. Banha de Andrade opta por se guiar na versão clássica que o mesmo teria nascido em Coimbra, pelo fato de o padre ter sido capelão, em Coimbra, de D. João Galvão, irmão do embaixador D. Duarte Galvão<sup>371</sup>.

A morte do autor também suscita questionamentos, principalmente quando observada em relação à impressão do livro. Segundo Alberto da Costa e Silva, o padre teria morrido, presumidamente, em 1541, sem informar o lugar exato. Essa data não é um consenso; a morte do autor oscilaria de 1535 até 1541, ou, como situou o Conde de Ficalho, entre 1536, em que D. Henrique de Meneses o dá como vivo, e 1540, que, segundo o Conde de Ficalho, ele teria morrido esquecido em Roma<sup>372</sup>. O corpo teria sido sepultado na igreja de Santo Antônio dos

---

<sup>369</sup> *Idem. Vida de Cristobal Colon*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992. p. 138-145;163.

<sup>370</sup> SILVA, Alberto da Costa e. Padre Francisco Álvares. In: \_\_\_\_\_. *Imagens da África: da antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2012.

<sup>371</sup> BANHA DE ANDRANDE, Antônio Alberto. *Francisco Álvares e o êxito europeu da verdadeira informação sobre a Etiópia*. Lisboa: Junta de investigações científicas do ultramar, 1982. p. 21.

<sup>372</sup> *Ibid.* p. 22; FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898. p. 32.

Portugueses, em Roma, conforme estaria anotado em documento na Biblioteca Palatina de Parma. No entanto, nem a lápide nem a inscrição subsistem<sup>373</sup>. O que se pode afirmar é que as fontes sobre o padre, embora não convirjam na data, concebem a morte do mesmo em Roma, após a missão, depois que foi enviado pelo rei D. João III ao Papa.

### 2.3.2 A materialidade das fontes

A partir dos indivíduos aventureiros que possibilitaram as duas empreitadas, passo agora a analisar o legado de cada uma das empresas: os textos que, de alguma forma, contribuíram para imortalizar as perspectivas desses viajantes. Nesta seção, discorrerei, ainda que de forma breve, sobre o diário de Cristóvão Colombo e o livro do Pe. Francisco Álvares, não focando no conteúdo em si, mas na materialidade das fontes que escolhi para esta pesquisa.

Uma das fontes mais interessantes para a Idade Moderna seria o diário da primeira viagem de Cristóvão Colombo. No entanto, o diário original e a cópia feita para a rainha Isabel de Castela se perderam. Las Casas teria usado apenas uma cópia que circulava em seu período e criado outra cópia manuscrita que usou como título/epígrafe: “*este es el primer viaje y las derrotas y caminos que hizo el almirante D. Cristóval Colón...*”<sup>374</sup>. Faço uso dessa versão do diário de Colombo, copiado pelo Las Casas, para o presente estudo. A cópia do diário feita por Bartolomé de Las Casas, em 1552, ficou desconhecida por anos, sendo encontrada por Martín Fernández de Navarrete, ainda no século XVIII, na biblioteca do Infantado. Um desses manuscritos de Las Casas se encontrava na biblioteca pessoal do Duque de Osuna, que foi adquirida pelo Governo de Sua Majestade em 1886 e enviada para a Biblioteca Nacional da Espanha<sup>375</sup>. Ela possui duas partes: a cópia da primeira viagem, com cento e vinte e três fólios, numerada da página 1 até a 123, que é o alvo da análise nesta pesquisa, e a cópia do diário da terceira viagem, numerada da página 124 até 140. A cópia de Las Casas é complexa pelo fato de sua suposta falta de isenção, criando um imbróglie editorial que seria a composição Colombo/Las Casas.

---

<sup>373</sup> BANHA DE ANDRANDE, *op. cit.*, nota 371, p. 23.

<sup>374</sup> ZAMORA, Margarita. Todas son palabras formales del almirante”: Las Casas y el diário de colon. *Crítica Hispânica*, v.57 n 1, 1989, p. 26.

<sup>375</sup> *Ibid.* p. 26.

Um dos pontos mais críticos acerca da cópia de Las Casas sobre o diário de Colombo seria sua possível interferência. Las Casas teria acentuado um Colombo mais religioso, cujos objetivos foram mais aparentes. Isso faria toda a parte religiosa presente na cópia do diário ser suspeita como uma manipulação das palavras de Colombo feita por Las Casas. Segundo a historiadora Margarita Zamora, essa cópia do diário possui duas vozes: a primeira de Colombo e uma segunda voz, por trás, que seria a de Las Casas. Ela afirma que o discurso dirigido aos reis católicos está sempre introduzido com “*tengo*” e finalizado com “*dize aquí el almirante*”, evocando assim uma legitimidade nas palavras<sup>376</sup>. Conceber o diário de Colombo como uma manipulação lascasiana poderia de fato dar uma visão enviesada sobre Colombo e sua empreitada, tendenciosamente inclinada para a religiosidade. Isso geraria uma análise deturpada de uma suposta realidade colombina, que até então seria desconhecida. Porém, descartar os elementos religiosos presentes no diário colombino por ter sido copiado pelo frei Las Casas seria afirmar que um homem moderno não seria capaz de colocar os objetivos religiosos e os objetivos seculares em um mesmo nível, sendo que isso é uma coisa totalmente provável e na verdade seria o esperado na modernidade, pelo fato de não haver essa separação entre secular e religioso<sup>377</sup>. Deste modo, é preciso criticar a fonte sem invalidar a sua contribuição ou as suas possibilidades, usar a cópia lascasiana compreendendo que em alguns momentos ela pode ser enviesada, mas, sem descartá-la, ao menos até o diário original ser encontrado em algum arquivo.

Uma das formas de problematizar a versão do Las Casas seria observar as notas laterais e ver como o copista interage com o texto. Algo que de forma bem superficial garante uma certa integralidade do corpo textual com apenas as inserções do padre nas laterais. O linguista Stefan Ruhstaller fez um brilhante trabalho sobre as notas de Las Casas. Nesta relação, ele contabilizou todas as notas presentes, totalizando 144<sup>378</sup>. Ele afirma que o texto não seria o diário de Colombo de fato, mas uma versão resumida pelo padre, que fez um processo de seleção. Essas 144 notas, o autor divide em quatro categorias: as de tipo A, que visam facilitar a orientação dentro do diário, possivelmente notas que facilitariam depois uma futura visita de Las Casas; as de tipo B são passagens explicativas que Las Casas compõe com suas próprias ideias; as

---

<sup>376</sup> *Ibid.* p. 31-37.

<sup>377</sup> FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

<sup>378</sup> Esse número apresentado por Stefan Huhstaller diverge dos levantados por mim, nessa pesquisa. Contabilizei 175 notas, que foram inseridas em tabela. Possivelmente estamos usando cópias distintas do diário ou o autor esteja suprimindo uma categoria de notas que são os “nō” que se repetiram ao longo da obra 29 vezes, ou aglutinando uma nota na outra pela proximidade no texto.

notas de tipo C são críticas aos atos dos espanhóis por Las Casas; e as de tipo D são questionamentos da versão usada para a cópia pelo próprio Las Casas<sup>379</sup>. Seguindo sua análise, as notas mais abundantes seriam as A e B; juntas, elas comporiam mais de 90% do texto. Creio que o trabalho de Ruhstaller seja importantíssimo para se analisar os elementos textuais presentes na fonte. Contudo, nesta dissertação, não se pode abrir espaço para o debate por uma questão de recorte.

Destarte, este trabalho usa como fonte a cópia do diário, sem deixar de lado essa possível manipulação lascasiana. O que se pode dizer, é que economia e religião são fatores que andam juntos na Idade Moderna, e não dissociado, sendo possível o personagem buscar o lucro para financiar uma cruzada. Como esse nó górdio é impossível de ser desfeito, pois não dá para se calcular a densidade das interferências de Las Casas na obra de Colombo sem cotejar com o diário original, optou-se aqui por usar o diário sem duvidar de sua autoria ou veracidade, mas tendo consciência plena dessa opção.

Já a fonte relacionada à embaixada portuguesa na região da suposta terra do Preste João das Índias, tão idealizada pelos lusitanos, tem de ser analisada com a atenção para o fato de que se trata de uma das obras que popularizou a imagem sobre a Etiópia e, conseqüentemente, muito difundida. A observação e anotações do padre Francisco Álvares deram origem ao livro “*Oh Prestes João das Índias: a verdadeira informação das Índias do Preste João*”. Uso para esse trabalho a versão portuguesa do livro, impressa em 1540, pelo livreiro Luiz Rodrigues, por ter sido a primeira edição impressa e a única edição portuguesa do século XVI. Em uma busca pelo catálogo digital da Biblioteca Nacional Portuguesa só encontrei essa versão impressa em Portugal no século XVI, além de outras quatro publicadas no mesmo século, em outras localidades. Possivelmente essa falta de mais edições portuguesas seria dádiva da censura feita pelo Inquisidor Geral D. Henrique<sup>380</sup>.

Importa dizer que há o conhecimento de que se trata de uma obra mutilada, que sofreu um processo de seleção do texto original. Esse texto original seria o diário do padre, que não se sabe ao certo qual o período em que foi redigido, se durante ou depois da viagem. Todavia, o que se sabe é que o verdadeiro organizador da versão portuguesa, que não assinou a obra, foi D. Fernandes de Meneses Coutinho e Vasconcelos, Bispo de Lamego (1513-1540) e depois

---

<sup>379</sup> RUHSTALLER, Stefan. Bartolomé de las Casas y su copia del “diário de Bordo de Colón. Tipologia de las apostillas. *Centro Virtual Cervantes*, Sevilha, n 14-15, 1992. p. 621-636.

<sup>380</sup> ALMEIDA, André. Da demanda do Preste João à Missão Jesuíta da Etiópia. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, 1999, 247-294. p. 272.

Arcebispo de Lisboa (1540-1564)<sup>381</sup>. Ele teria sido o responsável por financiar a impressão e fazer alguns processos de edição. A versão de 1540 do livro contém 128 fólhos de fato, porém, em sua numeração, ele afirma ter 136, mas isso é uma ilusão feita por um erro de impressão, sendo que da página 14 ele pula para a página 23.

Entretanto, tudo indica que todas as versões são mutiladas, pois o próprio padre teria retirado a primeira parte da obra quando estava em Roma, ainda em uma versão inicial do diário manuscrito, entre os anos de 1532 e 1540<sup>382</sup>. Essa primeira parte seria responsável por descrever a saída da embaixada de Portugal até sua chegada na Índia, na companhia do governador-geral Lopo Soares de Albergaria, como apresentado pelo autor no começo da versão portuguesa.

Porque digo que vim co Duarte Galvã que Deos aja e assi he verdade, e elle se finou em Camaram ilha do mar roxo e cessou sua embaixada no tempo que Lopo Soares de Albergaria era capitão mor e governador das Índias: como largamente já tenho escrito e aqui deixo de escrever por não ser necessário. <sup>383</sup>

Nota-se que o padre faz referência a uma parte já escrita, possivelmente de seus diários, cuja versão manuscrita pouco se sabe sobre o paradeiro. Essa parte não foi impressa, nem na versão portuguesa, muito menos copiada na versão italiana que circulava no período. Deste modo, o texto só daria conta da parte da viagem da Índia para a Etiópia, da estadia da embaixada nas terras do Negus e do seu retorno para Portugal.

Para além da versão portuguesa, houve outras versões, como uma em castelhano feita em Anvers, na Bélgica, no ano de 1557. Duas outras, também em castelhano, foram publicadas em Saragoça, em 1561, e outra em Toledo, em 1588. Além de uma versão em alemão, publicada em Eisleben, em 1566. Escolhi a versão portuguesa por ser a única impressão em Portugal no século XVI, como já dito anteriormente e devido ela ser a primeira edição impressa em circulação, mesmo compreendendo que cada uma dessas versões posteriores acrescenta elementos que a versão portuguesa, de 1540, não possui. Essas outras versões apresentam, por exemplo, uma primeira parte do livro contando a história da Etiópia, assim como o translado da carta da Rainha Helena enviada por Matheus ao rei de Portugal, D. Manuel.

---

<sup>381</sup> BANHA DE ANDRANDE, Antônio Alberto. *Francisco Álvares e o êxito europeu da verdadeira informação sobre a etiópia*. Lisboa: Junta de investigações científicas do ultramar, 1982. p. 32.

<sup>382</sup> *Ibid.* p. 24-31.

<sup>383</sup> O trecho correspondente na contemporização da linguagem é “Eu digo que vim com Duarte Galvão, que Deus o tenha, e assim é verdade. Ele faleceu em Camaram, na ilha do Mar Vermelho, e encerrou sua missão no momento em que Lopo Soares de Albergaria era o capitão-mor e governador das Índias. Como já escrevi amplamente sobre isso, deixo de escrever aqui por não ser necessário.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 1.

Originalmente, a frase popular afirmava: “todos os caminhos levam a Roma”. No entanto, creio que seja propício remodelá-la para: “todos os caminhos levam às Índias”. As duas empreitadas discutidas neste capítulo dialogam tacitamente com essa noção e se inserem em um contexto muito maior: a fascinação do Ocidente pelo Oriente. Desde a Antiguidade, passando pela Idade Média e adentrando na Idade Moderna, o Oriente exerceu uma atração sobre o mundo europeu, autodenominado Ocidente<sup>384</sup>. O Oriente seria o local onde as riquezas almejadas pelo Ocidente estariam à espera. Nas palavras de Le Goff, “o Oceano Índico parecia regurgitar as riquezas”<sup>385</sup>, o que ocasionou os inúmeros relatos de viagem durante a Idade Média e na Idade Moderna.

Movidas por essas noções, as duas empreitadas, objetos desta pesquisa, rumaram para as Índias, mas não as alcançaram. Cristóvão Colombo atravessou o mar tenebroso em busca das Índias pela via ocidental e chegou à América; já a embaixada portuguesa seguiu o cabo da África rumo a Goa, a fim de, posteriormente, adentrar na parte oriental do continente africano, ou na Etiópia Oriental, para encontrar as Índias do Preste João. Contudo, o que encontrou foi a África, tal como ela era.

No entanto, é importante ressaltar que Colombo e Álvares levaram consigo o que compreendiam como Índia. Esse elemento serviu, tal como um prisma, pois os europeus utilizariam aquilo que conheciam e idealizavam para decompor em uma miríade de cores as imagens que viram. A América, mais especificamente as ilhas do Caribe, foram entendidas como as Índias por Colombo; e a Etiópia como parte da África Oriental foi entendida como as Índias do Preste João. Ambas as localidades foram compreendidas e analisadas com base nesse Oriente idealizado por aventureiros da época moderna.

---

<sup>384</sup> Talvez seja possível incluir a contemporaneidade, considerando que o Ocidente se fascina cada vez mais pelas produções culturais orientais e seus produtos. Isso faz com que o Oriente exerça um *soft power* sobre o Ocidente, que, embora não se compare aos períodos predecessores, é uma curiosidade que merece ser destacada.

<sup>385</sup> LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o oceano Índico: um horizonte onírico. In *Para uma outra idade média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 371.

### 3 ASSIMILAÇÃO DO CONTATO: O MOMENTO A POSTERIORI

Este capítulo tem como objetivo analisar as duas empresas ibéricas que foram apresentadas no capítulo anterior, no que diz respeito ao contato inicial com uma população cujo desconhecimento, ou falta de conhecimento, por parte dos europeus, era notório. Essa falta de conhecimento foi compensada por tons de idealização que os europeus/ibéricos traziam em suas bagagens. A partir dessa perspectiva, serão analisados os apontamentos desses “cronistas” e viajantes sobre esse “outro”, que pelo contato, deixou de ser distante. Com esses apontamentos e descrições, à luz das idealizações dessas viagens, torna-se factível observar como as imagens se mantiveram ou não, frente à realidade. Nas descrições sobre os nativos e suas terras, serão analisadas as noções que mais se repetiram e o que elas dizem sobre os observadores e sobre os observados. Na interpretação das fontes foi utilizado o método de análise de conteúdo de Laurence Bardin já explicado na introdução deste trabalho.

#### 3.1 A perspectiva de Cristóvão Colombo sobre as Índias

A primeira visão de Colombo, ainda na embarcação, foi a dos nativos. No entanto, seu primeiro ato ao desembarcar foi a tomada de posse do território, utilizando seus tripulantes e os nativos como testemunhas.

Y el Almirante salio a tierra em la barca armada: y Martin Alonso Pinçon y Vincente Pinçon su hermano q hera capitán de la Ninya saco el Almirante la vanderá Real de la cruz verde que lleva el almirante en todos os navios por senya con una F y una Y encima de todo letra su corona una de um capo dela + [cruz] y otra de otro puestos en tierra<sup>386</sup>.

Este processo de tomada de posse formal da terra foi elucidado por Greenblatt como um instrumento jurídico e retórico, que ocorreu sem uma oposição declarada, tendo em vista que,

---

<sup>386</sup> O trecho correspondente na tradução é: “E o Almirante desembarcou na embarcação armada: e Martim Alonso Pinzón e Vicente Pinzón, seu irmão, que era capitão da Nina, fez com que o Almirante levantasse a bandeira Real da cruz verde, que o Almirante exhibe em todos os navios como sinal, com um F e um Y acima de todas as letras, sua coroa, uma de um braço da + [cruz] e outra de outro, colocadas em terra.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 15.

supostamente, os espectadores não tinham instrumentos para compreender o que viam. Para o autor, esse movimento marcou uma lógica medieval da posse garantida ao primeiro que pisasse na terra<sup>387</sup>. Essa noção é defendida também por John Elliott, que afirma que os espanhóis (castelhanos), assim como os ingleses, posteriormente, lançariam mão do princípio romano “*rex nullius*” nas Américas, afirmando que as terras não ocupadas seriam bens de todos até que alguém fizesse uso delas, e o pioneiro ganharia a posse de proprietário<sup>388</sup>.

Outro autor que interpretou esse movimento de Colombo foi Todorov. Ele afirmou que a tomada de posse, o “*requerimiento*”, aproximou-se de um batismo da terra, pois Colombo renomeou os lugares por onde passou, tomando posse ao mesmo tempo. Colombo se dignificou como um “novo Adão” e rebatizou com novos nomes cada coisa que viu, tomando para si a posse e o poder sobre elas<sup>389</sup>. O processo iniciado por Colombo foi reaproveitado por outros exploradores que mudaram os nomes originais dos lugares onde chegaram, substanciando a posse<sup>390</sup>.

Para Greenblatt, Colombo não se dirigiu aos nativos, pois, em sua interpretação, estes seriam “signos vazios”, naquilo que os europeus entendiam como signos. “O ritual de posse, conquanto aparentemente dirigido aos nativos, assume seu pleno sentido quando em relação com outras potências europeias, quando estas vêm a inteirar-se da descoberta”<sup>391</sup>. A construção narrativa sobre a tomada de posse foi um respaldo contra futuras reivindicações. Colombo fez um monólogo, dando a si mesmo o poder de posse, embasado no direito medieval. Ele não se dirigiu aos “outros”, mas sim aos “seus”. Nos termos escolhidos para este trabalho, seria como se Colombo falasse consigo mesmo, com a sua sociedade, com a sua história. Na visão colombina, os únicos que podiam questionar a permanência de seus novos domínios seriam os semelhantes, e, nesse momento, ele anulou o “outro” como sujeito.

---

<sup>387</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. p. 82-85.

<sup>388</sup> ELLIOTT, Jonh H. *Impérios del mundo Atlântico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Edição Digital: epublire, 2018. p. 76. É preciso fazer uma ressalva: John Elliott esclarece que esse direito inicialmente foi usado pelos espanhóis, porém, ficou mais usual entre os ingleses, graças a outros instrumentos jurídicos usados pela coroa castelhana como a divisão do mundo com Portugal. Inicialmente a Bula Inter Caetera, de 1493, e o tratado substituto, tratado de Tordesilhas, 1494. Ver ELLIOTT, Jonh H. *Impérios del mundo Atlântico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Edição Digital: epublire, 2018. p. 79.

<sup>389</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019, p. 37-40.

<sup>390</sup> ELLIOTT, *op. cit.*, nota 388. p. 82.

<sup>391</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. p. 85.

Outro elemento marcante foi a caracterização dos nativos aos olhos de Colombo, que, na primeira observação, utilizou o adjetivo “desnudos” devido à sua nudez. O contato com os nativos foi se complexificando e a caracterização aperfeiçoou-se ao longo da narrativa. O primeiro encontro foi marcado de forma harmoniosa entre o “eu-europeu” e o “outro-indígena”.

Les di algunos dellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidro que se ponían al pescuezo y otras cosas muchos de poco valor con que huvierã muchos plazer y quedaran tanto nosso q hera maravilla las quales después venían a los barcos delos navíos a donde nos estavamos; nadando y nos trayan papagayos y ylo de algonдон en ovillos y azagayas y otras cosas muchos y nos los trocavan por otras.<sup>392</sup>

A relação de troca constituiu-se como uma forma de comunicação, a qual os nativos, por curiosidade se encantavam pelos utensílios dos europeus. Isso deve ter reforçado a noção da bondade natural do indígena aos olhos europeus-ibéricos<sup>393</sup>. Outro ponto destacado foi a ideia da cor da pele dos indígenas, ressaltando que “*ellos son della color de los canários, ni negro ni blancos*”<sup>394</sup>. Colombo caracterizou os nativos segundo seus dados empíricos, fundidos com suas noções prévias, criando uma visão quimérica<sup>395</sup>.

Por último, Colombo observou a natureza, em que, desde o primeiro momento até seu regresso, constituiu-se como a imagem mais idealizada e elogiada. Ele descreveu a infinidade de “*árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras*”<sup>396</sup>. A diversidade foi um dos aspectos mais marcantes na descrição de Colombo. Esse processo descritivo fundiu elementos idílicos com elementos objetivos. Sua visão a respeito das terras deu uma pista de

---

<sup>392</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Dei a alguns deles gorros vermelhos e contas de vidro que se colocavam no pescoço, além de outras coisas de pouco valor, com as quais teriam muito prazer e ficariam tão contentes que era uma maravilha. As quais, depois, vinham aos barcos dos navios onde estávamos; nadando, traziam-nos papagaios, algodão em novelos, azagaias e muitas outras coisas, e nós as trocávamos por outras.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 15.

<sup>393</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019. p. 53-54.

<sup>394</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Eles são da cor dos canários, não pretos não brancos” COLON, *op. cit.*, nota 392, p. 16.

<sup>395</sup> Uso esse termo pois reflete bem, em minha concepção, a visão do viajante nesse período, fundindo elementos: a visão que tem, oriunda do contato, com a visão a priori, das idealizações. Logo a quimera uma criatura composta por partes diferente poderia ser um bom símbolo para essa primeira visão, embora naturalista e etnográfica por um lado, porém, ainda idealizada por outro.

<sup>396</sup> O trecho correspondente na tradução é: “árvores muito verdes e muitas águas e diversas frutas” COLON, *op. cit.*, nota 392, p. 15.

como ele enxergava o mundo, não o “velho mundo”, mas sim uma parte inexplorada do “Quersoneso Áureo”<sup>397</sup> e como essa visão se realizou no processo de assimilação.

Para fins didáticos, torna-se possível a separação em três elementos, que foram assumidos como unidades categoriais. A partir dessas categorias “eu”, “outro” e “mundo”, há a possibilidade de dividir as unidades de contexto presentes na obra.

### 3.1.1 “Nem pretos nem brancos, são canários”, a primeira visão sobre o nativo

Durante a análise do texto encontraram-se cento e nove (109) referências diretas à unidade de contexto *índio/gente/nativo*:

Tabela 1 – Unidade de Conteúdo “nativo” e os contextos principais presentes no diário de Colombo

<b>NATIVO</b>	<b>Qtd.</b>	<b>% parcial</b>	<b>Densidade %</b>
Religião	11	10,09%	9%
Capacidade	11	10,09%	9%
Aparência	32	29,36%	26%
Bondade	18	16,51%	15%
Covardia	18	16,51%	15%
Confronto	3	2,75%	2%
Maravilha	9	8,26%	7%
Monstruosidade	7	6,42%	6%
<b>TOTAL</b>	<b>109</b>	<b>100,00%</b>	<b>89%</b>

Fonte: Tabela produzida pelo Autor com base no texto COLON, Cristobal. El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255.

Antes de iniciar a análise, vale observar que Colombo chamou os nativos americanos de índios, obviamente em referência aos habitantes da Índia, onde ele acreditava ter chegado<sup>398</sup>.

<sup>397</sup> O Quersoneso Aureo seria uma península, ou um arquipélago, entre as Índias e a Espanha, situada no Mar oceano “Atlântico”, ver O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América* São Paulo: Editora Unesp, 1992. p. 122.

<sup>398</sup> Este termo já era conhecido dos europeus tendo origem persa “Sindhi” que significa “Indo”, já estava sendo apropriado muito antes de Colombo e posteriormente a ele, ver GRUZINSKI, Serge. *A Águia e o dragão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 130.

O termo mais presente usado por Colombo foi “gentes”<sup>399</sup>, que apareceu cento e oitenta vezes (180), muitas de maneira repetida e ao lado de “índio”, em um mesmo contexto. Essa tipificação<sup>400</sup> dos nativos, que eram observados, afirma o reconhecimento de suas singularidades e a consideração de sua existência como seres vivos. Isso pode ser aceito como uma forma de estabelecer os indígenas como seres de origem adâmica, conectando-os com os primeiros pais.

Um dos elementos mais notórios, na visão de Cristóvão Colombo sobre os nativos, foi a descrição da aparência, sendo esse o elemento que mais se repetiu ao lado da unidade “nativo”. Esse contexto tornou-se tão expressivo que precisou ser fragmentado em três subcontextos, do mais referenciado ao menos: nudez, beleza e cor como marcações das características.

A noção da nudez esteve presente em dezenove contextos, muito próximo do seguinte fragmento: “*Has me parecia que era gente muy pobre de todo, ellos andan todos desnudos como su madre los parió y también las mujeres*”<sup>401</sup>. A nudez, aos olhos de Colombo, e em algumas análises, dá a entender um aspecto de inferioridade, sinal de “barbarismo” ou “selvageria”. Aqui é preciso fazer uma ressalva: essa interpretação sobre o barbarismo ou a selvageria, aos olhos de Colombo, é de minha interpretação, baseada no trabalho de Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização*, onde o autor faz uma categorização dos conceitos “bárbaro” e “selvagem” para os colonizadores<sup>402</sup>.

A busca de Colombo para encontrar as terras do Grande Khan, que foram narradas por Marco Polo, ou as ilhas de Zipangu/Japão, seria um forte indicativo de crítica indireta aos nativos. Colombo buscou as cidades mercantis e de grande povoação, mas encontrou uma população que nada possuía, salvo alguns indícios insignificantes de ouro. Isso fez com que a simplicidade fosse assumida por Colombo como algo nada prolífico. Na noite de 24 de outubro,

---

<sup>399</sup> Pluralidade de pessoas que possuem uma semelhança entre si que estariam em uma mesma “nação” ver “Gente” em REAL ACADEMIA ESPANHOLA. *Diccionario de la lengua castellana*. MADRID: Imprenta de la Real Academia Espanhola, 1734. t. IV.

<sup>400</sup> SCHWALLER, Robert. Raças, Nações, Gentes e Castas na América Espanhola Colonial. In: ESGUERRA, Jorge; FERNANDES, Luiz; MARTINS, Maria (Orgs.). *As Américas na Primeira Modernidade (1492-1750)*. Vitória: Milfontes, 2020. p. 162.

<sup>401</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Parece-me que eram pessoas muito pobres em tudo; andam todos nus, como suas mães os pariram, assim como também as mulheres.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 15.

<sup>402</sup> Bárbaro em algumas noções, como da antiguidade, seriam aqueles que seguiam uma lei, considerada falsa ou errônea, enquanto os selvagens não seguiam leis nenhuma ver RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: representação do Índio de Caminhas a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 35.

na ilha de Isabela, ele rumou para Colba (Cuba) na esperança de encontrar os grandes mercadores que tanto buscava.

Esta noche a média noche levante las anclas de la ysla Ysabela des cabo del isleo ques dela parte Norte a donde y estaba posado para yr a la isla de Colba adonde ay desta gente q hera muy grande y de gran trato y havia en ella oro y speciarías y naos grandes y mercadores<sup>403</sup>

Colombo aproximou a ideia de nudez daquilo que se pode entender como falta de cultura<sup>404</sup> ou falta de condições. Contudo, na perspectiva colombina, isso não foi um problema maior do que a falta de riquezas. No processo de interação, Colombo expressou o interesse em levar os nativos à excelência da sociedade castelhana, fazendo-os abandonar esse estado primal<sup>405</sup>.

Ao chegar na ilha de Santa Helena e em San Salvador, afirmou que aquelas gentes eram semelhantes às outras, no entanto eram de “tratos mais sutis e domésticos”, justamente porque traziam no corpo panos de algodão, cobrindo a nudez, principalmente as mulheres<sup>406</sup>. Ele afirmou, em um momento posterior, que as mulheres casadas usavam os panos, o que as diferenciava das solteiras<sup>407</sup>.

Considero que a nudez, aos olhos de Colombo, não foi interpretada de forma complacente, uma vez que ele comparou nativos vestidos e desnudos, afirmando que os primeiros eram uma gente mais doméstica e sutil, como já mencionado. Embora Colombo não tenha demonizado a nudez, ela não teria sido vista de forma agradável. Principalmente pelo fato da nudez estar acompanhada da descrição da pobreza. Deste modo, a presença de nudez e

---

<sup>403</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Nesta noite, à meia-noite, levantei as âncoras da ilha Isabel, do cabo do ilhéu que está na parte norte, para ir à ilha de Colba [Cuba], onde havia essa gente que era muito grande e de grande trato, e havia nela ouro, especiarias, grandes naus e mercadores.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienzo desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 28.

<sup>404</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019, p. 49.

<sup>405</sup> COLON, *op. cit.*, nota 403, p. 39.

<sup>406</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>407</sup> A observação feita por Colombo é muito semelhante a que foi feita por outro viajante genovês, ainda no século XIV. Nas navegações do século XIV o explorador Recco em 1341 relacionou, também, o uso dos panos com a cultura dos nativos das Ilhas Canárias. Ver: GODINHO, Vitorino. A economia das Canárias nos séculos XIV e XV. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 311–348, 1952. p. 340.

simplicidade — inclinada à pobreza —, uma ao lado da outra, confere a essas sentenças um tom crítico do Almirante em relação aos nativos.

Outro elemento importantíssimo seria a noção de beleza. Os nativos possuíam uma compleição que atraía a visão do homem europeu, criando o contexto de *formosura*, quando ele destacou a beleza dos corpos dos nativos: “*Mucho destes hombres, todos mancebos, con dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy formosa, los cabellos crespos, salvo corredios y gruesos como sedas de caballo.*”<sup>408</sup>. Neste fragmento, vale destacar como Colombo caracterizou os cabelos dos indígenas, realçando que, por serem lisos, obviamente não seriam crespos. Colombo marcou que eram sedosos, tal como a crina de um cavalo. Esse elemento seria uma caracterização dos indígenas que pode sugerir uma separação dos nativos da África, assim como uma semelhança com os nativos orientais descritos por Polo. Colombo teria encontrado um elemento que promoveria um movimento duplo: por um lado conectaria aquelas terras ao Oriente e por outro distanciaria da África.

Outra forma de caracterização interessante foi a noção da cor dos nativos. Colombo, em seis contextos, classificou a cor dos nativos e os categorizou como canários, nem brancos nem pretos: “*Ellos son della color de los canarios, ni negros ni blancos, y dellos se pintan de blancos y de colorado*”<sup>409</sup>. Ele restringiu a cor dos nativos a um intermédio entre brancos e pretos. Em minha interpretação, esse movimento consistiu em enquadrar os nativos na categoria de nem africanos nem europeus, confirmando que se tratava de uma população distinta, de fato, seriam povos do Oriente. A alteridade da população comprovaria o êxito da viagem em chegar às terras desejadas.

Segundo Felipe Fernández-Armesto, Colombo teria comparado os nativos americanos com os canários, os nativos “guanches” habitantes das ilhas Canárias. Assim como comparou aos africanos e aos humanoides que a imaginação do período supunha que povoariam aquelas terras. Com isso, Colombo queria substanciar a ideia da época, baseada em Aristóteles, de que os habitantes que viviam em uma mesma latitude tinham condições semelhantes, em outras palavras, seriam seres racionais<sup>410</sup>. Segundo Magalhães Godinho, os canários guanches já

---

<sup>408</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Muitos desses homens, todos jovens, conforme já mencionei, eram de boa estatura, pessoas muito formosas, os cabelos crespos, exceto os que eram lisos e grossos como sedas de cavalo.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienzo desta manera. Manuscrito*. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 19.

<sup>409</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Eles têm a cor dos canários, nem negros nem brancos, e alguns se pintam de branco e de vermelho.” *Ibid.* p. 16.

<sup>410</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das letras, 2017. p. 244; 357.

estavam na linha de interesse dos ibéricos desde o século XIV, com incursões portuguesas e castelhanas nas ilhas do arquipélago, seja para iniciar uma colonização europeia ou para escravizar os nativos que lá estavam. Eles não usavam o ferro, mas já eram sedentários e praticavam agricultura. Andavam nus, tal como os nativos americanos, a salvo com algumas peles nos ombros. Contudo, a grande maioria andava nua<sup>411</sup>. A nudez e os modos dos nativos canários, próximos da selvageria, poderiam ter sido aproximados por Colombo dos nativos americanos, justamente pelo nexos das ilhas atlânticas. Colombo acreditava ter chegado a estas, o que estava correto, porém, do outro lado do mundo, ao Oriente. O compartilhamento de características entre esses nativos insulares embasaria sua noção de que o Ocidente e o Oriente eram divididos pelas águas do Atlântico.

Ao enquadrar os indígenas no arcabouço dos signos visuais dos europeus, Colombo transmitiu outra ideia: a relação entre cor e qualidade. Isso tornou-se evidente mais adiante no texto, quando houve um impasse entre Colombo e seus homens ao se depararem com nativos mais claros. Neste ponto, eles afirmaram que essas pessoas seriam melhores do que os habitantes das ilhas anteriores, justamente por serem mais brancas, a ponto de se passarem por pessoas da Espanha.

Dixeron los Xpianos al almirante q esta ente hera mas hermosa y de mejor condición q los otros, pero dize el Almirante q no entiende de que manera pueden ser mejor condición q los otros dando a entender q todos los q haviã hallado erã buena condición en la hermosura dizian los xpianos q no haviã comparación assi en los hombres como en las mujeres y q son blancos mas q los otros y q entre otros vierã dos moças tan blancas q como podían ser en España<sup>412</sup>.

É sabido que a qualidade física foi utilizada desde a Antiguidade para distinguir as populações, segundo Francisco Bethencourt. Este autor concebe a existência do racismo em diversos períodos da história, sob perspectivas distintas, envolvendo algum projeto de poder<sup>413</sup>. Para ele, a cor já era um parâmetro de caracterização muito antes das teorias raciais do século

<sup>411</sup> GODINHO, Vitorino. A economia das Canárias nos séculos XIV e XV. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 311–348, 1952. p. 321-328.

<sup>412</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Disseram os cristãos ao Almirante que esta gente era mais bela e de melhor condição do que os outros, mas o Almirante afirma que não entende de que maneira podem ser de melhor condição do que os outros, dando a entender que todos os que haviam encontrado eram de boa condição em termos de beleza. Diziam os cristãos que não havia comparação, tanto entre os homens quanto entre as mulheres, e que eram mais brancos do que os outros, e que entre outros viram duas moças tão brancas que poderiam ser encontradas na Espanha” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 63.

<sup>413</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 508.

XIX. Ao meu entender, Colombo e seus homens trouxeram consigo uma visão complexa, comparando os indígenas e circunscrevendo-os como “não-negros”, todavia, em uma qualidade que os diferenciava dos brancos. Isso poderia ser uma diferença física, mas creio que seja mais do que isso. A diferença entre não-branco e não-negro, para mim, significa enquadrar aquelas terras e aquelas pessoas na legítima Índia, distanciando-os, por exemplo, das gentes já conhecidas.

Esse movimento pode ser afirmado como uma prova proposta por Colombo de que esteve nas Índias, pois a natureza daquelas terras diferia da já conhecida terra africana. Especificamente, Colombo optou por comparar a natureza da terra avistada com a da Guiné, que estava na rota da navegação portuguesa. Na observação da natureza, ele mencionou “*paxaritos que cantaban muy dulcemente*” e que havia “*mucha cantidad de palmas muy de otra manera que las de Guinea*”<sup>414</sup>. Em outro momento, comparou as águas, afirmando que as da Guiné eram repletas de pestilência, muito diferentes das encontradas por ele<sup>415</sup>.

No fim da viagem, outro elemento reafirmou essa diferenciação feita por Colombo. Quando retornou ao Velho Mundo, aportou inicialmente em Portugal, afirmando que iria “*a la ciudad de Lisboa con la caravela, por que algunos reynos, pensando que traía mucho oro, estando en puerto despoblado, no cometiesen alguna ruindad, y también por que supiese que no venía de Guinea, sino de las Indias.*”<sup>416</sup>. Creio que essa ênfase de Colombo nas partes do texto significa a legitimação da viagem para as Índias e, ao mesmo tempo, a legitimidade de não ter cometido alguma irregularidade ao navegar em águas portuguesas, levando em consideração o Tratado de Toledo, de 1479, que afirmava o controle português sobre a região da Guiné e outras partes da África, enquanto a Espanha controlava as Ilhas Canárias<sup>417</sup>. Outra noção seria tripudiar sobre os portugueses, informando que tinha conseguido êxito na sua missão de atingir as Índias pelo Ocidente, que anos atrás fora oferecida ao rei português e lhe foi negada.

---

<sup>414</sup> Os trechos correspondentes nas traduções são: “Pássaros que cantavam muito docemente” “muita quantidade de palmeiras, de uma maneira muito diferente das de Guiné.” COLON Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 30.

<sup>415</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>416</sup> O trecho correspondente na tradução é: “À cidade de Lisboa com a caravela, para que alguns reinos, pensando que trazia muito ouro, estando em porto despovoado, não cometesse alguma ruindade, e também para que soubessem que não vinha de Guiné, mas das Índias.” *Ibid.* p. 120.

<sup>417</sup> RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 212.

Outro contexto que categoriza os nativos americanos foi a noção da *bondade*. Dentre essas aparições, mais da metade diz respeito à relação de troca entre os cristãos e os indígenas: “*como sea esta gente de muy franco corazón, quanto les pedir dan con lo mejor voluntad del mundo, que les parece que pidiendo les algo les hacen grande merced.*”<sup>418</sup>. Eles foram referenciados como “*franco corazón*”, “*sin codicia*”, “*buena gente*”, sempre em uma relação direta com os europeus/ibéricos em interação. Outra aparição encontrada foi a ideia de “*buena gente*” ou “*honrado*”. A bondade dos nativos americanos estava sempre condicionada a uma relação vantajosa para os espanhóis, criando uma espécie de harmonia que não passou despercebida por Colombo.

Mucha cantidad de algodón cogido e filado yo brado y que em una sala la as havian visto mas de quientas arronas y pudiera haver allí cada anyo quatro mil quintales [...] Todo lo que aquella gente tenia diz q dava muy vil precio y que una grande “puerta” de algodón dava por cabo de una aguxeta<sup>419</sup>

Por seu pioneirismo, Colombo foi o melhor exemplo para entender a construção da imagem do nativo e do explorador europeu. Ele viu em tudo uma oportunidade de fazer jus à fé dos reis católicos em sua ideia. A distância que o “outro”, nativo/americano, tem em relação ao “eu-ibérico”, no que compete à codícia (apetite por riqueza), foi vista com bons olhos. A falta de apego das gentes da Índia foi considerada uma grande qualidade por convergir com seus planos. Colombo pode ser considerado um dos pioneiros para a ideia de “bom selvagem”<sup>420</sup>, uma vez que ele possuía uma concepção semelhante à apresentada, posteriormente, na carta de Pero Vaz de Caminha em 1500, que relacionou os nativos americanos como dotados de uma boa natureza sem propensão à ganância<sup>421</sup>.

Colombo viu nos nativos um reflexo oposto aos europeus, não necessariamente uma criação maniqueísta, em que um é bom e o outro é mau. Ele afirmou a diferença entre as

<sup>418</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Como esta gente é de muito franco coração, quanto lhes pedem, dão com a melhor vontade do mundo, pois lhes parece que ao pedir algo a eles, estão fazendo uma grande mercê” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 75.

<sup>419</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Muita quantidade de algodão colhido e fiado, e que em uma sala haviam visto mais de quinhentas arrobas, e poderia haver ali, a cada ano, quatro mil quintais [...] Tudo o que aquela gente tinha, diz que dava a um preço muito vil, e que uma grande 'porta' de algodão dava por cabo de uma agulha.” *Ibid.* p. 37.

<sup>420</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019. p. 53-54.

<sup>421</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 157.

“gentes” e, com base nisso, viu a possibilidade de aproveitá-la. Diferente do que outros poderiam ter feito ao questionar por que os europeus possuíam ganância, Colombo não questionou essa natureza e nem imputou essa característica aos outros europeus, seus semelhantes. Ele categorizou que os nativos não possuíam ganância e, por isso, havia uma possibilidade vantajosa em mãos, sem ser moralmente errado, pois estes tinham naturalmente um coração bom. A falta de ganância dos nativos fazia com que a possibilidade de lucro vertiginoso não fosse considerada imoral, pois não haveria a ideia de cobiça ou competição por recursos.

Outro ponto de interesse na caracterização foi a noção de *mansidão*. Colombo, durante sua jornada, afirmou que a mansidão facilitaria a conversão futura. Ele foi um dos precursores da visão de ingenuidade presente nos indígenas, como um estado de suspensão dos juízos, uma infantilidade primal. Este ponto se revelou quando Colombo proibiu os marinheiros de pegarem as coisas dos indígenas sem que fosse em uma relação de troca, pois estes davam de bom grado e sem maldade<sup>422</sup>.

Ao usar os termos de Hartog<sup>423</sup>, para entender essa compreensão europeia sobre a alteridade indígena, encontra-se uma inversão, pois o nativo não possuía algo que o europeu possuía: a ganância e o apego aos bens materiais. Não se trata de uma comparação, graças ao grau absoluto em que as sentenças são aplicadas por Colombo; os nativos não possuíam apego a algumas coisas e não a outras, como os europeus. Colombo afirmou que esses não possuíam apego a nada. Por isso, ele precisou alertar seus companheiros de viagem para não abusar da bondade e da inocência dos nativos. Colombo reconheceu essa ausência, mas, como já dito, não criou uma relação maniqueísta, apenas afirmou a diferença entre um e outro, entre o “nós”, na visão colombina, e o “eles”.

Pode-se assumir duas interpretações: da pureza humana ou da natureza animal. Os nativos possuem uma pureza virginal, pois não têm apego ou maldade luxuriosa, aproximando-os do estado natural do homem, como de um cristianismo primitivo. Essa relação o próprio Colombo parece compreender quando afirma que “*no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus propios como así mismos y tienen una habla la más dulce del mundo y mansa*”<sup>424</sup>,

---

<sup>422</sup> COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 76.

<sup>423</sup> Ver o capítulo 1, item 1.2. dessa dissertação.

<sup>424</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Não há melhor gente nem melhor terra; eles amam os seus como a si mesmos e têm uma fala que é a mais doce do mundo e mansa” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el*

como se tivessem a bondade dos cristãos puros, mesmo sem conhecer as Escrituras. Notoriamente, Colombo utilizou suas noções bíblicas para fazer essa leitura sobre o outro; ou pode-se assumir que os nativos são como animais vivendo em estado natural, distantes de todos os progressos, incluindo o das Escrituras.

Outro elemento importante seria a capacidade técnica dos nativos, ou o engenho, como afirmado por Colombo. Nesse momento, Colombo tem uma relação dúbia, oscilando de um ponto para outro. Há momentos em que qualifica os nativos como capazes, admirando-os pela técnica, o que apareceu em ao menos cinco contextos. Dentro dessas aparições, duas se relacionam com o termo “cativar”, seja em relação à capacidade dos nativos como bons servidores ou da força de um grupo de nativos contra o outro: “*El almirante no dice que los crea, sino que debían tener más astucia y mejor ingenio las de aquella isla Boyo para los cautivar que ellos, porque eran muy fracos de corazón.*”<sup>425</sup>. Ainda assim, em outros momentos, criticou a ausência de técnica presente nos nativos, argumentando a *falta de engenho*, visto que eles não possuíam armas e eram dotados de uma ignorância primal. Ele fez seis referências a essa ideia: “*Ellos no traen armas ni las conocen, porque les han mostrado espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia; no tienen al y un fierro; sus azagayas son unas varas sin fierro*”<sup>426</sup>.

Colombo notoriamente desqualificou as armas dos nativos com base nas suas. A ausência de aparato bélico aproximou os nativos de um ambiente de primitividade ancestral, e a ideia de “*sin armas*” sempre esteve acompanhada da noção de “covardia” ou “bondade”, quando ambas não estavam presentes ao mesmo tempo. Tudo leva a indicar, na visão de Colombo, que os nativos estariam em um estado natural de pureza, sem o que viria a ser considerado, na contemporaneidade, como tecnologia. A distância entre o “eu” e o “outro”, na história do Ocidente europeu, fez com que se criassem artifícios para categorizar o “outro” como “bárbaro” ou inferior, seja em aspectos linguísticos, tecnológicos, militares ou

---

*prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera.* Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 81.

<sup>425</sup> O trecho correspondente na tradução é: “O Almirante não diz que os acredita, mas que deveriam ter mais astúcia e melhor engenho os da ilha Boyo para cativá-los do que eles, porque eram muito fracos de coração.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera.* Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 55.

<sup>426</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Eles não trazem armas nem as conhecem, porque lhes mostraram espadas e as pegavam pelo fio, cortando-se por ignorância; não têm [al] e nem ferro; suas azagaias são varas sem ferro” *Ibid.* p. 16.

culturais<sup>427</sup>. O uso ou não uso das armas, para fazer a diferença, não poderia ser deixado de lado por Colombo, como uma forma de reconhecimento dos indígenas em um estado abaixo dos europeus, possuidores de espadas, arcabuzes e canhões.

Entretanto, nem tudo são críticas. A palavra "maravilha" se repetiu ao longo do texto ao menos sessenta e quatro vezes de maneira absoluta no diário de Colombo, o que representa uma densidade significativa, com a palavra aparecendo em metade dos fólhos. Utilizando as ocorrências significativas em um mesmo contexto, esse número foi reduzido. A maravilha, em grande medida, estava associada à noção da natureza. No entanto, é possível encontrar, também, uma associação aos nativos, com meras nove referências. Nesse ponto, piora a ambiguidade da visão de Colombo, pois essa maravilha dizia respeito a alguns utensílios produzidos pelos nativos, que eram trocados com os espanhóis, assim como às almadias (canoas) nas quais cabiam vários nativos ao mesmo tempo: *“almadias que son hechas del pie de un árbol, como un barco luengo y todo de un pedaço, y lombardo muy a maravilla según la tierra, y grandes en que en algunas venían 40 y cuarenta y cinco hombres”*<sup>428</sup>. Colombo apontou a falta de técnica dos nativos, com base no que ele esperava dos habitantes das Índias, assim como no que os europeus possuíam e que foi assumido como avanço. Contudo, ele reconheceu que os nativos possuíam suas qualidades e seus inventos. No que tange a tecnologia afirma-se que Colombo teve um choque, ele se surpreendeu pelos dois lados: se entristeceu por não encontrar o que desejava e regozijou por encontrar o que não esperava.

A *covardia* também se apresentou como um contexto notório na caracterização dos nativos americanos. Em muitos momentos, houve a descrição da fuga dos nativos, que deixavam tudo para trás apenas com o vislumbre dos europeus, o que fez Colombo os caracterizar como de “fraco espírito” ou “*poco corazón*”, destacando que *“fue atras da almadia la qual fugio que jamás fue barca q la pudiesse alcançar puesto q le teníamos grande avante con todo dia en terra y dexaron la almadia y algunos delos de mi companya salieron en tierra tras ellos y todos fugieron como galinas”*<sup>429</sup>.

---

<sup>427</sup> GRUZINSKY, Serge. *A Águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 129.

<sup>428</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Almadias [canoas] que são feitas do pé de uma árvore, como um barco longo e todo de um pedaço, e muito bem construídas, conforme a terra, e grandes, nas quais às vezes vinham quarenta e cinco homens” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 16.

<sup>429</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Foi atrás da almadia, a qual fugiu, que jamais houve embarcação que a pudesse alcançar, pois a tínhamos com grande vantagem, com todo o dia em terra, e deixaram a almadia. Alguns dos meus companheiros saíram em terra atrás deles, e todos fugiram como galinhas” *Ibid.* p. 19.

Havia um atenuante para essa covardia pintada por Colombo, quando ele descreveu um pequeno momento de conflito entre os cristãos e os nativos. Os nativos tentaram prender a comitiva de cristãos enviada até eles e foram repelidos a “*cutiladas*”, sendo essa a única aparição hostil entre nativos e cristãos em todo o texto, envolvendo violência física<sup>430</sup>. Outro momento foi a compreensão de Colombo sobre o pseudo-conflito entre os nativos e o grande Cã, que na verdade era a guerra entre Aruaques e Caribes, como explicado em capítulo anterior. A questão das relações de conflito tornou-se insignificante em relação à ideia da covardia. Com base nisso, é possível perceber que ela prejudicou a imagem dos nativos enquanto elevou a dos cristãos. A composição da narrativa auxiliou na hierarquização das imagens de identidade e alteridade, colocando o europeu-ibérico acima do nativo, no tocante a que poucos cristãos fizeram muitos índios correrem: “*No eran los xpianos sino siete y ellos 50 y más dieron a huir que no quedó ninguno, dejando uno aquí las flechas y otro allí dos arcos [...] creían que [os cristãos eran] los de Carib y que comiesen los hombres.*”<sup>431</sup>.

Colombo, em alguns momentos, pareceu assumir como boa a noção de coragem ou força de um grupo indígena sobre o outro. Como já dito, a chegada de Colombo foi contemporânea a uma guerra em curso entre os nativos. Em alguns momentos, ele narrou as ideias de medo e atrito dos aruaques<sup>432</sup>. Tudo indica que Colombo reconheceu mais qualidades nos nativos quando eles, de alguma forma, se aproximavam dos europeus, por exemplo, quando se apresentavam vestidos<sup>433</sup>.

Para os espanhóis, os nativos oscilaram de “bom selvagem” a “*perros cochinos*”<sup>434</sup>. Desta forma, é preciso compreender que havia uma ambiguidade na visão do viajante, que buscava entender esses seres que foram encontrados. Muitos dos contextos acabaram se amalgamando ao referenciar a unidade nativo/indígena. Colombo ressaltou algo que gostava e algo que não gostava ao mesmo tempo, um único trecho compõe várias ideias distintas sobre

---

<sup>430</sup> COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 99.

<sup>431</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Não eram os cristãos, mas sete, e eles, cinquenta ou mais, deram a fugir, de modo que não ficou nenhum, deixando um aqui com as flechas e outro ali com dois arcos [...] acreditavam que [os cristãos eram] os do Carib e que comiam os homens.” *Ibid.* p. 99-100.

<sup>432</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 148.

<sup>433</sup> COLON, *op. cit.*, nota 430, p. 94.

<sup>434</sup> O trecho correspondente na tradução é: “cães porcos”. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 436.

os indígenas: “*que dando todavía temblado el dicho indio de cobardía y poco corazón y era hombre de buena estatura*”<sup>435</sup>. Isso mostra que a imagem do nativo se comporta como um choque inicial e adquire tons ambíguos.

A noção de monstruosidade em Colombo foi um empréstimo de elementos dos antigos bestiários medievais, como forma de compreensão dos nativos com quem “dialogava”. Deste modo, Colombo compreendeu a noção dos “homens devoradores de homens” e completou com suas noções prévias: “*entendían también [os cristãos] que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y en tomando los degollaban y bebían la sangre y le cortaban su natura*”<sup>436</sup>.

A noção de nativos antropófagos seria verossímil e compreensível ter sido aferida; entretanto, Colombo completou essa noção com outros elementos que entendeu com base naquilo que já conhecia, o que acabou criando um termo novo: o canibal, que, na veiculação de suas cartas, difundiu a palavra<sup>437</sup>. O monstro seria fruto dessa natureza antipodal, oposta ao mundo conhecido<sup>438</sup>. A presença do monstruoso era um argumento de legitimidade, na medida em que buscou-se entender as Índias como a terra do exótico e o relicário dos espécimes originários da criação, que afetariam as crenças e a normalidade dos ibéricos/europeus. O ato de Colombo em personificar os índios como canibais pode ser entendido como mais uma das formas de marcá-los com uma identidade degenerada, próxima à selvageria. Colombo, embora tenha criado o termo, não teria sido o primeiro nem o último a usar as noções antropofágicas como elemento para denotar selvageria. Posteriormente à viagem de Colombo, como abordado por Serge Gruzinsky, castelhanos, portugueses e chineses usaram o termo para demarcar a

---

<sup>435</sup> O trecho correspondente na tradução é: “que ainda tremia o dito índio de covardia e pouco coração, e era um homem de boa estatura” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 53.

<sup>436</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Entendiam também [os cristãos] que longe dali havia homens de um olho e outros com focinhos de cães que comiam os homens, e ao capturá-los, degolavam-nos, bebiam o sangue e cortavam sua natureza” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 35.

<sup>437</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 148.

<sup>438</sup> FONSECA, Luís. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16. *Estudos Avançados*, v. 16, n. 6, 1992. p. 51.

oposição ao outro. A imagem do canibal fugia à normalidade rumo ao exotismo e ao estranhamento<sup>439</sup>.

É notório que essas sete referências falam mais sobre Colombo do que sobre o lugar observado. As bagagens culturais foram usadas como intermédio, e as lacunas interpretativas, oriundas da falta de comunicação, foram preenchidas com suas crenças. A comunicação com o outro foi na verdade um revezamento entre o objetivo e o subjetivo e, no fim, prevaleceram os elementos prévios trazidos para o “novo mundo/Índias”, dado que as noções subjetivas prevaleceram sobre as objetivas. Conceituar ou adjetivar como monstruoso ou maravilhoso não foi apenas uma hipérbole, como afirmou Kappler. Esses processos consistiram em uma relação dialética entre aquilo que existiu de fato e aquilo que foi compreendido<sup>440</sup>.

É possível concluir que Colombo deu ao Velho Mundo o primeiro vislumbre do Novo. Sem saber, ele teria sido o responsável por fundar a pedra angular da construção da imagem do nativo americano, o indígena. Colombo foi o primeiro europeu a exercitar sua visão etnocêntrica frente ao nativo americano, tendo em vista que, ao olhar o “outro”, viu a si mesmo e compôs sua narrativa em comparação.

### 3.1.2 Bons ares a maravilhosa terra das Índias

A imagem presente em Colombo sobre o nativo, obviamente, fugiu ao ideal promovido pela leitura de Marco Polo e de outros viajantes sobre os orientais. Colombo encontrou uma pobreza substancial nos nativos e nenhuma cidade promotora de mercancia, muito menos os povos brancos e repletos de ouro que habitariam Zipagu. Essa quebra de expectativa não necessariamente rompeu com a idealização de Colombo. A noção das terras férteis em ouro e comércio foi transportada para além da esfera empírica em um horizonte próximo. Além disso, o nativo não correspondeu à ideia de riqueza que Colombo esperava encontrar no “Oriente”, não obstante, foi um objeto perfeito para a causa do proselitismo religioso.

Antes de entrar diretamente na ideia idílica do maravilhoso, é preciso considerar um outro indicativo idílico, observado por Colombo: a noção dos ares. Os ares atuaram como um

---

<sup>439</sup> GRUZINSKY, Serge. *A Águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras. 2015. p. 133.

<sup>440</sup> KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 72.

norte idílico na viagem colombina, como uma garantia do caminho correto. Colombo seguiu aquilo que interpretou dos ares e, assim, soube que era uma boa terra, uma terra maravilhosa. Na percepção de Todorov, amplamente aceita neste trabalho, Colombo, na crença do caminho certo, sentiu os ares melhores, o que o condicionou como aquele que sabe de antemão pelo argumento de autoridade<sup>441</sup>.

A unidade de contexto "*ares*" acabou fundindo alguns elementos que os qualificavam em uma mesma aparição, resultando em um número maior de ocorrências devido a essas repetições. Os termos que acompanharam essa unidade de contexto oscilaram entre suaves, bons, doces, temperados e em comparações com os da Europa.

Ao começar pela doçura dos ares, nota-se que Colombo sentiu isso antes mesmo de chegar à terra, como se estivesse sendo guiado. No dia 21 de setembro de 1492, ele afirmou: "*la mar muy llana como en un río y los aires los mejores del mundo*"<sup>442</sup>. Conforme ele foi explorando a região, notou que os ares eram temperados, nem quentes nem frios. Antes de Colombo, e após ele, a noção dos ares já era importante para os viajantes e navegantes. As doenças marítimas eram entendidas como fruto de maus ares com miasmas, como, por exemplo, a incidência de escorbuto entre os navegantes. Na navegação por regiões tropicais e com a ingestão de frutos cítricos, a doença era atenuada, o que condicionava a noção dos ares como revigorantes<sup>443</sup>.

Colombo comparou os ares das Índias com os de Castela, Andaluzia e Sevilha, sempre entre os meses de março e maio, que correspondem aos ares primaveris espanhóis: "*bueno los aires como en abril en Castilla cantaba el Ruysenyol*"<sup>444</sup>. A ideia da primavera remetia à noção presente em Santo Isidoro de Sevilha (século VII) sobre as ilhas afortunadas da Eterna Primavera, assim como do próprio paraíso, Éden, cujas folhas seriam perenes<sup>445</sup>. A noção da eterna primavera e os elementos presentes na visão de Colombo sobre a natureza relacionaram-

---

<sup>441</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019, p. 23.

<sup>442</sup> O trecho correspondente na tradução é: "o mar muito raso como em um rio e os ares os melhores do mundo" COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 8.

<sup>443</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 376;393.

<sup>444</sup> O trecho correspondente na tradução é: "os ares como em abril na Castela, cantava o rouxinol" COLON, *op. cit.*, nota 442, p. 63.

<sup>445</sup> HOLANDA, *op. cit.*, nota 443, p. 353;251.

se com a ideia de idílico. Colombo exacerbou as qualidades dos ares para afirmar a superioridade da natureza em que estava.

A ideia dos ares abriu caminho para pensar a natureza segundo a visão de Colombo. A unidade de conteúdo "*natureza*" se repetiu ao longo do texto cento e duas vezes (102). Para compreender a formação dessa unidade, aglutinaram-se as noções de praias, florestas, montanhas e os elementos naturais que compuseram a natureza observada.

A relação da natureza com os contextos, em que foi descrita por Colombo, destacou-se as seguintes unidades:

Tabela 2 – Unidade de Conteúdo Natureza e seus contextos presentes no diário de Colombo

NATUREZA	Qtd.	%parcial	Densidade (%)
Verde	18	18%	15%
Fértil	8	8%	7%
Maravilha	30	29%	24%
Comparação	7	7%	6%
Beleza	39	38%	32%
TOTAL	102	100%	83%

Fonte: Tabela produzida pelo Autor com base em COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255.

Ao seguir o fio condutor dos ares primaveris, Colombo classificou a natureza, em grande medida, como verde, ao pensar a folhagem como perene. O adjetivo "verde" apresentou-se de maneira significativa na visão do viajante: “*Esta ysla es bien grande y muy llana y de árboles muy verdes y muchas aguas y una laguna en medio muy grande, sin ninguna montaña, y toda ella verde, que es placer de mirar*”<sup>446</sup>.

Aproveitando a ideia da vivacidade da natureza, outra forma que ele caracterizou foi a noção de *fertilidade*. Essa ideia compôs a menor aparição. A fertilidade denotou a grande variedade presente na natureza: “*son estas yslas muy verdes y fértiles y de aires muy dulces*”<sup>447</sup>. A representação da natureza, orgânica e inorgânica, foi utilizada na vasta literatura como

<sup>446</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Esta ilha é bem grande e muito plana, com árvores muito verdes, muitas águas e uma lagoa no meio, muito grande, sem nenhuma montanha, e toda ela verde, o que é um prazer de se olhar” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 17.

<sup>447</sup> O trecho correspondente na tradução é: “São estas ilhas muito verdes e férteis, com ares muito doces.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió*

manifestação do divino, como a própria voz de Deus<sup>448</sup>, e Colombo seguiu o mesmo caminho, interpretando a natureza como parte dos atos divinos. Vale destacar que a noção da cor verde e da fertilidade andam lado a lado; mesmo a primeira sendo mais numerosa, a fertilidade sempre está associada à cor verde em seu contexto.

As formas mais significativas de afirmar a natureza são as noções de *beleza/formosura* da terra e a noção de *maravilha*. Pode-se dizer, sem sombra de dúvidas, que beleza e maravilha, de forma conjunta, são responsáveis por mais da metade dos contextos que conceituam a natureza. A beleza natural criou em Colombo a noção do maravilhamento: “*todo era tan hermosao lo que via no podía los ojos deber tanta lindeza y los cantos de las aves e pajaritos. [...] Muchas aguas lindissimas todas las sierras llenas de pinos y por todo aquella diverssissimas y hermosissimas florestas de arboles e otros dos o tres ríos le quedavan*”<sup>449</sup>. O maravilhoso é um conceito caro para este trabalho, cumprindo uma dupla função: compreender a noção de maravilha para Colombo, o que auxilia na compreensão de sua visão sobre o mundo e na composição de seu relato. Segundo Greenblatt, o maravilhoso atuou como um catalisador da descoberta<sup>450</sup>, aquilo que encorajou o explorador. No entanto, em Colombo, o maravilhoso foi além. O maravilhoso foi destacado pelo navegante no momento da contemplação da natureza, pois ele teria exacerbado suas qualidades e as caracterizado como maravilha: “*Puerto de San Nicolás, por que era día de San Nicolás, por honra, y la entrada se maravilla de su hermosura y bondad, y aun que mucho la bodas los puertos de Cuba.*”<sup>451</sup>.

A ideia do maravilhoso acabou dialogando diretamente com a noção de beleza, acentuando o caráter paralisante da imagem observada. A natureza foi o único elemento em que as noções idílicas imaginadas no Velho Mundo tiveram espaço para residir na composição do relato de viagem. Essa narrativa maravilhosa, pautada no mundo natural, demarcou a diferença

---

*las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera.* Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 20.

<sup>448</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 292.

<sup>449</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Tudo era tão belo que o que via não podia suportar com os olhos tanta beleza, e os cantos das aves e passarinhos. [...] Muitas águas lindíssimas, todas as serras cheias de pinheiros e, por toda parte, aquelas diversificadas e belíssimas florestas de árvores, e outros dois ou três rios ainda restavam” COLON, *op. cit.*, nota 447, p. 35;47.

<sup>450</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. p. 76.

<sup>451</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Porto de San Nicolás, pois era dia de San Nicolás, por honra, e a entrada se maravilha de sua beleza e bondade, e ainda que muito a boda os portos de Cuba. COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 65

entre o mundo ibérico e as terras observadas. Na relação com o contexto natureza, encontraram-se referências à ideia de *comparação*, em que a natureza presente foi posta a título de exemplo da natureza espanhola, superando em muito o que compete à diversidade e beleza.

A viagem de Colombo, com essas observações, tornou-se decididamente uma viagem para as Índias, quando observadas segundo suas ideias, pois a natureza admirada era de fato repleta de maravilhas. Ela substituiu, notoriamente, a ausência do ouro e a falta do comércio das grandes cidades do Khan. Colombo posicionou a natureza em um duplo movimento: ela foi caracterizada como novidade sem igual, como nova terra distinta da Europa e da África por sua beleza, qualidade e possibilidades; bem como também foi pensada na condição de substituta das terras que foram narradas por Polo e outros viajantes. Como se pode ver em Greenblatt, a ideia do maravilhoso em Colombo se constitui como um diálogo entre a sua dificuldade de compreender o que vê e do que lhe parece familiar<sup>452</sup>.

Essa relação feita por Colombo de aproximar a visão do mundo idílico não se pautou apenas na natureza, alguns elementos ganharam corpo na interpretação do viajante. Houve duas aparições pontuais sobre elementos conhecidos na literatura medieval, comuns nas narrativas de viagem: a ideia das amazonas e a noção das sereias, “*Dela isla de Martinino dixo aquel índio que era toda poblada de mujeres sin hombres y en ella hay muchos [tuobx] al hombre y que es más al este de Caribe*”<sup>453</sup>.

Colombo, em diálogo com o nativo, compreendeu que a ilha de Martinino era povoada apenas por mulheres e que, a Leste, haveria uma ilha povoada apenas por homens, que se uniriam de tempos em tempos para procriar. Essa ideia das amazonas, da ilha habitada por mulheres, era vastamente conhecida na literatura, presente até mesmo na narrativa de viagem de Marco Polo. A ilha de Malle, perto da Índia, seria habitada apenas por homens, enquanto a outra ilha seria habitada por mulheres, a ilha de Femelle<sup>454</sup>.

As analogias de Colombo não terminaram na noção das amazonas. Enquanto navegava, ele viu três seres que afirmou serem sereias. Ele questionou a própria visão, afirmando que elas

---

<sup>452</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. p. 102.

<sup>453</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Sobre a ilha de Martinino, disse aquele índio que era toda povoada de mulheres sem homens, e que nela há muitos [tuobx] para o homem, e que está mais a leste do Caribe” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 99.

<sup>454</sup> POLO, Marco. *As Viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 167.

não eram como nas histórias, pois, na realidade, eram feias, com um rude rosto masculino<sup>455</sup>. Essas noções, mesmo que pontuais e mínimas, resgataram a bagagem cultural do autor, permitindo compreender como sua visão foi nublada por suas concepções prévias, imortalizadas em seu diário. A visão de Colombo é extremamente parecida com a de Marco Polo diante do unicórnio no Oriente, que na verdade era um rinoceronte. Ele viu algo que não conhecia e interpretou à luz do que sabia, criticando ambas as imagens com a realidade. Colombo não foi tão crédulo quanto se pode imaginar, ele foi um questionador de imagens, sem necessariamente romper com elas.

Le Goff afirmou que os viajantes medievais seriam diferentes dos modernos, pelo fato de que os primeiros não sabiam olhar, mas estavam prestes a ouvir tudo que lhes era dito e a acreditar em tudo<sup>456</sup>. Todorov, em algumas ocasiões, afirma que existe uma mentalidade medieval em Colombo, principalmente ao trazer à tona a noção das cruzadas, o que concordo. Mas, não se pode deixar enganar: Colombo foi um homem em plena primeira modernidade, afeito à observação e à descrição daquilo que observou.

### 3.2 A perspectiva de Francisco Álvares sobre as Terras do Preste João das Índias

No processo de avanço para o interior, a embaixada registrada por Francisco Álvares teve contato com um etíope cristão e um mouro. Essa primeira visão foi um vislumbre de toda a relação naquelas terras. Os naturais deram as boas-vindas ao embaixador, afirmando que ali era terra de cristãos. Portugueses e etíopes ficaram felizes pelo contato.

Dizen o Xpão que ho lugar Darquiquo era de xpãos e era de hum snor que fe chama barnagais sudito do Preste Joam e que os mouros desta ilha de Maçua e lugar de darquiquo, quando a efte porto vinham turcos ou rumes que lhes mal fazem: todos fogiam para ferra e levava suas fazendas quer levar podia, e que agora não quizerão fugir porque ouvirãos dezir que eramos xpãos.<sup>457</sup>

---

<sup>455</sup> COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 96.

<sup>456</sup> LE GOFF, Jacques. O ocidente medieval e o oceano Índico: um horizonte onírico. In *Para uma outra idade média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 361.

<sup>457</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Dizem que o lugar Darquiquo era habitado por cristãos e que havia um senhor chamado Barnagais, súdito do Preste João. Os mouros desta ilha de Maçua e do lugar de Darquiquo, quando os turcos ou os rumes chegavam a este porto, fugiam para a serra, levando consigo o que podiam de suas posses. Agora não desejam mais fugir, pois ouviram dizer que éramos cristãos.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste*

Dois elementos podem ser evidenciados logo neste início: a composição do território etíope como heterogêneo e a relação social dos muçulmanos no reino cristão. A composição do território etíope era heterogênea e havia hostilidade no contexto espacial do Chifre da África e no Mar Vermelho, entre os domínios mouros e as terras da Etiópia, no início do século XVI. Esse trecho marcou a enorme complexidade que era o território da Etiópia, ou as Índias do Preste João, ao apresentar a intensa relação existente entre os mouros e os cristãos dentro do território. O mouro foi apresentado em duas relações e ambas de forma a ser entendida como inferior aos cristãos. Na relação dentro da Etiópia seria pensado como o servo, estando em uma posição subalterna. Na relação externa, o mouro era entendido como o invasor e inimigo dos cristãos<sup>458</sup>. O que se pode perceber é que havia nesse período, do início do século XVI, uma hostilidade no território Etíope envolvendo cristãos e mouros. Com a chegada dos portugueses essa relação seria catalisada, justamente por ser uma relação profícua para a embaixada portuguesa em criar um aliado cristão contra a hegemonia moura no Mar Vermelho.

Além disso, deve-se destacar o espírito cruzadístico e o desejo de consolidar uma aliança em ambos os lados. A chegada dos portugueses suscitou nos etíopes um resgate de uma antiga profecia. Ela previa a chegada de cristãos por aqueles portos e, com isso, um conflito contra os mouros, marcando o notório atrito entre etíopes-cristãos e mouros que dividiam o território. Essa profecia etíope seria anterior ao tempo da chegada da embaixada. Ela declarava que a presença de aliados cristãos vindos de outras terras retiraria a influência islâmica. Deve-se levar em consideração que, antes do século XVI, os etíopes já negociavam com os cristãos bizantinos e tentavam acordos com outros cristãos, não apenas ao Oriente, como, por exemplo, tentando formar uma comunicação com Aragão. A noção da profecia se repetiu mais vezes ao longo do texto, com esse viés.

Dizendo que avia muitos tempos que esperavão por Christãos por q tinham profecias escritas em seus livros, ã deziã q aviã de vir christãos a este porto: e aviã d'abrir hum poço em elle, e este poço aberto nã veria hi mais mouros [...] Dizendo ho Barnegais que escrito tinham em livros: e que christãos de longas terras aviam de vir a aquelle parte a fe ajuntar com a gente do Preste Joam, e que faruam hum poço d'agua e que nam averia hy mais mouros.<sup>459</sup>

---

*Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan.* Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 1.

<sup>458</sup> Vide a ideia apresentada no fragmento que afirma as razias feitas pelos mouros e sofridas pelos etíopes.

<sup>459</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Diziam que há muito tempo esperavam por cristãos, pois tinham profecias escritas em seus livros que afirmavam que cristãos viriam a este porto. E planejavam abrir um poço, e uma vez aberto, não haveria mais mouros ali. Barnegais mencionava que estava escrito em seus livros que cristãos de terras distantes viriam a essa região para se unir ao povo do Preste João, e que fariam um poço de água, e que

Havia uma vontade dos cristãos etíopes em combater os mouros, e isso estava próximo ao objetivo dos portugueses. Neste primeiro momento, houve um alinhamento de desejos, pois, se os etíopes se tranquilizaram pelo desembarque ser de cristãos, o oposto também pode ser afirmado: os portugueses se tranquilizaram por terem sido recebidos por cristãos.

A embaixada de D. Duarte Galvão e Rodrigo de Lima superou as viagens de Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral ao encontrar cristãos na Índia média. Ela teria a capacidade de lograr os cristãos almejados e, assim, galgar o objetivo desejado de fazer frente ao domínio islâmico no Mar Vermelho.

Quando o embaixador e seus homens tiveram contato com o Barnegais, se alegraram ainda mais pela opulência militar apresentada, o que os fez reafirmar o objetivo da embaixada: “o Barnegais trazia consigo bem CC de cavalo e mais de dois mil homens de pé. Vendo os nossos fidalgos e capitães esta novidade que Deus assim ajuntava e como se abria caminho para se exaltar a Santa Fé Católica”<sup>460</sup>. A primeira visão dos portugueses rapidamente deu um vislumbre do que ambos os grupos esperavam desse contato um com o outro. Marcou-se, no primeiro momento, o combate aos mouros estrangeiros e a aproximação entre os cristãos como o elemento coesivo mais importante entre etíopes e portugueses.

### 3.2.1 O “outro” distante se transforma em próximo

O objetivo da embaixada e as relações prévias dos portugueses convergiram para uma postura hostil contra os muçulmanos, o que afetou a relação tripartite principal: cristãos-etíopes, cristãos-europeus, mouros/judeus. Obviamente, essa divisão é quase uma tipificação ideal, o nível de complexidade real jamais poderia ser expressado em tamanha generalização. Todavia, a princípio, essa visão elucida didaticamente os principais grupos analisados neste trabalho.

A ideia de muçulmano ao longo do texto de Álvares se repetiu uma centena de vezes, sendo referido como mouros, turcos ou seguidores de Maomé. Optarei pela simplificação com o termo mais usado, que é “*mouro*”, e ao longo do trabalho me referirei desta forma. Ao passar pelo filtro dos contextos, encontram-se quarenta e seis (46) vezes a unidade de conteúdo

---

não haveria mais mouros naquele local” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 2-3.

<sup>460</sup> *Ibid.* p. 3.

"mouro", sendo caracterizada ou referenciada diretamente e substancialmente. Nessas referências, foram decantados os contextos em que os mouros foram apresentados, e a partir dessa análise foram utilizadas duas formas de contabilidade das referências aos mouros: na porcentagem parcial e na densidade, tal como feito anteriormente. Essa unidade está sendo observada à luz do volume da obra, sendo o produto dentro dos cento e vinte e oito fólhos totais.

Estabelecido o método, torna-se necessário passar para os números. Os mouros estão divididos em seis contextos presentes na obra, que podem ser organizados da seguinte forma:

Tabela 3 – Unidade de Conteúdo mouro e os Contextos presentes no livro de Padre Álvares

<b>MOUROS</b>	<b>Qtd.</b>	<b>% parcial</b>	<b>Dens.</b>
Hostilidade	22	47,83%	17,19%
Religiosidade	3	6,52%	2,34%
Cultura	2	4,35%	1,56%
Submissão / trabalho	12	26,09%	9,38%
Diplomacia	6	13,04%	4,69%
Aparência	1	2,17%	0,78%
<b>Total</b>	<b>46</b>	<b>100,00%</b>	<b>35,94%</b>

Fonte: Tabela produzida pelo Autor com base no texto ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540.

A parte de maior incidência está no contexto de *guerra/hostilidade*. Esse contexto aglomera os atritos entre cristãos e mouros, em todas as vezes que o seguidor de Maomé foi referenciado como opositor dos portugueses ou quando foi intencionado, por parte dos cristãos, um movimento de hostilidade contra os mouros. Essas referências acabaram compondo a grande maioria dos contextos nesta unidade.

Nas terras e ferras onde vivem, alli vem hos mouros queimar has casas e has igrejas e levar has vacas dos curraes, nesta terra vi hu clérigo com flechas ervadas e contra disselo por ser mal feito sendo clérigo: elle me Respondeu. Olhai pero alli e vedes há igreja queimada dos mouros e de junta dela me levaram cinquenta vacas: e assi me queimarã has minhas colmeias que era minha vida: e por isto trago esta poçancha par amtar quem me matou nam soube que lhe responder a há tristeza que lhe vi em seu rosto e senti em seu coração.<sup>461</sup>

<sup>461</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Nas terras e serras onde vivem, ali vêm os mouros queimar as casas e as igrejas e levar as vacas dos currais. Nesta terra, vi um clérigo com flechas envenenadas, e o confrontei por considerar isso inadequado para um clérigo. Ele me respondeu: ‘Olhe para ali e veja a igreja queimada pelos mouros, e ao lado dela me levaram cinquenta vacas. Assim, também queimaram minhas colmeias, que eram minha fonte de sustento. Por isso, trago esta poçancha para matar quem me feriu.’ Não soube como responder a ele, tamanha era a tristeza que percebi em seu rosto e senti em seu coração” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 35.

Este fragmento representa muito bem o atrito entre os etíopes e os mouros, dado que estes últimos atuavam com razias e atormentavam a população etíope. Essa imagem foi muito explorada ao longo do texto. Ela condicionou a composição do contraponto da imagem do cristão que pelejava ao lado de Deus contra os inimigos iníquos.

Elles nam tardarom muito em fazer volta: fizeram hos do lugar seus finaes, acodio lhe muita gente e vieron em câpo cõ hos mouros: e quis Deos ajudar hos Christãos que mataron oitocentos dos mouros e dos christãos morreram cinco, Cortarom hos christãos has cabeças a todos os mouros e forã hos enforcar de hi meia legoa em arvores sobre grande estrada per onde todo ho mundo passa e mandaram de todos hos mouros mortos has adargas e azagayas a ho Preste Joam.<sup>462</sup>

Esta hostilidade, na maioria dos casos, foi dirigida aos mouros estrangeiros, fora das fronteiras do reino etíope. A hostilidade dirigida aos que estavam no interior acabou sendo mais branda, envolvendo atritos referentes à desconfiança ou a roubos. O que não se pode deixar de observar é que a figura do mouro dentro das fronteiras continuou sendo caracterizada como vilão. Vale destacar algo apontado por Alberto da Costa e Silva, no capítulo um dessa dissertação: a relação entre os etíopes cristãos e os reinos muçulmanos estabeleceu-se com base em uma espécie de “paz armada”.

Outros exemplos presentes na unidade "mouro" foram de *cultura, religiosidade e diplomacia*, que possuem uma densidade muito menor do que a hostilidade. Isso mostra que os portugueses não se interessaram em descrever a cultura ou observar a suposta erronia religiosa muçulmana. O foco dos cristãos lusitanos foi demarcar a imagem dos mouros como inimigos.

Os pontos destacados sobre a religiosidade não são descrições de algum rito ou algo semelhante, mas sim críticas à própria existência. Como, por exemplo, o pedido da embaixada para purificar uma tenda que lhes serviria de abrigo por ter sido usada anteriormente por mouros. A presença de mouros ali já constituiria, em tese, uma mácula<sup>463</sup>. Em um segundo momento, a crítica foi dirigida aos etíopes que, por contato com os mouros, abandonaram a fé cristã em nome da conversão ao islamismo. O crime de apostasia foi cometido pelos cristãos e incentivado pelo contato com os mouros<sup>464</sup>. Todavia, não se pode deixar de lado o momento

---

<sup>462</sup> O trecho correspondente na tradução é: Eles não demoraram muito a retornar: fizeram do lugar seus finais, acorreu muita gente e viram em campo com os mouros. E Deus quis ajudar os cristãos, que mataram oitocentos mouros, enquanto apenas cinco cristãos morreram. Cortaram as cabeças de todos os mouros e os enforcaram a meia légua em árvores ao longo da grande estrada por onde todos passam, e enviaram todas as armas e lanças dos mouros mortos ao Preste João.” *Ibid.* p. 34.

<sup>463</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 69.

<sup>464</sup> *Ibid.* p. 104.

em que o padre Álvares concebeu a oportunidade proselitista do cristianismo em converter os muçulmanos da região.

No capítulo sessenta e seis, o padre narrou uma visita ao mosteiro de *Brilibanos*, onde estaria enterrado um *Ichee*, uma espécie de prelado do reino, que estaria abaixo apenas do *Abima*. Esse *Ichee* Joanes, teria sido mouro que se converteu ao cristianismo e foi assumido como santo<sup>465</sup>. O padre, obviamente, trouxe essa história para embasar a conversão na terra e a virtude do cristianismo e dos conversos frente aos infiéis.

Seguindo, encontra-se o contexto da *submissão ou trabalho* que foi apresentado nas vezes em que os muçulmanos foram vistos em um ofício ou em uma posição de servidão, para com os etíopes ou propriamente para os europeus.

Há nas comarcas deste mosteiro pelos vales entre as serras mui grandes fatos de vacas guardadas per mouros alarves, e andã em cada fato xl l mouros com suas molheres e filhos e capitã deles he xpão da terra do Baragais. Estes mouros outro cousa nã tem par seu trabalho se nam ho leite e manteiga que tiram das vacas e com isto se mantem elle e molheres e filhos<sup>466</sup>

Os mouros estão inseridos na organização da sociedade etíope como parte estrutural e basilar, em uma posição de inferioridade. Acima dos mouros, diretamente, havia um cristão que tinha a função de capitaneá-los. Este capitão cristão seria o que mais à frente foi denominado de “*Xuus*”, atuando como senhores locais imediatamente acima dos “*Arrazes*”, cabeças do exército, e “*chavas*”, homens de armas. Tais capitães respondiam ao *Barnagais*, título que foi entendido pelos portugueses como “rei do mar”, que eram grandes senhores da terra e que foram frequentes no relato do padre Álvares. Acima do *Barnagais* estão os nobres que compunham o séquito direto da corte itinerante do Preste João/Negus<sup>467</sup>, os *Cabeatas* e o *Betudeti*, que formavam a alta nobreza<sup>468</sup>.

Embora os mouros não sejam postos como párias, eles ocupavam posições de servidão abaixo dos cristãos na estrutura social. Em alguns momentos, há referências aos mouros com

---

<sup>465</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>466</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Há nas comarcas deste mosteiro, pelos vales entre as serras, grandes rebanhos de vacas guardadas por mouros alarves. Em cada rebanho, há cerca de quarenta mouros com suas mulheres e filhos, e o capitão deles é um homem da terra dos Baragais. Esses mouros não têm outra coisa para seu sustento, a não ser o leite e a manteiga que obtêm das vacas, e com isso se alimentam, assim como suas mulheres e filhos.” *Ibid.* p. 12.

<sup>467</sup> O título etíope que existia na Etiópia era Negusa-Nagast “Rei dos Reis”.

<sup>468</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 17;53.

um nível maior de importância, e elas dizem respeito ao trato do mouro nas funções comerciais. Aos mouros coube a função de capilarizar os produtos das regiões costeiras, dominadas por seus semelhantes, continente adentro, através das grandes caravanas, o que é uma evidência de como a relação externa influenciou a estrutura interna.

Outro grande espaço dos liões esta outra igreja e chamasse ha igreja da praça f dos xpãos q em ella vendem: porque há mor parte sam mouros e hos principais mercadores de roupas e cousas grossas sam hos mouros e hos xpãos vendem cousas baixas, assi como pan, vinho, farinha e carne e hos mouros nam podem vender cousa nenhuma de comer porque na terra nam comem cousa de mouros façam, nem carne que matam.<sup>469</sup>

Nota-se que há uma espécie de tabu entre os etíopes sobre o trabalho dos mouros no mercado público, algo que os europeus também conheciam desde o período medieval, os tabus primitivos: o da sujeira dos tintureiros; o do sangue, o dos açougueiros; e o do dinheiro, dos mercadores<sup>470</sup>. Obviamente, esse elemento apenas se assemelha, pois na região os mouros são proibidos de vender alimentos, ficando apenas com os tecidos e coisas grosseiras. Os cristãos não consomem produtos que os mouros faziam ou abatiam na região, o que dá uma visão geral sobre a limitação do espaço dos mouros dentro da Etiópia cristã.

Um outro contexto diz respeito à descrição dos mouros, em específico à relação dos mouros brancos, de Túnis<sup>471</sup>, que não surpreendeu o padre, porque os portugueses conheciam a rota do Califa que vinha do Egito. Isso garante que a grande maioria dos mouros retratados até então pelo padre seriam de pele negra.

A visão portuguesa sobre os mouros revelou dois pontos: primeiro a posição que os mouros estavam inseridos dentro da sociedade etíope; segundo a hostilidade que era desferida ao mouro como inimigo externo. No interior da etiópia cabia ao mouro o papel de servidão, abaixo dos cristãos etíopes. Enquanto aos mouros, de fora dos limites da etiópia, havia a noção da oposição e animosidade. Em outras palavras, a configuração dos mouros, analisada pelo padre, quando não estão sendo combatidos, deveria estar a serviço, já que se recusavam à

---

<sup>469</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Outro grande espaço dos leões é esta outra igreja, que se chama a Igreja da Praça dos Pães, onde se realiza a venda. A maior parte dos comerciantes são mouros, e os principais mercadores de roupas e produtos em geral também são mouros. Os cristãos vendem produtos de menor valor, como pão, vinho, farinha e carne. Os mouros, por sua vez, não podem vender nenhum alimento, pois na terra não consomem produtos preparados por mouros, nem a carne que eles matam.” *Ibid.* p. 113.

<sup>470</sup> Embora a exposição de Le Goff seja de segregação de ofício e daquele que os executam. No caso da Etiópia seria uma relação inversa, seria a relação do sujeito e qual a abertura do ofício dentro da sociedade, segundo a sua religião, para ver mais sobre os tabus primitivos da idade média, ver LE GOFF, Jacques. *Para uma outra idade média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 118.

<sup>471</sup> ALVARES, *op. cit.*, nota 468, p. 48

conversão. O que se pode interpretar dessa relação é que revelou um *modus operandi* europeu, dentro de seu etnocentrismo: aqueles que não servem devem ser combatidos.

No que tange à unidade de contexto *etíope*, é notória a maior incidência, visto que era o objeto de interesse do padre e da embaixada. Há cinquenta e três (53) unidades que se dividem em representações dos etíopes cristãos e gentios, assim como em diversos estratos sociais: nobres, clérigos e plebe. Os contextos presentes na unidade etíope se dividem em seis:

Tabela 4 – Unidade de Conteúdo Etíope e os contextos presentes no livro do Padre Álvares

<b>ETÍOPE</b>	<b>Qtd.</b>	<b>% parcial</b>	<b>Dens.</b>
Religião	20	37,74%	15,63%
Hostilidade	7	13,21%	5,47%
Engenho	5	9,43%	3,91%
Aparência	11	20,75%	8,59%
Reverencia	5	9,43%	3,91%
Alinhamento	5	9,43%	3,91%
<b>TOTAL</b>	<b>53</b>	<b>100,00%</b>	<b>41,41%</b>

Fonte: Tabela produzida pelo Autor com base no texto ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540.

Começando pela aparência, dividiu-se a visão do padre em dois elementos: presença de vestimentas ou nudez e a noção da cor.

Nas terras de San Miguel, os portugueses descreveram as mulheres que, enquanto casadas, traziam pouca roupa, tapando a natureza; já as mulheres solteiras não traziam nada<sup>472</sup>. A ausência de roupas foi apresentada como algo que levou os portugueses a interpretarem os etíopes como uma população em condição de imoralidade. Algo que também estaria sendo representado, anos depois, por pe. José Acosta (1539-1600) como um elemento que denotaria a categoria mais baixa de bárbaros<sup>473</sup>. Como se apresenta no seguinte trecho, Álvares descreveu os cristãos etíopes por serem pretos e desnudos: “Esta gente que hi achamos era gente quase nua que lhes parecia quanto tinham e muitos negros e era xpãos e as molheres alguma mais cobertura traziam, mas era mui pouca”<sup>474</sup>. Essa imagem retoma a análise feita anteriormente,

<sup>472</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 24.

<sup>473</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 121.

<sup>474</sup> O trecho correspondente na tradução é: “As pessoas que encontramos ali eram quase nuas, e parecia que possuíam muito pouco. Havia muitos negros, e os cristãos, assim como as mulheres, usavam apenas uma cobertura muito escassa” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 5.

na discussão presente em Ronald Raminelli, sobre a nudez<sup>475</sup>. Os nativos etíopes não estariam entre selvagens, na visão do padre Álvares, pois eles já tinham recebido o cristianismo. Eles encontravam-se em uma posição próxima ao barbarismo, levando em consideração que, na perspectiva portuguesa, não se trataria de uma amoralidade, mas sim de uma imoralidade, pois a má conduta está referenciada como vontade, e não como uma ausência de conhecimento.

Outro contexto significativo na descrição da aparência dos etíopes, foi a cor. Parte dessas referências está presente no condicionamento da cor preta como acessório da noção pejorativa: “Disseram-me que um mês de caminho seria para aquela parte o senhorio do Preste e que logo entrariam montanhas e desertos, e após eles, muito royn gente, muito preta e muito má”<sup>476</sup>.

A noção a respeito da cor preta, sem ser referente ao tom da pele, já era no período medieval e moderno, considerada como algo pejorativo pela cultura europeia a partir do seu etnocentrismo. “Nas cantigas de Santa Maria, uma obra de meados do século XIII, o adjetivo 'negral' é mesmo um sinônimo de desgraçado. A cor negra é também a cor do castigo dos maus ou pecadores, por oposição à cor branca, da recompensa dos bons, como no Bosco Deleitoso”<sup>477</sup>. Segundo Bethencourt, como afirmado anteriormente, a noção de cor já seria usada como elemento de percepção e fundamento para práticas discriminatórias antes do século XIX<sup>478</sup>. A cor da pele foi referenciada de forma explícita à ideia de pretidão da pele em quatro ocasiões. Dessas relações, um elemento se destacou: as referências à cor preta vinham acompanhadas por outro adjetivo, a ideia de gentil e gentil-homem. “Estando nesta festa e ribeira, chegou a um fidalgo por nome Frey Marqual, que na nossa língua quer dizer servo da cruz, o qual, em sua pretidão, era gentil-homem, e dizia ser cunhado do Barnagais, irmão de sua mulher”<sup>479</sup>.

---

<sup>475</sup> RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: representação do Índio de Caminhas a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 34-35.

<sup>476</sup> ALVARES, *op. cit.*, nota 474, p. 48.

<sup>477</sup> HORTA, José. A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contatos. In: ALBUQUERQUE, Luís; FERRONHA, António (Orgs.). *O Confronto do olhar: encontros dos povos das navegações portuguesas séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 45.

<sup>478</sup> Bethencourt fez um longo debate sobre o emprego do termo raça e suas variações ao longo da história, afirmando que na contenda ibérica da reconquista a raça recebeu sentido étnico, originalmente aplicado a judeus e mouros e seus descendentes, se referindo a “impureza de sangue”. O termo ganhou uma ampliação de uso sendo aplicado a africanos e americanos. Para ele, dentro desse contexto Ibérico o conteúdo semântico da palavra raça já tinha essa estrutura de hierarquização e classificação étnica. Ver BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 29.

<sup>479</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 4.

O termo gentil-homem ao lado da descrição da pele apareceu apenas mais uma vez, quando se tratou da descrição do próprio Preste João. O padre Álvares o descreveu diretamente: “na idade e cor: estatura é de homem jovem, não muito preto, seria da cor castanha ou de maçã baionesa, não muito parda, e em sua cor, gentil-homem”<sup>480</sup>. A outra noção da aparência preta estava relacionada com a noção do trabalho, tendo em vista um servidor da embaixada<sup>481</sup>, que foi representado de forma corriqueira. Em outra aparição, diz respeito à pretidão dos homens da terra, que eram cristãos. A última aparição não tem relação com a ideia de cor, mas sim com a noção da compostura e como isso se conecta com a ideia da religião<sup>482</sup>.

A noção da gentiliza/gentil-homem presente nos fragmentos causou um certo desconforto com a possibilidade de se confundir com a ideia de gentilidade, nobreza e a própria noção de gentiliza/finos tratos. Em uma análise do dicionário Bluteau, o termo gentil-homem se refere tanto à pessoa bem-apeçoada, em tratos finos, quanto à noção de nobreza. Pode-se conceber a ideia de que um homem nobre teria, por sua vez, esses tratos finos<sup>483</sup>. Na história portuguesa, a noção de gentil-homem, “bons homens”, que seriam armados pelo monarca, poderia vir de três formas: por linhagem, bom nascimento; pelo saber; ou por bondade<sup>484</sup>. Em análise direta com a fonte, é possível ver que o homem observado por Álvares era um nobre da terra, o que explica a noção da ideia de gentil-homem.

Outro termo que pode se confundir em análise seria a noção de gentio, denotando gentilidade. Segundo Bluteau, gentio seria um “bárbaro” que abraçou a idolatria<sup>485</sup>. Em uma análise mais a fundo do termo, José Horta definiu que, no século XII, gentios seriam aqueles que nasceram sem boa doutrina e sem lei, os que não foram batizados ou circuncidados<sup>486</sup>. Gentio seria aquele que estaria ligado à idolatria como algo ruim, ainda assim, teria em si uma

---

<sup>480</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>481</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>482</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>483</sup> BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. 1. ed. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789]. 2v.: v. 1: xxii, 752 p. v. 2. p. 895.

<sup>484</sup> MORENO, Humberto. O Princípio da Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000. p. 54.

<sup>485</sup> BLUTEAU, *loc. cit.*

<sup>486</sup> HORTA, José. A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contatos. In: ALBUQUERQUE, Luís; FERRONHA, Antônio (Orgs.). *O Confronto do olhar: encontros dos povos das navegações portuguesas séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminho, 1991. p. 53.

inclinação para a conversão. O gentio não seria tomado como inimigo da fé como o mouro ou o judeu, estando em nível acima desses e abaixo do cristão<sup>487</sup>.

Com base em Horta sobre a gentilidade, pode-se conceber que o termo usado por Álvares não é relativo ao gentio, e sim, de fato, à noção de nobreza/bons tratos. Pois, esses etíopes são cristãos e estão em uma situação complexa, na medida em que são batizados e circuncidados. Caso contrário, pensar-se-ia em uma situação hipotética, extrapolando a leitura a contrapelo, de que o padre Álvares, ao usar o adjetivo gentil em um cristão etíope, estivesse, na verdade, criando uma categoria nova. Uma categoria que enquadraria o sistema religioso etíope abaixo do catolicismo, por causa do seu sistema misto, lançando mão da conduta dos gentios. Esta ideia não seria impossível, mas, pouco provável, mesmo que Álvares tenha considerado o cristianismo etíope como repleto de erronias com a intrusão de elementos gentios. Talvez ele não possuísse um nível de erudição que lhe permitisse fazer um apontamento como esse. Embora ele tenha descoberto elementos heréticos no rito etíope, sua bagagem teórica de padre secular era limitada, tendo o seguinte adjetivo: “mais puro do que douto”, como afirmou João de Barros, fazendo assim que suas inferências fossem tacanhas e tímidas<sup>488</sup>.

É possível adicionar outra resposta, com base no texto, apresentada pelo próprio autor, que durante a chegada na terra de *Gorages* afirmou ser terra de gentios,

Nos acertamos ter hua coressma na corte do Preste Joam ho qual tivemos no estremo de hua terra de gentios q se chama Gorages, gente (segundo dizem) muy má e destes nã há escravos nenhum, porque dizem que antes se deixa morrer per si ou se matam que servir christãos.<sup>489</sup>

Dentro do contexto heterogêneo etíope, havia um grupo de gentios que fazia frente à dominação cristã. Essa constatação por Álvares pode ser um indicativo do emprego da palavra “gentio” em comparação com a palavra “gentil”. O que corrobora a afirmação de que a cor gentil-homem não se referia à gentilidade, mas sim à própria ideia de nobreza.

---

<sup>487</sup> *Ibid.* p. 57-58.

<sup>488</sup> BANHA DE ANDRANDE, Antônio Alberto. *Francisco Álvares e o êxito europeu da verdadeira informação sobre a etiópia*. Lisboa: Junta de investigações científicas do ultramar, 1982. p. 24; SOUSA, Rogério. Francisco Alvares e a “Verdadeira Informação”. *Gil Vicente: revista de cultura e actualidades*, n.º 5, janeiro-dezembro 2004/2005, p. 183-200. p. 187.

<sup>489</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Nós decidimos ter uma quaresma na corte do Preste João, a qual encontramos no extremo de uma terra de gentios chamada Gorages, povo que, segundo dizem, é muito mau. Desses, não há nenhum escravo, pois afirmam que preferem morrer a servir cristãos”. ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 100.

A questão da ideia de gentil-homem e a cor preta se complexificou na comparação da cor dos habitantes da terra e a cor do Preste João. Com nobre da terra, ressalta-se a ideia de pretidão e nobreza no mesmo nível, assim como o tom de pele do Preste João, que não era muito preto, na cor gentil-homem. O mesmo é feito para os invasores de cor preta. O que é possível compreender é que a cor preta parece ser assumida como um “testemunho inaudível” ou não verbal.

A princípio, a cor preta atraiu a atenção do padre, pela ideia de a nobreza da terra ser negra em contraste com aquilo que era imaginado. Uma das questões que surgiu foi: por que alguns etíopes foram descritos pela cor? A resposta, que creio ser adequada, seria a noção de que os nobres atraíram mais a atenção dos portugueses do que os demais. A descrição da cor dos nobres era um título de curiosidade e atenção descritiva do padre Álvares sobre a terra. As pessoas da “plebe” e os nobres eram pretos, no entanto apenas os nobres foram dignos de nota, atraindo a atenção do padre. Porém, seria somente isso?

Deste modo, talvez, a negritude não tenha sido assumida como um sinal pejorativo por si só, mas sim um título de exotismo presente no corpo nobiliárquico do Negus, entendido como Preste João. Ao longo da modernidade, a noção da cor preta foi sendo relacionada paulatinamente com ideias pejorativas, conotando noções de inferioridade na comparação etnocêntrica ibérica. Como já afirmado, Horta relacionou a identificação do termo mouro com a ideia da cor negra, o que intensificou o processo de ojeriza sobre a cor. A aparência física foi usada para determinar a qualidade dos africanos, criando um sistema de comparação entre os de pele mais escura e os de pele mais clara<sup>490</sup>. A marca na pele, seja como representação do cativo ou da atribuída maldição de Cam, serviu para o homem ibérico/europeu como uma espécie de lastro, que acabou conferindo aos filhos de Tubal, da linhagem de Jefeth, superioridade sobre os filhos de Chus<sup>491</sup>, da linhagem de Cam.

É possível dizer que a visão ibérica é de superioridade sobre os africanos, mesmo que a cor na modernidade ainda não esteja sendo utilizada da mesma forma que foi usada no século XIX com as teorias racistas. O caso de Álvares e sua descrição deve ser considerado como comparação entre etíopes e ibéricos “portugueses”, assim como com a idealização feita pelos

---

<sup>490</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 131.

<sup>491</sup> Cuxe, a origem dos Etíopes. Na visão de Boxer a Bíblia, em específico o Antigo Testamento, contribuiu para a escravidão e para o preconceito racial. Ver BOXER, Charles. *A igreja Militante e a expansão Ibérica – 1440-1770*. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 50-51.

portugueses. A cor foi um elemento adicional que o padre usou para descrever os fidalgos do reino etíope, em curiosidade em relação à elite de cor preta.

A descrição do Preste João, em comparação aos demais membros da Etiópia, pode ser assumida como um verdadeiro contrassenso, o que vai embasar a noção do “testemunho inaudível”. O interessante, neste ponto, seria a existência de uma corte preta e apenas um indivíduo mais claro, sendo ele o Preste João. Algo que inclina a reflexão sobre até que ponto não se trata de um clareamento ativo por parte do descritor.

Toda a África, na mentalidade do período, seria considerada a Etiópia, como a terra dos caras queimadas, como já dito. Isso permite pensar que os portugueses cogitavam que as Índias do Preste João, que estavam circunscritas naquelas bandas, seriam diferentes do resto da Etiópia/África e dessa forma, entendendo aquelas terras mais próximas da idealização oriental sobre as Índias. Isso explicaria o motivo da descrição dos gentis-homens etíopes e sua negritude, principalmente quando se trata da nobreza, assim como explicaria a referência do Preste João como não tão negro quanto os demais. O que se pode pensar é que a cor, nesse período, seria um testemunho sobre o outro, inaudível, e quando digo inaudível, afirmo que seria aquilo que não precisaria ser falado. Para os portugueses, a cor já poderia ser um elemento para além da descrição, mas sim, para uma categorização hierárquica. O que usaria, assim, a cor negra como um testemunho da inferioridade da região e da população frente à esfera idealizada e imaginada pelos portugueses, sobre as Índias do Preste João.

A descrição das cores dos habitantes das terras do Preste João seria, então, um afastamento das idealizações sobre o Oriente, em que o reino mítico e sua população seriam mais próximas da África do que das Índias. Desse jeito, mais próximas de tudo que a cerca, como, por exemplo, mais próximas da maldição de Cam do que do exotismo dos filhos de Sem. O que estabelece, também, uma tentativa de atenuar a imagem do Preste João. Esse suposto processo de branqueamento feito pelo padre ou editores da obra seria explicável para o não rompimento radical com a idealização. Essa ideia viabilizaria-se pelo fato que a comitiva que viu o Preste foi restrita, logo o testemunho visual sobre o monarca foi diminuto. Esse embranquecimento pode ser uma tentativa de não fugir tanto ao idealizado sobre o monarca cruzado, para que o Negus etíope e o Preste João ainda fossem o mesmo na visão portuguesa. Entretanto, o oposto também pode ser correto: de fato, o monarca etíope poderia ser mais claro que os demais, todavia, essa opção ainda me parece muito remota frente a todo o cenário.

Na mesma linha, os portugueses criticaram a falta de capacidade dos etíopes em trabalhar. Tais críticas se constituíram na falta de proximidade e aproveitamento da natureza pelos nativos, uma vez que os lusitanos afirmaram que na terra havia uma abundância de

animais e que eles eram extremamente mansos porque os nativos não os caçavam por não terem capacidade.

Não se espantem que nisto ouvir o ler: como pode haver caça em terra campina se de tanta povoação: porque como atrás disse: não matam nem sabem senão perdizes que matam com flechas e outras muitas caças não matam porque não comem; outras por que não sabem nem tem engenho para isto.<sup>492</sup>

Os portugueses questionaram também a capacidade dos etíopes em relação à sua arquitetura. Embora tenham admirado suas igrejas como belas construções em pedra, afirmaram que foram feitas por homens brancos de outros lugares, pois os nativos não possuiriam essa capacidade arquitetônica: “dissera-me que todas as obras destas igrejas se fizeram em 33 anos e que está escrito que foram feitas por *Bibetas* ‘homens brancos’, porque eles bem conhecem, não sabendo fazer nenhuma bem feita”<sup>493</sup>. Havia uma crítica, embora não direta, por parte do padre aos etíopes. Essa crítica levava em consideração unicamente os próprios valores portugueses como lastro.

Notoriamente, essa caracterização como *sem engenho* ou a noção da *nudez* remete a algo semelhante presente em Colombo. Os ibéricos-europeus, no início da modernidade, trouxeram consigo seus referenciais que usaram para questionar o outro. Álvares, como Colombo, usou sua sociedade como base, assim, a nudez e o trabalho foram postos em comparação e, por não compartilharem as mesmas noções, foram considerados indicadores de inferioridade.

Outro elemento marcante foram as referências à *hostilidade* entre portugueses e etíopes. Esse contexto passou a ser mais notório entre os nobres etíopes e a embaixada: “o grande agasalho e honra que o Barnagais fazia a estes mouros nos dava grande estorvo e o embaixador havia dito que havia [master] doze mulas que lhe mandasse emprestar; ele disse que elas não podiam ser emprestadas, que as comprássemos”<sup>494</sup>.

Embora a noção de hostilidades entre etíopes e portugueses seja menor do que em relação aos mouros, essas relações ainda se mostravam significativas. Houve momentos descritos pelo padre em que os etíopes hostilizaram a presença portuguesa, levantando resistência armada e formando alianças com mouros. A aliança almejada pelos portugueses com

---

<sup>492</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 21.

<sup>493</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>494</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 19.

os cristãos etíopes, ou melhor, com os cristãos do Preste João, não andava conforme o ideal. Eles estavam em uma condição de desvantagem numérica, sem contar com a infinidade de problemas oriundos da complexidade local. O que foi visto pelos portugueses era que os etíopes estavam muito mais próximos das relações com os mouros do que com outros cristãos. Eles tinham mais afinidades e mais relações graças ao contato contínuo no território, o que levou as estruturas sociais a uma porosidade religiosa, algo que não poderia ser aceito pelos portugueses.

Continuando o processo de análise, há um mesmo número para a noção de *reverência ou respeito*, quando os etíopes e os portugueses são postos em uma conduta diplomática. Das cinco referências, quatro se restringem ao início do texto, marcando os primeiros lugares visitados pelos portugueses, tendo no contexto a troca de presentes e recebimentos calorosos de ambos os lados. A boa receptividade dos etíopes para com os portugueses se teve nos primeiros encontros. Boa parte da narrativa subsequente indicou uma relação de atrito, que já foi afirmada. O que parece mostrar que a narrativa do padre foi esfriando ao longo da jornada.

Outra noção que foi apresentada foi a postura do *alinhamento*, quando os objetivos dos portugueses e dos etíopes são aproximados. Durante a conferência entre o Abima e o embaixador, foi afirmada a necessidade de união de esforços para combater os mouros e a necessidade da proximidade com base na irmandade cristã.

Dizendo ho embaixador a ho Abima que ho Gram Capitam lhe mandava beijar as manos e se encomendava em suas orações e que lhe rogava que lhe esforçasse ho Preste João pera que tivesse coraçam de ajuntar has suas gentes cã has del rey de Portugal e Destruyssem Meca e laçassem fora os mouros e há feita de Maomé. E o Abima respondeo que faria quanto em elle fosse e que ho Preste Joam esforçado estava nam tam fomite para destruir Meca, mas para toamr há casa santa de Jerusalem e que asy ho adavã ajuntariam com hos Abixins e destruiram Meca e tomaria há casa Santa.<sup>495</sup>

Esta é uma boa demonstração da proximidade entre cristãos portugueses e cristãos etíopes. O grupo dos clérigos, dentro da sociedade etíope, via a aproximação com os portugueses como um bom sinal. O posicionamento dos clérigos não era semelhante ao da nobreza da terra, que possuía uma relação mais direta com os mouros.

---

<sup>495</sup> O trecho correspondente na tradução é: “O embaixador disse ao Abima que o Grande Capitão lhe mandava cumprimentá-lo e que se encomendava em suas orações. Ele rogava que o Preste João se esforçasse para que tivesse coragem de unir suas forças ao rei de Portugal e destruíssem Meca, expulsando os mouros e a religião de Maomé. O Abima respondeu que faria o que estivesse ao seu alcance e que o Preste João, embora estivesse determinado, não tinha tanta força para destruir Meca, mas que poderia tomar a casa santa de Jerusalém. Assim, eles se uniriam aos abissínios e destruiriam Meca, tomando a casa santa.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 9.

Um dos elementos, que precisa ser resgatado, é a noção de que a maior aproximação para com os portugueses foi a do Abima, que na região também era um imigrante vindo de Alexandria. O Abima tinha muito a compartilhar com os portugueses, pois não pertencia à terra e sua religiosidade oficial era um contraponto com a religiosidade praticada pelos populares, pela nobreza e pelo próprio Negus. Os poucos membros do clero que respeitavam as leis coptas, de acordo com as diretrizes do patriarca de Alexandria, eram padres seculares e alguns monastérios que tinham de rivalizar com uma ordem monástica da casa dos Eustateos que se popularizava e se expandia pelo interior<sup>496</sup>. A expansão dessa ordem monástica, que cativava boa parte da população, de nobres a plebeus, fazia deles um grande poder paralelo, capaz de rivalizar com o próprio Negus, graças à sua tênue aliança. Assim, a aproximação na obra se deu mais pelo Abima do que pelos nobres e pelo povo. Mesmo que o Negus estivesse interessado em se aproximar dos portugueses, ele não queria que a embaixada retornasse para Portugal, impedindo o livre trânsito. Isso parece demonstrar uma letargia do Negus sobre essa guerra contra os muçulmanos internos ou externos, mesmo que a carta do rei a D. João III diga o contrário. O que se vê na descrição da obra era que o *Abima* tinha mais a perder do que o Negus, pois o primeiro enfrentava os muçulmanos internos e externos e suas máculas, assim como as práticas heréticas dos cristãos etíopes, o que o aproximava dos portugueses.

### 3.2.2 A maravilha na terra que emana leite e mel

Como já é sabido, a geografia das terras do Preste João, nos rincões do Oriente, foi endossada pela noção de fartura em contraposição à penúria do Ocidente. Essa demonstração terminou por cativar as esperanças dos homens ocidentais, em um sonho milenarista, de criar o contato com essas terras e lograr um pouco dessa riqueza, quiçá, pôr fim à sua própria penúria, conforme se pode ver em trecho da carta do Preste João:

A Nossa terra escorre mel e abunda leite. E nenhuma terra nossa os venenos são nocivos nem coaxa a rã palradora, não existe o escorpião nem a cobra serpenteia na erva. Os animais venenosos não podem habitar neste lugar nem aqui causar qualquer dano. Através de uma província nossa, onde vivem os pagãos, corre um rio chamado Idono. Esse rio, saindo do paraíso, estende o seu curso por toda aquela província em diversos meandros e aí são encontrados pedras naturais, esmeraldas, safiras,

---

<sup>496</sup> ALMEIDA, André. Da demanda do Preste João à Missão Jesuíta da Etiópia. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, 1999, 247-294. p. 256-257.

carbúnculos, topázios, crisólitos, ónicos, berilos, ametistas, sardas e muitas pedras preciosas.<sup>497</sup>

Levando em consideração os elementos presentes no fragmento, pode-se notar uma relação direta com a Bíblia e a terra de Canaã, como a terra que emana leite e mel, a terra prometida. Além da riqueza material, essa terra, por ter sido assumida como próxima do paraíso, acabaria por guardar elementos originais da criação<sup>498</sup>, que não eram vistos no Ocidente e entraram em choque com o que seria considerado normal. Contudo, será que foi isso que a embaixada portuguesa encontrou nas terras da Etiópia? A resposta é simples e direta: não.

Todo elemento maravilhoso que possa aparecer na obra estava vinculado a três noções: primeiro, havia uma história contada por outrem; segundo, pela ideia do ouro; e a terceira, que não estaria pautada na *mirabilia*, mas sim no *miraculosus* ou *magicus*.

Inicialmente, as noções de riqueza durante a viagem da embaixada foram evocadas pelas histórias que eram contadas. Como, por exemplo, os portugueses ouviram as histórias sobre a nascente do Nilo e os povos marinhos na terra de Goyame.

E sempre ouuy dizer em quanto esteuemos nas comarcas deste reino que na qualla igreja havia grandes guardas q há guardava pollo muito ouro q nella estava e assi dizem haver muito ouro neste reino e q he ouro baixo e nã pude saber có quem cõsina este reino da outra parte: somente dizerem que sam de mōtanhas e q há além dellas judeus.”<sup>499</sup>

O contexto sobre a riqueza abarcou o ouro e todas as outras coisas de valor. O ouro, naquelas terras, se apresentava em duas formas: em pequenos objetos de uso sacro e litúrgico e nas vestimentas dos senhores; ou em grande abundância em narrativas históricas sobre as terras etíopes, que os portugueses não acessaram, ou até mesmo em uma narrativa histórica/mitológica da própria região. Essas narrativas apresentavam uma opulência que os portugueses de fato almejavam, mas não encontraram, como, por exemplo, a relação das amazonas com a terra etíope.

---

<sup>497</sup> JOÃO, Prestes. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p. 63.

<sup>498</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>499</sup> O trecho correspondente na tradução é: “E sempre ouvi dizer, enquanto estivemos nas comarcas deste reino, que naquela igreja havia grandes guardas que protegiam muito ouro que lá estava. Assim, dizem que há muito ouro neste reino, e que é ouro de baixa qualidade. Não consegui descobrir com quem se relaciona este reino do outro lado; apenas disseram que são de montanhas e que, além delas, há judeus.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Índias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 117.

E dizem que nas cabeças destes reinos de Damute guorage contra ho sul he ho reino das Amazonas, e nam sam segundo me parece e me contarã como nos dizíamos ou nos diz **o livro do infante Dom Pedro**: por que estas amazonas (se estas sam) todas tem maridos geralmente todo ho anno, e sempre em todo tempo cõ ellas e ellas com elles fazem sua vida e nã tem rei e tem rainha; estas nam he casada nem tem marido certo, contudo não deixa de fazer filhos e filhas: e há filha he herdeira em seu reino. Dizer ser mulheres de condição muito guerreira [amazonas] e pelejam encima de vacas e que são grandes arqueiras e de pequenas lhes fazem secar a mama esquerda por causa de não estravar o tiro de flecha. Dizem mais haver neste reino das amazonas muito infinito ouro e que desta terra vem o ouro para o reino de Damute. (grifo nosso)<sup>500</sup>

Esta parte está referindo-se ao sul do reino de Damute, que seria a vasta terra das amazonas, mulheres guerreiras. Pode evidenciar que o próprio Álvares resgatou a narrativa de viagem do infante D. Pedro<sup>501</sup>, conectando a terra com a lenda. Naquelas terras, abundaria ouro que circularia nas terras do Preste João. Essa narrativa das amazonas e do ouro denota uma qualidade mais pré-cristã, que usa o relato de viagem das “Sete Partidas do Infante D. Pedro” como um elemento maravilhoso (*mirabilia*), mais cavalheiresco do que religioso, com tons mais medievais.

O padre narrou outra história sobre uma localidade, naquelas terras, *Aquaxumo*, que teria ouro no solo e, com a chuva, o ouro era revelado. A comitiva de D. Rodrigo de Lima fez parada neste local com o intento de encontrar tais benesses naturais.

Vendo eu isto e ouvindo dizer coo achavam tão ouro, assi no lugar como nas lavouras, determinei fazer hua tavao assi como as eu vira em Portugal em faz de Rouci, e no Ponte de Mucela. E feita me metia a lavar terra: e lancei duas tavoas e nam achei ouro nenhum: nam sei se há nã sabia lavar ou se há nã conhecia, ou se ho nã havia há fama era q avia muito.<sup>502</sup>

<sup>500</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Dizem que nas cabeças destes reinos de Damute há uma guerra contra o sul e o reino das Amazonas. Não são, segundo me parece, como nos dizíamos ou como está escrito no livro do infante Dom Pedro. Pois essas amazonas (se realmente existem) têm maridos durante todo o ano, e sempre, em todo o tempo, vivem com eles e eles com elas. Não têm rei, mas têm uma rainha; essas mulheres não são casadas nem têm um marido fixo, mas não deixam de ter filhos e filhas. E a filha é herdeira em seu reino. Diz-se que são mulheres de grande bravura [amazonas] e lutam montadas em vacas, sendo grandes arqueiras. Para não atrapalhar o tiro de flecha, fazem com que o seio esquerdo seque desde pequenas. Também afirmam que neste reino das amazonas há um infinito de ouro e que é dessa terra que vem o ouro para o reino de Damute.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 117.

<sup>501</sup> Essa narrativa de viagem do infante D. Pedro o padre não esclarece se é a obra “O livro do Infante Pedro, o qual andou as quatro partidas do mundo”, feita por Gomez de Santo Estevão ou outro Infante D. Pedro, como o tio de Afonso V. Pela noção lógica, creio que a narrativa de viagem dita pelo padre faz referência ao primeiro. Porém, não a versão do livro impresso, que foi impressa apenas no século XVII.

<sup>502</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Vendo isso e ouvindo dizer como encontravam tanto ouro, tanto no lugar quanto nas lavouras, decidi fazer uma tábua, assim como as que vi em Portugal, em fazendas de Rousi e no Ponte de Mucela. E, uma vez feita, comecei a lavar a terra. Lancei duas tábuas e não encontrei nenhum ouro. Não sei se não sabia lavar, se não havia ouro, ou se não havia, mas a fama era que havia”. ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 26.

As histórias tenderam a evocar um maravilhoso que trazia consigo esse elemento. A relação do *magicus* e do *miraculosus*<sup>503</sup> se fez presente quando se ouviu falar de bruxaria e das artes do demônio naquelas terras, assim como da capacidade do divino. Isso pode ser visto em um evento catastrófico, quando narrou uma nuvem de gafanhotos próxima às terras de Aagao, no reino de Dangote.

E para isto mandei tomar a soma destes gafanhotos e assi fez esta amostraçam a estes presentes em seus nomes e dos ausentes e mandei os soltar em paz. Pouve a nosso senhor q ouviu os pecadores. E fazendo nos a voltar para o lugar porque o seu caminho era pera o mar onde elles vieram: eram tantos sapos nos que nam parecia se nam que nos queriam quebrar as cotas e cabeças com pedradas, taes eram as porradas que punham em nos. Quando chegamos ao lugar homens molheres e meninos que nelle ficaram todos postos por cima dos terrados das casas lhes achamos, dando graças a Deos de como os gafanhotos hiam fogindo ante nos: e outros q vinham após nos.<sup>504</sup>

O padre afirmou que o poder da oração teria expulsado os gafanhotos, colocando-os, ao longo do texto, como fruto dos pecados cometidos pelos nativos: “Respondiam que não tinham coração para resistir à praga que Deus lhes dava por seus pecados”<sup>505</sup>. Outro elemento, que remeteu aos textos bíblicos, foi a história do rei Salomão e da Rainha Makeda, a Rainha de Sabá, como amantes. Essa história teria dado origem a uma nova casa reinante na Etiópia. Esses elementos também trouxeram as narrativas de riquezas nas terras etíopes.

Creio que esse interesse seja uma necessidade de comprovar ou validar os rumores sobre as terras do Preste João, que se acreditava ser dotado de formigas gigantes que escavavam ouro, regiões em que chovia maná e solo do qual emanava leite e mel. Contudo, essas noções não se comprovaram, creio que isso tenha auxiliado a visão prática dos portugueses na Etiópia. Seguindo o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, embora as imagens maravilhosas atuem sobre os portugueses, culturalmente eles possuem uma visão mais prática do mundo,

---

<sup>503</sup> O *miraculosus* seria o maravilhoso submetido à ótica cristã medieval como afirma Jacques Le Goff em LE GOFF, Jacques. *Imaginário Medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994. p. 49.

<sup>504</sup> O trecho correspondente na tradução é: “E, para isso, mandei capturar a quantidade desses gafanhotos e fiz essa amostragem em seus nomes e dos ausentes, e mandei-os soltar em paz. Louvado seja nosso Senhor, que ouviu os pecadores. Ao voltarmos para o lugar, pois o caminho deles era em direção ao mar de onde vieram, havia tantos sapos que parecia que queriam quebrar nossas costas e cabeças com pedradas; eram tais as pancadas que nos lançavam. Quando chegamos ao lugar, encontramos homens, mulheres e crianças que haviam permanecido lá, todos posicionados sobre os telhados das casas, agradecendo a Deus por como os gafanhotos estavam fugindo diante de nós, e outros que vinham atrás de nós.” ALVARES, *op. cit.*, nota 502, p. 21-22.

<sup>505</sup> *Ibid.* p. 23.

diferentemente dos espanhóis. As idealizações dos portugueses seriam voltadas para um realismo e menos para uma escala épica<sup>506</sup>.

Como apontado por Laura de Melo e Souza, os portugueses teriam como *modus operandi* esse processo de naturalização dessas imagens, que foram sendo remodeladas à partir do contato. Embora essa relação tenha sido feita sobre as Américas, pode amplamente ser aplicada a essa “Índia africana”<sup>507</sup>. Então, como eles encararam de fato as Índias do Preste João? Utilizando a análise de conteúdo para contabilizar as referências apenas sobre a natureza da Etiópia, houve alguns capítulos em que o autor se dedicou a descrever as partes que foram observadas. Com isso, há vinte e seis (26) referências à natureza, sendo a grande maioria natural e uma referência artificial. Essa relação se divide em:

Tabela 5 – Unidade de Conteúdo Natureza e seus contextos presentes na obra do Padre Álvares

<b>NATUREZA</b>	<b>Qtd.</b>	<b>% parcial</b>	<b>Dens.</b>
Riqueza	7	27%	5%
Miséria	5	19%	4%
Perigo	5	19%	4%
Diversidade	6	23%	5%
Beleza	2	8%	2%
Arquitetura	1	4%	1%
<b>TOTAL</b>	<b>26</b>	<b>100%</b>	<b>20%</b>

Fonte: Tabela produzida pelo Autor com base no texto ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540.

Na visão portuguesa, a diversidade da Etiópia foi ressaltada. Naquele meio, havia uma abundância de plantas e animais que, em grande medida, não se comparava com as terras portuguesas.

A terra tora destas rochas: toda he cuberta de mui grandes arvoredos e os de mais zambujeiros e grandes ervas entre elles em q a muito manjeriçã. As arvores que nam são azãbugeiros nam são de nos conhecidas: e todas sem fruticos. Nos vales cerrados q tem este mosteiro hahy lorangeiras, limoeiros, cidreiras, pereiras, fiqueiras de toda casta: assi de Portugal como India, e pesequeiros, couves, coentros, mastruços, alosna, murta, e outras ervas de cheiros medicinaes, e tudo mal aproveitado porque nam são homens benfeitores.<sup>508</sup>

<sup>506</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 355.

<sup>507</sup> SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 84.

<sup>508</sup> O trecho correspondente na tradução é: “A terra em torno dessas rochas é toda coberta por grandes árvores, principalmente zambujeiros, e há grandes ervas entre elas, onde se encontra muito manjeriçã. As árvores que não são zambujeiros não são conhecidas por nós e estão todas sem frutos. Nos vales fechados que cercam este mosteiro,

Esta ideia representada neste trecho, no final, não seria nova. O padre fez um juízo de valor sobre a variedade da terra, como um elogio. Ao mesmo tempo, teceu um segundo apontamento contra os nativos etíopes, afirmando que esses não possuíam capacidade ou não eram inclinados a aproveitar essa bonança. O mesmo foi dito em referência à rica fauna etíope.

No rio muito pescado e bõ, muitas patas bravas, adens, marrecas: e na terra muita caça de toda sorte f vacas bravas: polas campinas muitas lebres em muita quãtidade. De maneira que cada dia matávamos pola menham vinte ou trinta e isto fem cães somente tomada em redes, perdizes de tres maneiras, q nam desuiam das nossas se nam na grandeza e dor dos pees. [...] diguo que ninguém caça nem pesca, nem tem engenho, nem maneira, nem vôtade pera fazer.<sup>509</sup>

Como fica claro, a abundante natureza etíope vem acompanhada de críticas aos naturais da terra. Para Álvares, aquela abundância de fauna e flora era desperdiçada por uma população dotada de forte preguiça e falta de engenho, como já dito. Assim como fez Colombo, Álvares comparou os nativos aos europeus; já se debateu isso, ainda assim, o que estarrece é a semelhança no ato de olhar para si antes de olhar para o outro. Quando Álvares nota que a natureza é abundante, mas o que carece era a capacidade dos homens, ele estava afirmando que, naquele cenário, os portugueses se sairiam muito melhor, uma vez que possuiriam engenho e capacidade para usufruir daquilo que os cercavam, como um ato de tomar posse. Coisa que os etíopes, na visão de Álvares, não faziam.

Não obstante, nas terras do Preste João, a própria natureza também oferecia riscos para aqueles que por ela se aventuravam. Dentre esses contextos, o medo e o temor dos portugueses sobre os caminhos percorridos na Etiópia foram mais notórios. Os lusitanos, em consonância com os nativos etíopes, evitavam desbravar a terra ao anoitecer por causa de feras e outros terrores, como saqueadores<sup>510</sup>.

A fauna e a flora etíope possuíam, no próprio texto, uma relação ambígua. Muitas vezes, a flora contrastou com a noção de abundância, apresentando a penúria da seca: “ho cabeça e

---

há laranjeiras, limoeiros, cidreiras, pereiras, figueiras de toda espécie, assim como em Portugal e na Índia, além de pessegueiros, couves, coentros, mastruços, alhos-porós, murta e outras ervas aromáticas medicinais. No entanto, tudo isso é mal aproveitado, pois não há homens benfeitores.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 7.

<sup>509</sup> O trecho correspondente na tradução é: “No rio, há muita pesca e bons peixes, além de muitas patas bravas, patos e marrecas. Na terra, há muita caça de toda sorte, incluindo vacas bravas. Pelas campinas, há muitas lebres em grande quantidade. De maneira que, a cada dia, matávamos pelo menos vinte ou trinta, e isso apenas com cães, utilizando redes. Também há perdizes de três tipos, que não diferem das nossas, exceto pela grandeza e pela dor dos pés. [...] Digo que ninguém caça ou pesca, nem tem engenho, nem maneira, nem vontade para fazê-lo.” *Ibid.* p. 16.

<sup>510</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 11.

serra onde este mosteiro, todo é cercado de ribeiras secas que não têm água, se não com trovoadas, espaço de duas ou três léguas”<sup>511</sup>. Já a fauna não se apresentava sempre de forma passiva frente aos portugueses, pois oferecia riscos ao ser povoada de feras: “A nesta terra, tigres e outras alimárias que dentro nos lugares que são cerrados de noite matam as vacas, mulas e asnos”<sup>512</sup>.

Um dos eventos que mais chamou a atenção de Padre Álvares foi a praga dos gafanhotos que atacou a terra do Preste João, devorando tudo que podiam no caminho e criando uma onda de penúria, que já foi apresentada. Ao chegar à cidade de *Aagao*, no reino de *Dangote*, encontraram uma cidade desolada pela fome, praticamente despovoada. A população remanescente afirmou que aquilo foi motivado por feitiçaria, e o padre questionou por que eles não resistiram. Nesse contexto, há um vislumbre mais direto da miséria nas terras do Negus etíope.

Eu lhes dizia por que estais assim morrendo, porque nam matais estes animais e vaingai os do mal que vos fisseram seus pais e ao menos os mortos vos não faram mais mal. Respondiam que não tinham coração para resistir a praga que Deus lhes dava por seus pecados: a gente que desta terra se ia achamos caminhos cheios de homens, mulheres e meninos a pé e deles nos braços seus santinhos e nas cabeças mudando-se da terra onde achassem mantimento (era uma piedade os ver)<sup>513</sup>

Com base nessas ideias sobre a natureza da Etiópia, existe o maior contratestemunho acerca da aproximação das Índias do Preste João, pois nelas, idealizadamente, não haveria espaço para a miséria. As terras do Preste João eram descritas em suas cartas como locais sem espaço para a miséria ou para o embate interno, uma vez que lá todas as coisas abundariam<sup>514</sup>. Este contraste entre o ideal idílico prévio e a realidade encontrada evidenciou uma mudança no pensamento português a respeito da Etiópia.

A abundância imaginada deu lugar a uma visão realista sobre uma terra marcada por incongruências. Havia riquezas, por um lado, na presença de nobres, mas também havia pobreza, por outro. Na região de *Corcara*, o autor narrou que encontrou cristãos clamando no

---

<sup>511</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>512</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>513</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Eu lhes dizia: “Por que estão assim morrendo? Por que não matam esses animais e se vingam do mal que seus pais lhes fizeram? Ao menos os mortos não lhes farão mais mal.” Eles respondiam que não tinham coragem para resistir à praga que Deus lhes enviava por causa de seus pecados. A gente que deixava essa terra encontrava caminhos cheios de homens, mulheres e crianças a pé, carregando em seus braços pequenos santos e mudando-se da terra onde encontrassem mantimento. Era uma pena vê-los.” *Ibid.* p. 22.

<sup>514</sup> JOÃO, Prestes. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998. p. 77.

meio da mata por Deus, pedindo água, e criticando as altas taxas que tinham de pagar ao Negus. A sociedade apresentava alguns elementos que a assemelhavam e, ao mesmo tempo, a distanciavam da sociedade europeia: eram semelhantes pela discrepância entre ter e não ter, pela existência da penúria; e buscavam ser afastadas devido aos ideais religiosos do padre, como o combate a bigamia e a heresia.

A miséria existia na natureza física do território, representada pela seca e pelas pragas. Foi manifestada na sociedade pela fome e no homem pelo pecado e pela iniquidade. Nos índices e na unidade de contexto apresentados, divididos pelas categorias “outro” e “mundo”, percebe-se claramente que o foco da atenção de Francisco Álvares era a relação com o outro e não com a natureza. Na densidade entre os fólhos do livro, os etíopes aparecem cerca de quarenta e um por cento das vezes (41,4%), enquanto os mouros aparecem em trinta e cinco vírgula nove por cento (35,9%) das vezes, comparados à natureza, que esteve presente apenas em vinte vírgula três por cento (20,3%) das vezes.

A grande sumptuosidade do reino etíope estava na própria visão sobre o Negus. O padre o descreveu como um grande rei em um altar, que da forma como estava sentado, parecia a imagem do Deus Pai cercado por seu séquito. Uma simbologia notável. Além da grande coroa de ouro e prata, foi realçada a noção da cruz como símbolo do Preste João. O rei segurava uma cruz, assim como os membros do séquito que estavam em seu altar<sup>515</sup>. As cruces foram utilizadas como símbolo do Preste João durante o medievo, demarcando o rei cristão que se chamava de Presbítero. A corte que seguia o rei era composta por nobres com funções religiosas<sup>516</sup>. Supostamente a imagem do Negus não foi tão discrepante da idealizada pelos portugueses. Não obstante, o contexto em que suas Índias estavam inseridas teria rompido drasticamente com aquilo que era esperado.

Como visto, muitas das relações referidas à natureza eram conduzidas em uma sequência crítica aos etíopes. A real natureza da Etiópia contradiz as idealizações sobre as terras do Preste João, no entanto, a principal discrepância deu-se em relação aos habitantes daquela terra.

Destarte, é possível compreender o subtítulo escolhido: “*A verdadeira informação das terras do Preste João*”. Francisco Álvares não representou a mudança de pensamento que a

---

<sup>515</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 72.

<sup>516</sup> MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 231.

corte portuguesa sofreu com a coroação de D. João III<sup>517</sup>, pois essa mudança de postura foi orgânica. Contudo, sua missão foi pioneira nas terras etíopes, o que criou uma tendência posterior na confecção de obras sobre o território<sup>518</sup>, não mais conectadas com as noções do Preste João. A missão auxiliou na reestruturação da Etiópia, não mais como as Índias do Preste João; e legou um contraste dessa transição para uma imagem mais objetiva.

Em 1526, a embaixada portuguesa buscou formas de sair da Etiópia e levou consigo as novas sobre as terras observadas para o rei de Portugal, D. João III. A missão encontrou problemas ao tentar sair, assim como ao chegar em Portugal. Os portugueses da embaixada sofreram imposições do Negus da Etiópia, que tinha o hábito de não permitir a saída dos “Frangues”<sup>519</sup>. Ao chegar em terras lusitanas, a missão não pôde dar continuidade ao seu desdobramento. O foco inicial da missão seria levar as novas da Etiópia para o Papa e formar um bispado católico com um bispo português, que, a pedido do Negus, seria o Pe. Álvares. A missão não seguiu para a Sé Romana, pois o rei alegou falta de segurança nas rotas para Roma devido a conflitos na região da França.

A missão só teria continuidade em 1532, com a ida de D. Martinho de Portugal a Roma, levando consigo o Pe. Álvares. No despacho de 20 de maio de 1532, o rei D. João III informou a D. Martinho sobre a necessidade de levar Francisco Álvares para informar o Papa, com o intuito de relatar as novidades da terra etíope, assim como sobre os erros e as formas de corrigir a fé daquela região<sup>520</sup>.

A obra escrita pelo padre Álvares, capelão da embaixada, pode ser considerada decisiva para o relato sobre os etíopes, que acabou por esmaecer a ideia das Índias do Preste João sobre essa região. Isso possibilitou o abandono da visão idílica que anexava as terras etíopes às Índias do Preste João, uma vez que entrou em cena uma visão mais direta e sem idealização. João de

---

<sup>517</sup> Reinou de 1521 até 1557.

<sup>518</sup> Após a viagem, não necessariamente a impressão do livro, algumas obras sobre Etiópia foram produzidas marcando uma tendência de interesse como: GÓIS, Damião de. *Fides, Religio moresque Aetiopum*. Lovanii: ex officina Rutgeri Resccij, 1540; CASTANHOSO, Miguel de. *História das cousas que o muy esforçado capitão Christóvão da Gama fez nos Reynos do Preste João, com quatrocentos portugueses que consigo levou*. Lisboa: Casa de João Barreira, 1564; BERMUDEZ, João. *Esta he hua relação da embaixada que o patriarca João Bermudez trouxe do emperador da Etiópia, chamado vulgarmente de Preste João, ao Christianissimo & zelador da fee de Christo Rey de Portugal D. João III*. Lisboa: Casa de Francisco Correa, 1565.

<sup>519</sup> Homens brancos europeus que habitavam a terra etíope.

<sup>520</sup> CORPO DIPLOMÁTICO PORTUGUEZ. *Os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal: com as diversas potências do mundo desde o século XVI até os nossos dias*, Lisboa: Typographia da academia Real das Sciencias, 1865. t. II.

Barros, em sua composição sobre a Ásia, na terceira década lançada em 1563, criticou a noção anterior sobre a interpretação do imaginário português.

Os quaes religiosos quando ouvião nomear o seu Rey por este nome Preste João, parecialhe ser nome dado a elle por nós, fem saberem donde procederia. E ainda quãdo per alguas pessoas doutas & curiosas erão perguntados da interpretação deste nome, que dávamos ao seu príncipe, davãolhe euasões segundo o juízo de cada hu.<sup>521</sup>

### 3.3 A religião, o eu e o outro: reflexões sobre o reconhecimento

A religião foi assumida como um eixo central para este trabalho. Desde o primeiro capítulo foi debatido a religiosidade na Europa e sua atuação moldando o território. Ela pode ser assumida como um dos motivos para expansão do mundo conhecido pelas navegações. Destarte, a religiosidade mereceu um destaque na análise das fontes. Colombo e Álvares ao alcançar as terras tão esperadas tiveram em comum a religiosidade como objetivo e como matriz de observação.

#### 3.3.1 A religiosidade no paraíso terrenal

Não foi o ouro o único elemento que atraiu Colombo em sua primeira viagem. Havia nele a preocupação religiosa que no primeiro fôlio de sua carta ele expôs, inserindo a busca das Índias no contexto da guerra de Reconquista espanhola contra o Islã. Isso confirma a ideia de que a mercancia e a relação religiosa na modernidade não se separaram na prática.

A empresa do caminho das Índias foi assumida pelo autor como uma sequência lógica da tomada do último reduto mouro na Península Ibérica, quando os reis cristãos Isabel de Castela e Fernando de Aragão conquistaram Granada, como já debatido. A possibilidade da viagem para as Índias, em direção ao Ocidente, para encontrar as terras antes descritas nos

---

<sup>521</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Os religiosos, ao ouvirem o nome de seu rei, Preste João, achavam que esse nome havia sido dado a ele por nós, sem saberem de onde ele procedia. E, ainda quando algumas pessoas doutas e curiosas eram questionadas sobre a interpretação desse nome que dávamos ao seu príncipe, ofereciam respostas de acordo com o juízo de cada um.” BARROS, João de. *Decada Terceira da Asia*. Lisboa: Imprensa de Jorge Rodrigues, 1628. l. IV p. 84.

relatos de viagem, foi colocada em congruência com uma nova campanha “cruzadística” contra a idolatria e os infiéis.

Vossas Altezas como Catholicos Xpianos príncipes amados de la Santa fé Cristiana y acrescentadores della y enemigos dela secta de Mahome y de todas as ydolatrias y heresias pensaron de imbiarme a mi Xpoval Colon a las dictas partidas de India para ver las ditas províncias y los pueblos y tierras y la disposition dellas y de todo y la manera que se pudiera tener para la conversión dellas a nuestra Santa Fé.<sup>522</sup>

Colombo, no começo de seu diário, expôs seus objetivos mercantis e religiosos. No decorrer da escrita, o pensamento religioso foi ganhando paulatinamente mais destaque, talvez pela ausência de ouro. A primeira imagem que ele transmitiu era a de um aventureiro que, em continuidade ao desterro de Alhambra, em 1492, espalharia o cristianismo no além-mar. Em alguns momentos ao longo do texto, ele apresentou a ideia de conversão dos indígenas como seu dever para com a cristandade.

Dize aqui el almirante que sabendo la lengua dispuesta suya personas de notas [religrossas] que luego todos tornarían xpanas y assi espero en nosso señor q V. Al. De determinaran a ellas em mucho diligencia para tomar a la iglesia a tan gran pueblos y los convertíram i assi como sean destruidos aquellos que no querían confessar el padre y el hijo y el spiritu sancto.<sup>523</sup>

Colombo apresentou uma forte ideia cruzadística de converter pelo amor ou pela espada, assim como fora feito na Península Ibérica, submetendo aqueles que não quisessem se converter. Greenblatt afirmou que Colombo não foi nem um peregrino religioso nem um mercador; ele foi a ponta de lança de uma noção de (re)conquista, um conquistador<sup>524</sup>. Todavia, sem discordar ou concordar diretamente com Greenblatt, ele afirmou que havia em Colombo uma noção híbrida entre o mercador e o peregrino, e isso, sem sombra de dúvida, é uma das melhores imagens do conquistador moderno.

<sup>522</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Vossas Altezas, como príncipes católicos cristãos, amados da Santa Fé Cristã e defensores da mesma, e inimigos da seita de Maomé, assim como de todas as idolatrias e heresias, decidiram enviar a mim, Cristóvão Colombo, às referidas partes da Índia, para observar as mencionadas províncias, os povos e as terras, bem como a disposição delas e de tudo, e a maneira como se poderia proceder para a conversão delas à nossa Santa Fé.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 2.

<sup>523</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Diz aqui o almirante que, sabendo a língua, dispôs pessoas de destaque [religiosas] que logo todos se tornariam cristãos. Assim, espero em nosso Senhor que Vossas Altezas determinem, com grande diligência, a respeito delas, para levar à Igreja tão grandes povos e convertê-los, assim como sejam destruídos aqueles que não desejam confessar o Pai, o Filho e o Espírito Santo.” *Ibid.* p. 38.

<sup>524</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 77.

Tzvetan Todorov, autor relevante para refletir sobre a religiosidade objetivada por Colombo, em sua obra *A Conquista da América*, apresentou a relação de Colombo com o mundo real e, ao mesmo tempo, com o mundo sobrenatural, pela relação que ele possuía com os sinais. Ele declarou que Colombo é um hermeneuta, interpretando os nativos de acordo com aquilo que acreditava, resultando, então, naquilo que compreendeu, algo muito próximo dos argumentos de Greenblatt<sup>525</sup> e Holanda<sup>526</sup>.

Nesta perspectiva de Todorov, resolvi isolar os *sinais* como uma unidade de conteúdo e, logo, contabilizaram-se trinta e duas (32) referências significativas, excluindo as palavras "sinais" repetidas, assim como as superficiais, ligadas às marcas corporais. Esta unidade de contexto, após a contabilização, foi analisada em aparições que podem ser agrupadas em dois contextos: um se relacionava com a natureza e a interpretação do mundo; o outro se relacionava com os nativos e sua interpretação.

As unidades de *sinais*, algumas vezes, se relacionaram menos com o contato e mais com o mecanismo de crenças do observador. Como, por exemplo, ao se referir aos sinais de Cipango/Zipagu, não havia indícios de sua presença, mas, do mesmo modo ele afirmou categoricamente uma forte crença que sustentava essa ideia: “*Quisiera yo partir para isla de Cuba que creo debe ser Cipango según los señas que dan esta gente [nativos] de la grandeza de ella y riqueza*”<sup>527</sup>.

Esta divisão entre o mundo natural e o mundo idílico é mais prolífica para a contemporaneidade, que separa uma coisa da outra. Não obstante, será que Colombo seguiu esta mesma divisão? A resposta é não. Segundo Todorov, Colombo dividiu o mundo em três, com base na literatura do período, como Isidoro de Sevilha e Pierre D’Ailly. Esta divisão seria em um mundo divino, um mundo natural e um mundo humano. No entanto, a resposta não se encerra neste ponto: Colombo também veria a natureza como um código de Deus para falar com o homem<sup>528</sup>. Portanto, a separação entre sinais naturais e sinais sobrenaturais, na prática, seria irrelevante, pois o sistema de crenças dele sempre esteve por detrás dos sinais que observava, falando mais alto que a experiência. Ele articulou constantemente aquilo que viu

---

<sup>525</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 128.

<sup>526</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 274.

<sup>527</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Eu gostaria de partir para a ilha de Cuba, que acredito ser Cipango, de acordo com as indicações que este povo [nativo] dá sobre a grandeza e riqueza da ilha.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 28.

<sup>528</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 20-24.

com aquilo que acreditava, o que criou sua noção de realidade: “*Muchas tonyrias y los de la Niña mataron unas. Dice aquí el Almirante que aquellas señales eran del poniente, donde espero en el alto Dios en cuyas manos están todas las victorias que muy presto nos dará tierra en aquella mañana*”<sup>529</sup>.

A experiência com as andorinhas fez transparecer o desejo de Colombo pelo sinal de terra, assim como com a baleia e outras que teve. Tal feito ocorreu em 17 de setembro, muito antes do primeiro avistamento, o que confirma que o desejo do autor antecedia em muito a experiência.

A segunda categoria na qual se inseriu a ideia de sinais foi a categoria do “outro”, como forma de comunicação com os nativos. A “língua franca” utilizada entre os cristãos e os nativos, nesta viagem, foi a dos sinais (gestos) e acabou circundando as ideias de representações entre os indígenas e os europeus. No fim, isso obriga-nos a subordinar a interpretação gestual dos indígenas às crenças de Colombo: “*según pude entender de los indios que tomé en la isla de Guanahani, los cuales le dicen por señas que hay diez ríos grandes y que con sus canoas no lo pueden cercar en xx días*”<sup>530</sup>.

Colombo era um homem poliglota, transitava entre o genovês, português, castelhano e até latim. No entanto, com os indígenas, sua bagagem linguística era inútil, o que, de fato, não o fazia esmorecer, transparecendo uma marca fortíssima da sua fé em si. Ele reconheceu que os nativos falavam, apesar disso, em uma situação de “selvageria”, negou que tinham um idioma e que deveriam aprender a falar<sup>531</sup>. Ele não dialogou com os nativos, mas consigo mesmo, com seu imaginário. Em poucos momentos, aceitou que não entendia aquilo que os nativos falavam: “*todos los indios de estas yslas y aquellos que llevo yo en los navíos porque por lengua no los entiendo*”<sup>532</sup>.

---

<sup>529</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Muitas toninhas e os da Niña mataram algumas. Diz aqui o Almirante que aquelas indicações eram do ocidente, onde espero, no alto Deus, em cujas mãos estão todas as vitórias, que muito em breve nos concederá terra naquela manhã.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 7.

<sup>530</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Segundo pude entender dos índios que encontrei na ilha de Guanahani, os quais indicam por sinais que há dez grandes rios e que, com suas canoas, não conseguem contorná-los em vinte dias.” *Ibid.* p. 30.

<sup>531</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 42.

<sup>532</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Todos os índios destas ilhas e aqueles que levo nos navios, pois não os entendo pela língua.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 28.

Com base nesses elementos afirmados e retornando ao debate inicial sobre a inclinação de Colombo, é possível afirmar que a melhor resposta talvez seja a dada por Todorov: “os cristãos vêm ao novo mundo imbuídos da religião, e levam, em troca, ouro e riquezas”.<sup>533</sup> Creio que se possa pensar essa ideia de Todorov, ou o “imperialismo cristão” de Greenblatt, a fim de entender como o colonialismo de Colombo coadunou com o campo espiritual<sup>534</sup>. Assim, seria compreensível essa relação moderna de congruência entre religião e economia.

Ao considerar Colombo com base nesta visão teórica escolhida para o trabalho, pode-se analisar abstratamente os dois objetivos. Todavia, na prática, eles são de uma mesma natureza, em uma eterna congruência. Pensar a religiosidade em Colombo, sendo ou não uma sombra lascasiana, foi um dos pontos mais importantes para o trabalho. Ao resgatar a ideia de Greenblatt, vê-se que o europeu-viajante possuía instrumentos assimilativos que atuavam como enzimas para decompor os corpos estranhos. Contudo, esses instrumentos podem falhar, como no caso de Colombo, e assim as enzimas culturais não conseguiram digerir alguns elementos ou toda a relação social do outro, perdendo a percepção deles.

Colombo, ao contemplar os nativos, não conseguiu perceber a existência de uma religião ou seita, pois, enquanto observava, buscava elementos semelhantes àqueles que existiam no Velho Mundo. Ele não viu templos, como os dos católicos ou dos muçulmanos, nem manifestações semelhantes aos “sabás” das bruxas ou aos ritos de invocação do demônio. Nem para o bem nem para o mal ele encontrou elementos conhecidos, o que o levou a concluir que “*esta gente no lo conoce secta ninguna y creo que muy presto se tornarán cristianos porque ellos son de muy buen entender*”<sup>535</sup>.

A unidade de contexto “gente/índio” foi apresentada em relação à ideia da *religião* onze vezes (11), o que condiciona a ser onze por cento (11%) dos contextos em que os nativos são apresentados. Ele afirmou diretamente em cinco aparições que os nativos não possuíam religião (“*sin secta*”) e que, assim, seriam facilmente convertidos.

Essa noção só foi questionada uma vez pelo próprio Colombo, quando encontrou, em uma das casas, figuras femininas como estátuas. Ele se questionou se essas figuras seriam para

---

<sup>533</sup> TODOROV, *op. cit.*, nota 531, p. 58.

<sup>534</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 96.

<sup>535</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Este povo não conhece nenhuma seita e acredito que em breve se tornarão cristãos, pois são de muito bom entendimento.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 72; BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 22.

adornar ou se seriam utilizadas em culto<sup>536</sup>. Esta parte não foi contabilizada, pois Colombo, nessa primeira viagem, não compreendia o que tinha em suas mãos. A relação feita por Colombo levou em consideração a materialidade presente em uma das casas, em consonância com sua ideia de culto a imagens, oriunda de sua cultura europeia. No fim, ele tendia a pensar que, de fato, os nativos não possuíam religião, inclinando-se para a manutenção de seu projeto. Para Gruzinski, em *A Guerra de Imagens*, Colombo teria ficado decepcionado ao descobrir, por meio de seu questionamento sobre o ícone, que os nativos não possuíam religião<sup>537</sup>.

A questão da ausência da religião é central na descrição de Colombo. Ainda assim, é preciso problematizá-la com uma ideia presente no artigo de Ramón Grosfoguel, com base em Nelson Maldonado-Torres, o ceticismo-misantrópico. O autor apresentou que a ausência de religião na Idade Moderna, obviamente, seria distinta da ideia contemporânea. Não haveria espaço na modernidade para a ausência de religião, podia-se crer em uma erronia, mas, não seria concebível não crer em nada. A religião seria algo universal para todos os humanos, deste modo, a ausência de religião denotaria a ausência de alma. Em outras palavras, os nativos não teriam par com a humanidade.

A lógica do autor é semelhante à pensada por Lucien Febvre no *Problema da Incredulidade no Século XVI*, que abordou justamente os limites da incredulidade na época em que a vida era pautada pela religiosidade. Um ateísmo no século XVI beiraria, na noção de Febvre, ao anacronismo, uma vez que a religiosidade no Ocidente era aquilo que “estabelecia em pleno coração dos homens, de sua vida sentimental, de sua vida profissional, de sua vida estética [...] tudo que os liga, de suas grandes paixões, de seus pequenos interesses, de suas esperanças e de seus sonhos.”<sup>538</sup>. A lógica apresentada por Febvre é indiscutível. Se a religião ocupava todos os espaços da vida do homem moderno, dado que o processo de secularização estava sendo implementado e não plenamente estabelecido, é factível aceitar que Colombo usasse isso como lastro para compreender a sociedade do outro: “a lógica da argumentação era a seguinte: 1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um

---

<sup>536</sup> COLON, *op. cit.*, nota 535, p. 31.

<sup>537</sup> GRUZINSKI, Serge. *A guerra das Imagens: de Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 26-28.

<sup>538</sup> FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 304.

Deus, você não tem uma alma; e por fim, 3. se você não tem uma alma, não é humano, mas um animal”<sup>539</sup>.

Grosfoguel afirmou que, no simples gesto de não reconhecer nos indígenas a religiosidade, Colombo deixou de reconhecer, também, a humanidade dos mesmos. O que abriu um precedente perigoso, pois o não reconhecimento da existência como ser humano permitiu que fossem tratados como animais, posteriormente, anulando as noções de dignidade do ser. Neste ponto que divirjo da interpretação tomada pelo autor.

Todavia, como pode a religiosidade ser uma coisa orgânica na visão de Colombo e, mesmo assim, ele perceber a sua inexistência em um determinado grupo? Como pode o observador em um universo onde a incredulidade não tem espaço conceber que alguns indivíduos não possuam religião? O que desejo afirmar com esses questionamentos é que Colombo, como um homem do século XV, estava mais propenso a pensar que a religiosidade dos indígenas estava mais errada do que ausente. Mesmo reconhecendo que Colombo os classificou como sem religião. Trocando em miúdos, para Colombo estariam os indígenas sem a religião por “erronia”, ignorância, mas não sem a possibilidade da fé. As palavras de Colombo contradizem a noção apresentada por Grosfoguel.

No dia doze de novembro, Colombo informou que os indígenas possuíam noções sobre o divino.

Dize el Almirante q esta gente no tiene secta ninguna ni sin ydolatras salvo muy mansas y sin saber que sea mal ni matar a otros, i prender y sin armas y tan temerosso que una persona de los nostros fugien ciento dellos aunque burlen cõ ellos y **credules y cognoceodres q ay Dios** en el cielo y firmes que nosotros havemos venido del cielo y muy prestos a qual quiere oration que nos los digamos hazer el Senyal de la + assi que deven V. Al. Determinarse les hazer xpianos. (Grifo nosso)<sup>540</sup>

Colombo reconheceu que os nativos tinham conhecimento sobre o divino, mesmo sem uma ideia formal de religião, pois afirmou que a crença dos nativos de que os espanhóis tivessem vindo do céu era uma prova de que eram conhecedores do divino. Ao seguir este viés,

---

<sup>539</sup> GROSFOGUEL, Ramón. A Estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI, *revista Sociedade e Estado*, v. 32, n. 1, 2016, p. 37.

<sup>540</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Diz o Almirante que este povo não tem nenhuma seita, nem são idólatras, exceto que são muito mansos e não sabem que é mal matar outros. São tão medrosos que uma pessoa de nós faz fugir cem deles, mesmo que brinquem com eles. São crédulos e reconhecem que há Deus no céu, e acreditam firmemente que nós viemos do céu. Estão muito dispostos a qualquer oração que lhes digamos fazer o sinal da cruz, assim que Vossas Altezas devem decidir torná-los cristãos,” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 39.

percebe-se que Colombo os categorizou como “*sin secta*”. A princípio teriam sido classificados como seres em estado de selvageria que não tinham religião, mas dotados de uma qualidade essencial para ter fé, possivelmente alma. No dicionário Bluteau o termo *secta* (*Seyta* ou *seita*) originado de *sectari*, seguir, significa um corpo que possui costumes e doutrinas com seguidores, é afirmado que a Igreja chama de *secta/seyta* as noções heréticas, que não podia ter bons princípios<sup>541</sup>. Embora essa noção esteja apenas em um campo teórico, talvez Colombo estivesse fazendo referência a essa pureza nos nativos, mesmo que eles não tivessem entendimento sobre o cristianismo.

Havia nos indígenas uma presteza, uma inclinação em se converter à fé cristã, como acreditava Colombo. Os nativos adaptavam-se muito rapidamente aos ritos demonstrados, o que indicava tal inclinação natural: “*puso una cruz muy poderosa en medio de la plaza de aquella población, a la cual ayudaron los indios muchos y hicieron, dicen, oración y la adoraron; y por la nuestra que dan, espera en Dios el Almirante que todas aquellas islas han de ser cristianas*”<sup>542</sup>.

Os índios, como afirmou Gruzinski, por meio de seu mimetismo, decodificavam o mundo cristão e aprendiam com uma agilidade única, assimilando as práticas<sup>543</sup>. Colombo, com seu posicionamento, criou a idealização do indígena inclinado a receber a religião, como um preâmbulo para a noção do “bom selvagem”. Por não ter percebido a religiosidade presente nos nativos, não compreendeu o politeísmo, assim como outros colonizadores e evangelizadores no Novo Mundo. Os indígenas com a noção da mentalidade politeísta não viam problema em adorar mais uma deidade ou em desenvolver uma relação sincrética, misturando elementos pagãos naturais de seus cultos e elementos cristãos, como a lógica das santidades<sup>544</sup>.

Deste modo, a visão inicial de Colombo sobre os nativos não parte da ideia de “sem alma”, mas sim, em nossas palavras, “sem cultura”. Eles seriam seres que habitavam em um

---

<sup>541</sup> BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. v.7 p. 557-558.

<sup>542</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Colocou uma cruz muito poderosa no meio da praça daquela população, à qual os índios ajudaram muito e fizeram, dizem, oração e a adoraram; e pela nossa que oferecem, o Almirante espera em Deus que todas aquelas ilhas se tornarão cristãs.” COLON Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 70.

<sup>543</sup> GRUZINSKY, Serge. *O pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001. p. 100–101.

<sup>544</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

estado de selvageria na visão do europeu. Estariam, portanto, na base da hierarquia humana, pois não possuíam religião. Todavia, seriam elevados por terem naturalmente a inclinação para alcançar a religião mediante a articulação dos saberes europeus, neste processo de conversão. Em outras palavras, mesmo reconhecendo a humanidade ou a “proto-humanidade” dos indígenas, ele apresentou a anulação da liberdade de escolha dos nativos. Utilizando as noções presentes nas dinâmicas da alteridade, do capítulo primeiro, ele pode ter reconhecido a humanidade, mas não a autonomia. Logo, a primeira viagem introduziu no Novo Mundo a linguagem repressiva da conversão como o único caminho para a existência.

Dize aqui el almirante que sabendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas que luego todos se tornarían xpianos y assi en nosso senhor q V. Al.se determinarã a ello en mucho diligencia para tomar a la iglesia a tem grados pueblos y los convertirán i assi como sean destruhidos aquellos que no han querido confessar el padre y el hijo y el spirito Sancto.<sup>545</sup>

Neste primeiro momento, antes mesmo da existência da América, não se pode imputar a Colombo a negativa da humanidade nos indígenas. Em sua primeira viagem, a imagem do indígena criada por Colombo serviu de base para a interpretação no Velho Mundo, principalmente para a noção do “bom selvagem”. Talvez seja esse ponto o grande responsável por se pensar nas influências de Las Casas na cópia do diário de Colombo.

### 3.3.2 A religiosidade porosa

Com base no ponto mais importante da embaixada de D. Rodrigo de Lima, a religiosidade, é preciso compreender que, assim como o Estado Confessional português, a embaixada também era fruto de seu tempo. Deste modo, a religiosidade deve ser assumida como um dos pontos mais marcantes na visão do padre Álvares, confirmando o escopo da embaixada em aproximar o cristianismo ocidental do oriental, nas palavras do padre:

---

<sup>545</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Diz aqui o Almirante que, sabendo a língua, dispôs pessoas devotas e religiosas que logo todos se tornariam cristãos. Assim, espero em nosso Senhor que Vossas Altezas determinem, com grande diligência, a respeito disso, para levar à Igreja tão grandes povos e convertê-los, assim como serão destruídos aqueles que não desejarem confessar o Pai, o Filho e o Espírito Santo.” COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 38.

Respondeulhe ho Embaixador que non vinham pera ser mercadores, mas que vinhã pera servir a Deos e a hos Reys, ajuntar christãa com Christãa. [...] Primeiramente dissemos que ho frade foy dizer a ho embaixador que compase e vendesse que lhe davam pera isso licença: e que disto se espantava muito ho embaixador, porque ele nem seu pay, nem may, nem avos nam compravam nem vendiam, nem tinham tal officio: e que outro tanto era dos fidalgos e pessoas que com esse vinham nunca tiveram tal costume.<sup>546</sup>

Entretanto, ao observar o contato português com o cristianismo etíope, identifica-se na religião o contexto mais conflituoso. Por meio da análise de conteúdo utilizada neste trabalho, foi possível aferir todas as unidades de conteúdo "*gente/etíope*" presentes na obra. O contexto numericamente mais relevante nesta unidade foi a religião/religiosidade, apresentando um total de vinte (20) referências, o que corresponde a uma densidade parcial, dentro da própria unidade, de trinta e sete vírgula sete por cento (37,7%) e uma densidade absoluta, em toda a obra, de quinze vírgula seis por cento (15,6%).

Esses números apresentam o olhar majoritário do padre Álvares frente à cultura religiosa dos etíopes, mediando a proximidade ou o distanciamento entre a realidade ocidental e oriental. O padre ali encontrou falhas da moralidade, heresias e apostasias. Como forma de visualizar o distanciamento religioso do cristianismo etíope em relação ao credo romano, utiliza-se como fio condutor, para este trabalho, a noção dos sacramentos<sup>547</sup>.

A partir desse princípio, foi preciso utilizar as dinâmicas presentes em Hartog com o padre Álvares, da inversão e comparação<sup>548</sup>, na observação do culto cristão etíope, criando três categorias ao compará-lo com o culto romano: a existência de sacramentos com mínimas diferenças; a inexistência de sacramentos; e a existência de sacramentos de forma adversa ao rito romano, que podem ser relacionados como composição herética.

O único rito apresentado pelo padre Álvares que possuía apenas pequenas diferenças e grandes similitudes com o rito romano era o rito eucarístico. O padre acompanhou todo o processo e dedicou riqueza de detalhes para descrevê-lo, desde o momento da confecção da hóstia até o ritual da comunhão e a deferência com que o ritual era recebido pelo povo etíope.

---

<sup>546</sup> O trecho correspondente na tradução é: "O Embaixador respondeu que não vinham para ser mercadores, mas que vinham para servir a Deus e aos Reis, unindo cristão com cristão. [...] Primeiramente, dissemos que o frade havia dito ao embaixador que comprasse e vendesse, pois lhe davam licença para isso; e o embaixador se espantou muito, porque ele, nem seu pai, nem sua mãe, nem avós compravam ou vendiam, nem tinham tal ofício. E o mesmo se aplicava aos fidalgos e pessoas que vinham com ele, pois nunca tiveram tal costume". A comitiva da embaixada foi confundida com um grupo de mercadores, o que ofendeu de forma contundente o embaixador. Ver ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 62.

<sup>547</sup> Os sete sacramentos já existiam no período da descrição, porém, seriam ratificados posteriormente no ocidente, pelo concílio de Trento (1554-63).

<sup>548</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: editora UFMG, 1999.p.229-271.

Logo, o rito foi assumido como bom pelos portugueses, por causa da proximidade com o rito ocidental, cumprindo parte da mistagogia. Nessa relação, a comparação foi feita claramente, e o processo encontrou similitudes, sendo enquadrado não como uma crítica, mas sim como uma reverência do padre para com os etíopes.

E fora do çerevito cuberto onde de fazem ho bollo que elles camam corbom: e nos hóstia, e levam cruz, turíbulo e campainha e trazem de la aquelle bolo de farinha de trigo e afino, feito daquela ora, muito alvo e gentil, de tamanho e redondeza de hua patena em este mosteiro que há poca gente. Em outros mosteiros e ygrejas que há muita gente: fazem grande bollo e muitos segundos a gente: por que todos comungam quantos vão aa ygreja [...] e então consagra em sua língua com as próprias nossas palavras, e nã a levanta. Outro tanto faz ao calez que diz sobre elle as nossas próprias palavras em sua língua.<sup>549</sup>

Dos sacramentos que não foram encontrados em terras etíopes, tornaram-se perceptíveis as ausências do crisma e da extrema unção, pois não possuíam os óleos de Santo Crisma<sup>550</sup>. O que demonstrou uma diferença entre os ocidentais e os etíopes no que diz respeito à formação dos cristãos etíopes, assim como ao processo de exéquias e funerais. Outro ritual, cuja ausência foi complexa de ser detectada, foi o sacramento da reconciliação, a confissão. A esse respeito, no texto, encontrou-se uma crítica feita por Pêro de Covilhã ao Pe. Álvares, informando que ele não se confessava há trinta anos e que ali não se respeitava o segredo confessional. Essa apresentação deu margem para interpretarmos se era um desrespeito sacramental ou se, de fato, o sacramento não existia naquelas terras: “primeiramente digo que ele é meu filho espiritual e me disse em confissão e fora dela que havia 35 anos que não se confessava, porque diz que nesta terra não se guarda o segredo da confissão, que somente ia à igreja e ali dizia a Deus seus pecados”<sup>551</sup>. Nesse processo, ele deixou a entender que os etíopes não possuíam esses ritos. Ainda que seja uma comparação entre os ritos haveria um distanciamento muito maior entre o reconhecimento do cristianismo etíope pelo cristianismo romano, do padre.

---

<sup>549</sup> O trecho correspondente na tradução é: “E fora do cerevito coberto, onde se faz o bolo que eles comem, nós usamos a hóstia, e levam a cruz, o turíbulo e a campainha. Trazem de lá aquele bolo de farinha de trigo e fino, feito naquela hora, muito branco e bonito, do tamanho e da redondeza de uma patena, neste mosteiro que tem pouca gente. Em outros mosteiros e igrejas, onde há muita gente, fazem um grande bolo e muitos segundos para as pessoas, pois todos comungam quantos vão à igreja [...] e então consagram em sua língua com as nossas próprias palavras, e não o levantam. O mesmo fazem com o cálice, sobre o qual dizem as nossas próprias palavras em sua língua.” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues. 1540. p. 8-9.

<sup>550</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>551</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues. 1540. p. 92.

Havia outros sacramentos que existiam, porém, distanciavam-se do rito romano e poderiam ser pensados como um problema moral ou uma conduta herética: matrimônio, ordem e batismo. O matrimônio, aos olhos do Pe. Álvares, parecia não receber o devido respeito sacramental, tendo em vista que era acompanhado pela ocorrência da bigamia e do divórcio, de forma popular. Embora no Ocidente a bigamia não se constituísse como uma heresia, era assumida como uma quebra na moralidade<sup>552</sup>. No entanto, é preciso ressaltar que isso seria uma prática que ocorria na conduta popular e não na religião oficial, controlada pelo patriarca de Alexandria. Entretanto, a Igreja Oficial etíope não possuía instrumentos para fazer oposição.

E outra cousa por q a muitas molheres neste lugar he porque ho homens que tem bem que comer logo tem duas tres molheres e nam lhe são defesas pollo rey nem suas justiças: somente pela ygreja. Todo homen que tem mais de hua molher nã entra na ygreja nem recebe nenhum sacramento [...] Nesta terra nam sam fixos os casamentos por q por qualquer cousa se apartã.<sup>553</sup>

O padre apontou, em sua descrição, que essa liberdade era mais comum entre os homens de melhores condições, pois estes acumulavam para si mais esposas por terem maior possibilidade de manutenção do matrimônio. Ele criticou a ideia de que essa região havia sido a *célula mater* do cristianismo nas Índias e, ao mesmo tempo, mantinha esse mau costume<sup>554</sup>. Essa observação revelou a liberdade que a elite da terra possuía não apenas frente ao Negus “Preste João”, também gozavam de autonomia contra os poderes religiosos centrais, na figura do abima/abuna, ao se escorarem na religiosidade tradicional e nas condutas costumeiras locais.

Álvares afirmou que o único grupo que respeitava o sacramento do matrimônio seria o dos clérigos. Os padres não seguiam uma vida de castidade e podiam contrair matrimônio, o que remontaria aos debates das reformas gregorianas do século XI. Entretanto, no contexto da descrição, o padre não parece ter se abatido, visto que, ao descrever esta prática, acrescentou um juízo, afirmando que “os clérigos são casados com uma mulher, guardam melhor a lei do matrimônio que os leigos”<sup>555</sup>. Diante da relação dos leigos com o casamento, oscilando entre

<sup>552</sup> SANTOS, Thainan. Inquirição Portuguesa na África: Denúncias do Reino do Congo e Angola no século XVII, *Cadernos de Clio*, n. 2, p. 229-245, 2011, p. 236.

<sup>553</sup> O trecho correspondente na tradução é: “E outra razão pela qual há muitas mulheres neste lugar é que os homens que têm o que comer logo têm duas ou três mulheres, e não lhes é proibido pelo rei nem por suas justiças, apenas pela igreja. Todo homem que tem mais de uma mulher não entra na igreja nem recebe nenhum sacramento [...] Nesta terra, os casamentos não são fixos, pois por qualquer motivo se separam.” ALVARES, *op. cit.*, nota 551, p. 14-15.

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>555</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues. 1540. p. 18.

separação e bigamia, a vida social e conjugal dos clérigos passou a não ser um problema para o padre português, ou seria um erro menor ou tolerável. Sem dúvida, esse processo de comparação acabou sendo mais conflituoso, pois, embora tenha havido o reconhecimento sacramental, a conduta se tornava adversa a um ponto crítico, em que a existência acabou sendo pior do que a inexistência.

O sacramento de maior atrito foi o batismo, não pelo rito em si, mas por todo o desdobramento da vida cristã oriunda dele. Os etíopes batizavam crianças de forma tardia, assim como misturavam outro ritual do Antigo Testamento, como a circuncisão, e permitiam a reincidência do batismo, ao passo que a ocorrência da apostasia era constante. O exacerbado contato entre os povos, e com isso, entre os credos, acabou tornando a religiosidade porosa, composta por fronteiras flexíveis, sendo comum ver a conversão de um cristão ao judaísmo ou islamismo e, depois, a reconversão, o que fazia necessário batizá-lo novamente. Tendo em vista isso, o padre exclamou em um dos raros momentos de opinião direta e contundente:

Qui crediderit e Batizatus fuerit falvus erit, qui vero nom crediderit condem nobitur. E pero has que te tornavam mouros ou judeus, e depois per tuas livres vontades conheçiam teus erros e demandavam misericordia ho Abima hos a solveria com peniteçias saudaveis a suas almas se poder pera isso tinha, senam fossem ao Papa de Roma em que sam todos hos poderes. E hos que se nam arrendia, que hos podessem tomar e queimalos que asi se usa ha França e igreja de Roma<sup>556</sup>

O (re)batismo, como ato, era complexo, uma vez que está intrinsecamente ligado à apostasia. O abandono consciente da fé e o seu retorno foram alertados pelo padre como heréticos. Essa conduta ia na contramão do que os portugueses, no começo do século XVI, defendiam. Os portugueses desejavam abolir: essa transitividade religiosa. A fluidez em tornar-se cristão e depois abandonar o cristianismo, seguindo intensamente esse movimento pendular, com base no que já foi visto sobre a visão religiosa do período, seria amplamente mal vista.

O rito cultural religioso etíope era complexo aos olhos do Ocidente, uma vez que suas particularidades acabavam aproximando-se de elementos reconhecidos no próprio judaísmo, que, por sua vez, poderia também ser fruto de influência islâmica da região. Um desses elementos, que acabou se misturando com o batismo dos mais novos, foi a circuncisão. Ao descrever essa parte, o padre advertiu o leitor ao pedir que “não ficasse espantado”, mas que,

---

<sup>556</sup> O trecho correspondente na tradução é: “‘Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado.’ E, portanto, aqueles que se tornavam mouros ou judeus, e depois, por suas livres vontades, reconheciam seus erros e pediam misericórdia ao Abima, ele os absolveria com penitências saudáveis para suas almas, se tivesse poder para isso, caso contrário, deveriam ir ao Papa de Roma, onde estão todos os poderes. E aqueles que não se arrependessem poderiam ser capturados e queimados, como assim se usa na França e na Igreja de Roma.” *Ibid.* p. 85.

naquelas partes os homens eram circuncidados como na lei de Moisés e as mulheres também, algo que foge à lei do Antigo Testamento. A circuncisão feminina, clitoridectomia, é algo comum em algumas sociedades africanas, como afirma Luiz Mott<sup>557</sup> até hoje, todavia, completamente estranho aos portugueses da época.

A questão da moralidade como prática religiosa foi um tópico discutido pelo padre, principalmente ao questionar a existência de incesto na sociedade, assim como a ordenação em massa de padres. Ao longo da jornada, Álvares pede para que o leitor não se espante ao afirmar que uma mulher, caso não conseguisse conceber com o marido, poderia dormir com o irmão deste, existindo, assim, relação interna dentro do grupo familiar, constituindo incesto na perspectiva europeia<sup>558</sup>.

Outro elemento que o fez questionar foi a cerimônia de ordenação. Ele criticou a quantidade de padres que estavam sendo ordenados e, essencialmente, a forma como estavam, praticamente nus para receber a comunhão.

Respondi que me pareceo muy desonesto e cousa muy vergonsa clérigos que se hordenavam de missa e haviam de receber ho corpo do sñor, virem casi nuus amostrando suas vergonhas e q Adam e Eva tão q peccarã, se viram nuus e se cobriram porque haviam deparecer diante do Senhor.<sup>559</sup>

Os hábitos locais acabaram, ao longo do tempo, fundindo-se com o cristianismo na Etiópia. Isso demonstra que as fronteiras da religiosidade, nas Índias do Preste João, eram muito tênues, não apenas na circulação entre credos, mas também na facilidade de conversão e reconversão a diversas crenças.

Outro exemplo, dessa porosidade, pode ser visto no interior da própria religião, que dentro de um contexto de “circularidade”, acabou por se misturar com alguns elementos de outras religiões e culturas que divergem do cristianismo ocidental católico. Tudo isso condicionou a visão de Álvares em heresia na concepção da imagem etíope. O Cristianismo permeado pelo judaísmo, detectado pelo padre, teria sido o elemento que contaminou os europeus cristãos que residiam naquelas terras, os *frangues*.

---

<sup>557</sup> MOTT, Luiz. *O sexo Proibido*. Campinas: Papyrus, 1988.

<sup>558</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 15.

<sup>559</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Respondi que me parecia muito desonesto e uma coisa muito vergonhosa que clérigos que se ordenavam para a missa e deveriam receber o corpo do Senhor aparecessem quase nus, mostrando suas vergonhas. E que Adão e Eva, ao pecarem, se viram nus e se cobriram porque tinham de se apresentar diante do Senhor.” *Ibid.* p. 86.

Uma das mais fortes críticas levantadas contra a religiosidade etíope foi a presença de elementos semíticos-judaicos no cristianismo, como, por exemplo, a manutenção das leis antigas com as leis novas<sup>560</sup>. A manutenção do *Shabat*, da dieta *kosher* e da própria ideia de circuncisão foram elementos que condicionaram uma das críticas mais diretas do padre Álvares, quando conheceu tais práticas no mosteiro de Bifam, afirmando que “são os que mais judaizam nas terras do Preste João”<sup>561</sup>. Essa prática religiosa teria se desenvolvido a partir da região do Tigré, como já abordado no capítulo um. Ela foi assumida como um credo popular entrando em atrito com o oficial.

A embaixada, quando chegou, soube desse atrito religioso entre as forças internas da Etiópia. O Abima contou para Francisco Álvares a história da tentativa de reforma religiosa promovida por Zara Jacob (1434-68). O Negus aceitou o questionamento do Abima e suspendeu as práticas judaicas na Etiópia, proibindo o shabat ou a dieta kosher, alinhando-se com o cristianismo copta. Entretanto, sofreu uma forte resistência dos poderes locais e dos monastérios. Um dos argumentos usados pelos eustatianos era que os europeus<sup>562</sup>, que chegavam e se assentavam naquelas terras, adotavam a religiosidade tradicional, enquanto eles estavam abandonando a tradição por um argumento estrangeiro.

Vendo isto hos cleriguos e frades que presumiam alguma cousa saber da bruvia, vieramse a ho Prefte queixando dos Abimas, principalmente delle que tinha has vezes, dizendo que cousa he esta, estes frangues que ora vieram da franquia cada hum he de seu reyno e guardam hos nossos antigos costumes, como manda este Abima que veio de Alexandria fazer cosas que nos livros nam sam escriptas, e que por esto mandara ho Preste tornar a hos usos de primeiro.<sup>563</sup>

A presença de europeus que se adequaram ao rito tradicional danificou ainda mais o equilíbrio frágil no território etíope. O Negus cedeu mediante a força dos monges, retornando às antigas práticas e obrigando o *Abima* a aceitá-las. Este atrito descrito na obra demonstrou as

---

<sup>560</sup> Para observar mais de perto essa complexidade na visão portuguesa é preciso compreender a repercussão dos elementos religiosos etíopes em Portugal, vide MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a inquisição no mundo português de quinhentos. *Revista de História*, São Paulo, nº164, p. 65-100, jan/jun, 2011. p. 68-70.

<sup>561</sup> ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 11.

<sup>562</sup> Anteriores a chegada da embaixada portuguesa.

<sup>563</sup> “Vendo isso, os clérigos e frades que presumiam saber alguma coisa da bruvia foram até o Preste queixando-se dos Abimas, principalmente dele, que tinha essas atitudes, dizendo: ‘Que coisa é esta? Esses frangues que agora vieram da França, cada um é de seu reino e guardam nossos antigos costumes, como manda este Abima que veio de Alexandria, fazendo coisas que não estão escritas nos livros. E por isso, o Preste mandará retornar aos usos de antes.’” ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540. p. 88.

forças que atuavam no território etíope em resistência, assim como os projetos identitários propostos pela religiosidade.

O primeiro projeto seria considerado o oficial, próximo da corte do Preste João, defendido pelo Abima. Este projeto identitário interligaria a Etiópia em um contexto mediterrânico copta, com o abandono da identidade local e a adoção de uma postura identitária mais fiel ao patriarcado de Alexandria. Esta postura tinha como problema interno a própria noção regional da submissão do patriarca de Alexandria ao líder muçulmano do Cairo, do Califado Mameluco. O Abima, escolhido pelo patriarca, via na presença dos portugueses uma possibilidade de fortificação da religião oficial contra a variante popular, visto que enxergava o rito romano como mais próximo do que os praticados pelos abexins. Ele desejava o apoio português para que “esta terra se tornaria a há de verdade e que ele não rogava outra causa a Deus nosso Senhor, senão que lhe desse vida a te ver nesta terra, regedor da Igreja Romana”<sup>564</sup>.

Este projeto, obviamente, ia em oposição à identidade local, com o uso da religiosidade popular que fundia elementos diferentes de várias culturas que compunham o território. A religiosidade foi usada como elemento de resistência contra essa dominação de Alexandria-Cairo, sendo pensada como um artifício de estrangeiro. Pode-se dizer que o levante religioso na Etiópia, em regresso aos padrões tradicionais, foi, como nas palavras de Natalie Davis, uma necessidade de purificar a sociedade marcada com alguma pestilência<sup>565</sup>. O levante religioso, na verdade, foi mais do que religião, foi uma busca por hegemonia, que circundaria o ambiente político e identitário. O aumento de força do poder central – Abima/Negus - resultaria na diminuição da força do poder local. Ao mesmo tempo, condicionaria o reino uma fortificação da posição de um clero secular, ligado ao Cairo, diminuindo a força do clero regular. O atrito religioso, na verdade, é um atrito identitário da tradição popular regional contra a relação central-copta.

Os portugueses, após a embaixada, foram responsáveis pela inserção de um terceiro projeto hegemônico. A idealização dos portugueses em encontrar cristãos na região das Índias terminou por ser frustrada pela própria religiosidade local. A postura antijudaica dos lusitanos seguiu a rota do Cabo até a Etiópia, impregnando a visão do padre Álvares<sup>566</sup>.

---

<sup>564</sup> *Ibid.* p. 88.

<sup>565</sup> DAVIS, Natalie. Ritos e Violência. In: \_\_\_\_\_. *Culturas do Povo: Sociedade e cultura no início da França Moderna*, São Paulo: Paz e Terra, 1990. p. 136.

<sup>566</sup> O choque entre a imagem objetiva e a idealizada criou um novo plano hegemônico para o território. Um terceiro grupo identitário entrou no cenário etíope e representou a identidade católica, em pleno andamento inquisitorial

Aquilo que os portugueses temiam, a porosidade do cristianismo por práticas judaicas, assim como aquilo que eles ojerizavam — o “outro próximo”, como o judeu ou o muçulmano e suas práticas — estavam de forma orgânica amalgamados no território etíope. No processo de transmutar o distante em próximo, essas noções não poderiam ser dispensadas, e as idealizações prévias deram lugar aos receios já conhecidos. Os preconceitos contra judeus e mouros ajudaram a moldar a imagem dos etíopes aos olhos portugueses, particularmente pela noção religiosa. O cristianismo etíope não correspondeu aos anseios almejados. Os portugueses encontraram nos possíveis aliados aquilo que combatiam em sua casa.

Como se pode observar, a religiosidade é um tema de real importância nos dois autores. Colombo iniciou o seu diário com a religiosidade, buscando encontrar o Khan e convertê-lo. Ele, assim como os portugueses, velejou atrás de especiarias e almas. No entanto, ele não encontrou aquilo que desejava: o Khan de grande mercancia, com uma população desenvolvida e rica, mas encontrou uma população aberta à conversão, e isso se constituiu como uma rica fortuna.

No caso português, as coisas também não foram como esperadas. A embaixada saiu de Portugal a fim de encontrar os aliados cristãos perfeitos, entretanto, encontrou nas Índias do Preste João aquilo que buscava combater em casa, tendo que remodelar os objetivos portugueses naquela região da África. Teria de deixar de lado a conexão Etiópia-Goa-Lisboa como aliança contra os muçulmanos e pensar na correção da religiosidade etíope primeiro, através do caminho inverso: Lisboa-Goa-Etiópia.

---

tridentino, levando a cabo os interesses lusitanos no reinado de D. João III. A missão inaciana no território, embora não seja o foco deste trabalho, pode ser assumida como um desdobramento da missão de Álvares.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao retomar a problemática dessa pesquisa presente na introdução, busca-se entender como as imagens idealizadas sobre o oriente, assumidas como *a priori*, afetaram o contato do europeu com o outro-distante, nas terras das Índias. Ao longo do trabalho se observou ambas empreitadas e como elas tiveram em seu bojo um cabedal de idealizações e narrativas fantásticas que condicionavam os seus objetivos. Colombo queria alcançar as Índias narradas por Marco Polo por uma nova rota, tendo em vista a cosmovisão do período sobre o mundo, imaginando as riquezas desmedidas e acima de tudo a conversão desses habitantes. Já a embaixada portuguesa, e com isso padre Álvares, tinha o objetivo de contactar o reino do Preste João nas terras da África Oriental, angariando um aliado cristão para combater em águas infiéis.

As duas narrativas analisadas no capítulo anterior apresentaram pontos convergentes da visão do europeu sobre esse outro, que antes era distante e com as navegações foi transformado em próximo. Ao pensar nos observadores compreende-se que os dois eram viajantes, mas não possuíam um mesmo itinerário, seriam talvez do mesmo status social. É possível afirmar que ambos são de baixo nascimento, não possuem a mesma função na dinâmica social e, mais importante, não estavam sob as ordens de uma mesma coroa.

Pensar nessas duas visões acabou auxiliando a compreensão não apenas sobre o outro, mas também possibilitou um vislumbre de como esses europeus se enxergavam, por meio das noções usadas para caracterizar esse desconhecido. Os elementos culturais que vinham com eles foram fundamentais para moldar suas visões. Assim, a idealização seria um dos elementos essenciais para a compreensão dessas imagens obtidas com o contato.

Elliott afirmou que o contato com o Novo Mundo foi embotado justamente porque os viajantes tinham um total desconhecimento sobre os nativos, sendo obrigados a recorrer aos seus conhecimentos prévios a fim de preencher as lacunas de suas interpretações<sup>567</sup>. A visão sobre o indígena não poderia ser diferente. Colombo não sabia que estava em outro continente nem com que sociedade estava se deparando. Apesar disso, interpretou da melhor forma possível, com base em suas ideias prévias: inseriu os nativos como populações que faziam parte dos domínios dos khans mongóis, sendo cativados por eles; comparou-os com os habitantes das ilhas atlânticas e os distanciou dos habitantes da África; qualificou-os com base em suas noções de progresso e desenvolvimento.

---

<sup>567</sup> ELLIOT, J.H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial. 1972. p. 21.

Pela sua observação, ressaltou a passividade dos nativos, o que era prolífico frente aos seus objetivos. Até a observação da cor e do físico dos nativos apontava que sua empreitada, a empresa espanhola, superou os rivais portugueses, uma vez que os naturais daquelas Índias seriam superiores aos da Guiné<sup>568</sup>, pois como mão de obra possuía uma constituição melhor. Colombo poderia estar, de fato, vangloriando-se pela sua vitória em detrimento da “derrota”<sup>569</sup> portuguesa.

O que se confirma de fato é que ele ratificou um sério etnocentrismo, notório no período. Os viajantes ao olharem o outro faziam uma transposição de suas próprias imagens. Então, ao fazê-lo viu a si próprio e suas idealizações. Não foi a população branca de Zipagu/Japão que foi encontrada, mas sim os covardes, desnudos e sem armas, que em reflexo oposto, foram utilizados para condicionar a imagem de superioridade dos ibéricos-cristãos. Colombo partiu em busca de ouro e comércio, além de expandir o proselitismo cristão até as terras do Grande Khan. No entanto, encontrou uma população que, diante do seu olhar pobre em relativismo, fortaleceu a projeção da imagem europeia-ibérica-espanhola em um projeto de superação do outro. Colombo não encontrou aquilo que buscava, mas se apossou daquilo que encontrou. O idealismo idílico não desapareceu, ele acabou por auxiliar na composição desse outro-desconhecido. O que embasou os argumentos de dominação, a imagem do outro continuou sendo criada pelo europeu, e o que era distante agora se tornava próximo.

Com a visão dos portugueses em relação aos etíopes cristãos, pode-se dizer, usando as noções de Hartog<sup>570</sup>, que os etíopes foram descritos com base no entendimento dos portugueses para eles próprios. No entanto, essas percepções não eram tão distantes da realidade observada. Os portugueses já conheciam a África e sua população, tendo inúmeros contatos com os habitantes ao longo da história, o que não era uma novidade completa. Ao narrar a aparência, a nudez ou a tecnologia, reconheceram as imagens que viram e as compararam. O que lhes era novidade seria o contato com as Índias do Preste João e todo o exotismo que era esperado, elemento esse que, na visão dos portugueses, foi transportado para mais próximo do mundo conhecido. As Índias do Preste João, no século XIV, foram circunscritas à Índia média na África

---

<sup>568</sup> COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255. p. 72; BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 151.

<sup>569</sup> Isso é um jogo de palavras, uma vez que derrota em termos navais seria o mesmo que uma rota ou uma mudança de rota. Castela não teria ganhado e Portugal perdido, mas Colombo teria superado os portugueses por ter comprovado que suas convicções estavam certas, ao afirmar que uma outra rota para as Índias era possível, em superação ao périplo africano, defendido pelos portugueses.

<sup>570</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: editora UFMG, 1999. p. 228.

Oriental. Já no século XVI, foram categorizadas como parte constitutiva da Etiópia, ou da África negra, na visão portuguesa.

Pode-se notar que essas narrativas compartilham elementos, graças ao fato de seus autores serem homens do início da modernidade. Eles eram dotados de noções e ideias sobre esse Oriente tão desejado, o que teria condicionado suas visões. É possível destacar quatro elementos que atraíram o olhar desses viajantes: o desenvolvimento técnico dos nativos; a descrição física ou sua cor; a natureza onde esses nativos estavam inseridos; e, por fim, a religião.

A visão de Colombo e Álvares sobre o que era esperado em termos de progresso técnico já foi abordada neste trabalho. As Índias seriam o lugar onde as maravilhas naturais e humanas seriam possíveis. Como já foi dito, as Índias, ou o Oriente, exerciam um fascínio sobre os europeus. Frente aos nativos das Américas e da Etiópia, os dois europeus pensaram a mesma coisa: ausência de engenho e falta de progresso técnico. Colombo não encontrou uma população dotada de mercancia, com grandes portos e enormes armadas carregadas de especiarias e ouro. Álvares não encontrou as populações desenvolvidas e preparadas para a guerra, como se dizia nas cartas do Preste João. Não era a população dotada de riqueza natural e econômica, desconhecedora das necessidades oriundas da penúria. Ambos encontraram uma população aquém do ideal, mas em perspectivas distintas: Colombo enxergou pobreza; Álvares, despreparo.

A pobreza enxergada por Colombo seria relativa à sua busca por riquezas - sem levar em consideração o motivo pelo qual ele buscava tais riquezas. Dessa forma, ele teria observado justamente aquilo que procurava e não encontrou. Não seria meramente a nudez como problema, mas sim a penúria que gerava a nudez. A população seria muito pobre em tudo, vivendo como seus pais os tinham colocado no mundo. No caso de Álvares, a população da Etiópia até tinha armas e um número de homens para uma guerra, e tinha o desejo de compreender as armas de fogo que os cristãos europeus e os turcos otomanos possuíam. Todavia, notou-se que eles não haviam alcançado o progresso técnico devido, não apenas pelas armas, pois viviam em tendas e não tinham a capacidade de caçar ou resolver os problemas com os ladrões e muçulmanos que os rondavam. Suas igrejas, como as construções mais louváveis, não teriam sido construídas por eles, mas sim pelos homens brancos que ali chegaram em outros tempos.

Esses autores tiveram um choque com o que viram, pois sabiam que a visão que tinham não dialogava com o que almejavam. Invariavelmente compararam aquilo que estavam olhando com aquilo que tinham imaginado. Os nativos americanos não teriam armas; enquanto os

etíopes se tinham igrejas era por causa dos brancos que vieram de fora. A técnica que o outro possuía não era a ideal, e isso é notório, e por isso foi descrita. A partir dessa descrição, elas foram hierarquizadas com base nessa observação. A técnica dos nativos estaria abaixo da dos europeus, na visão etnocêntrica dos observadores. Acompanhado da técnica, assim como a aparência, estaria a nudez, pois ela seria uma espécie de indicativo visual do “estágio” em que aquele grupo se encontrava, em uma hierarquização projetada a partir dos europeus.

O debate a respeito da nudez na história europeia é longo e sem consenso. Raminelli apontou que a característica da nudez nos anos iniciais da colonização americana estava associada à selvageria dos nativos, como uma situação de “feras humanizadas”<sup>571</sup>. A noção dessa selvageria era dúbia: na Idade Média, a nudez representava as práticas adamistas e a promiscuidade pelas quais eles eram conhecidos; para os humanistas, a nudez simbolizava uma inocência silvestre que a poética clássica retomava para a Idade do Ouro. Na visão franciscana era um símbolo de humildade perante o Criador<sup>572</sup>. A nudez seria algo para além da ausência de roupa, ela poderia ser um indicativo da inferioridade aos olhos europeus.

Em conexão com os estereótipos, os europeus criaram uma imagem sobre os nativos americanos e africanos que se perpetuou na história. Francisco Bethencourt apresentou em sua obra *Racismos* o frontispício de Abraão Ortélio, de 1570, no livro *Theatrum Orbis Terrarum*, que contava com a representação feminina dos quatro continentes. As imagens que compõem essa representação são formadas em dois pares: Europa-Ásia, contra América-África. Na composição em cruz, nota-se que a Europa encabeça a imagem, tendo o eixo inferior a América, enquanto da esquerda para a direita estão a Ásia e a África. Os elementos entre eles se repetem, pois, a nudez foi usada para criar o polo de oposição entre América-África e Europa-Ásia.

---

<sup>571</sup> RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: representação do Índio de Caminhas a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 27.

<sup>572</sup> FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das letras, 2017. p. 244.

Figura 1 – Frontispício de Abraão Ortélio no livro *Theatrum Orbis Terrarum*



Fonte: BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 104.

Tanto Colombo quanto Álvares, trouxeram imagens sobre os nativos que, de certa forma, criaram um eco propagado pela visão europeia<sup>573</sup>. A categorização feita por Colombo apresentou a nudez, o tom da pele e a simplicidade como uma característica dos homens americanos. Enquanto a apresentação de Álvares foi parte constitutiva da imagem dos africanos aos olhos europeus, exortando elementos semelhantes como a pouca roupa e o tom da pele escura. Ao transportar essas visões para o frontispício de Ortélio percebe-se que essa

<sup>573</sup> Talvez seja mais correto afirmar que a visão de Colombo criou uma imagem que foi propagada posteriormente, enquanto o padre Álvares, nesse processo de observação dos nativos etíopes, deu continuidade a um processo de propagação em relação aos demais africanos.

caracterização transcendeu os autores. Os europeus fizeram uma representação de si usando como contraste a imagem do outro. A “civilidade europeia” sempre marcada pela majestade, cultural e tecnológica, está sempre apresentada acima das demais. O Oriente, marcado pelo seu exotismo também foi qualificado como branco e apresentado de forma civilizada. O homem europeu construiu uma narrativa que apresenta a si como superior, seguido do Oriente como civilizado e ambos em uma oposição ao “barbarismo africano” e a “selvageria americana” de pouca roupa e atos rudimentares.

Na representação de Ortélio não foi a primeira vez, nem a última, em que a América e a África foram apresentadas dessa forma, com essas características tão marcantes, como a nudez e a cor da pele. A descrição física feita por ambos aventureiros foi substancial para a representação do outro. Algo que seria normal ao se tratar de um contato com uma população desconhecida que, até então, tinha sido apenas idealizada. Porém, por que a coloração dos nativos foi o foco central? A melhor resposta é a mesma já dada, pois não era a considerada ideal para os observadores, ou seja, a branca. Diga-se de passagem, não se está afirmando só porque não era branco seria ruim. Cada um dos autores teve sobre as cores um padrão diferente de olhar, visto que se tratava de paletas distintas. Creio que se deve encaixar um questionamento: por que as cores importam antes mesmo de se pensar em um racismo?<sup>574</sup> Como já debatido por Francisco Bethencourt, para ele, a ação antecede a classificação. O preconceito, utilizando a aparência, sempre existiu em diferentes contextos, muito antes da noção de racismo científico do século XIX. O termo “raça” já era empregado, sendo contaminado por práticas de segregação, antes da noção contemporânea de racismo<sup>575</sup>.

Acredito que ambos esperavam uma população distinta, mais próxima do que se teria nas Índias idealizadas. Uma população branca como a de Zipagu ou Catayo, ou uma população ao menos clara. Colombo, como foi visto, ao se deparar com a coloração dos nativos se surpreendeu por não ser semelhante aos brancos que buscava. No entanto, a cor não foi assumida imediatamente como algo ruim ou um contratestemunho de alguma qualidade que os habitantes deixariam de ter por causa da cor. Em Colombo a cor talvez tenha significado a distinção dos grupos, cujo nativo estava entre um branco e um negro. Creio que a base desse argumento pode ser vista quando a tripulação afirmou que em algumas ilhas havia uma

---

<sup>574</sup> Levando em consideração o apontamento de Ronald Raminelli de que o termo "racismo" não deve ser empregado no antigo regime, por se tratar, sobretudo, de impedimentos sociais e não especificamente raciais, ver RAMINELLI, Ronaldo. Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal. *Varia História*, Belo Horizonte, vol.28, nº48, p. 699-723: jul/dez 2012. p. 723.

<sup>575</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 21-31.

população melhor que a outra por ser mais próxima aos espanhóis em tom de pele. Colombo também fez distinção ao comparar os nativos americanos com os nativos da Guiné, informando que os americanos seriam melhores.

Por outro lado, aquilo que se sabe sobre a Etiópia hoje, ou o que é chamado de Etiópia, não é a mesma concepção para os homens do início do século XVI. Se Etiópia era toda a África, como a terra de pretos, dos caras queimadas, seria então factível pensar que embora as terras do Prestes João estivessem sendo pensadas desde o século XIV, na Etiópia Oriental, ela seria diferente do resto da África. Segundo Le Goff havia uma confusão conceitual que amalgamava as noções sobre Etiópia e Índia em uma mesma imagem. Ao ponto em que a África Oriental e a Ásia Meridional eram confundidas, fazendo assim a “Rainha de Sabá dar as mãos a Alexandre o Grande e não a Salomão”<sup>576</sup>. Então, seria compreensível que os portugueses idealizassem as terras do Preste João e sua população com uma qualidade distinta da África/Etiópia. Por isso a cor da nobreza importou tanto para curiosidade, ela foi um elemento que distanciou aquelas terras do “Prestes João” das Índias e a aproximou da África, enquanto Etiópia.

Em ambos os casos aqui estudados a cor foi importante para a criação da alteridade, pois ela denotou o rompimento com uma estrutura idealizada e, posteriormente, ela foi inserida no plano de conhecimento desses viajantes. A cor se provou um testemunho não verbal, inaudível. A lógica das cores independe do “outro”, ela é um testemunho que não se escuta. Desse modo, as noções obtidas pelos europeus que estavam em contato dependiam apenas do seu próprio arcabouço teórico cultural que foi usado como base.

Merece destaque um elemento que não se tornou significativo nos dois olhares sobre o outro: o monstro. Colombo afirmou que viu sereias, mas nada muito espantoso, ou incrível. No lugar da *mirabilia*, foi apresentado o *miraculoso*<sup>577</sup>, pois a narrativa da maravilha foi monopolizada por uma argumentação cristã, e a própria natureza foi assumida como um código de Deus. Álvares, por sua vez, afirmou que ouviu falar das terras das amazonas e de sua brutalidade, mas também nada fora do comum. Ao falar sobre monstruosidades, no capítulo dois, foi evocado, com base em Eco e Kappler, que o monstro seria um não-Deus e uma prova dos lugares em que os viajantes pisaram. O monstro seria uma imagem que testemunharia a geografia, seu avistamento significaria tudo para o viajante. No entanto, pela inexistência do monstro será que não se pode admitir que esse papel foi transferido para o nativo? Em outras

---

<sup>576</sup> LE GOFF, Jacques. O ocidente medieval e o oceano Índico: um horizonte onírico. In *Para uma outra idade média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 371.

<sup>577</sup> *Idem*. *O Imaginário Medieval*, Lisboa: Estampa, 1994, p. 49.

palavras, na ausência da monstrosidade será que foi canalizado para o “outro” esse papel de oposição da normalidade, sendo um reflexo oposto do “eu”? Isso é mais uma provocação e um questionamento do que uma afirmação.

A relação entre a monstrosidade e a natureza é clara na historiografia. O monstro seria um indicativo do exotismo das terras em que se chega. Dessa forma, a natureza foi outro elemento que se fez presente na observação, no entanto, esse sim, de forma diversa entre os dois autores. Colombo olhou a natureza com maravilhamento, pois nada que conhecia se assemelhava. Álvares viu a natureza com objetividade, pois ela o surpreendeu para pior. O único elemento que assemelhou os autores foi a noção da comparação. Eles tentaram trazer suas ideias de familiaridade para o campo da observação, a fim de que conseguissem retirar elementos para a composição das imagens para os seus leitores.

A diferença no olhar europeu, entre a interpretação da África e da América, já foi debatida neste trabalho. A primeira, que era conhecida, teve o impacto mais direto, já a América possuía um nível a mais de exotismo e, por isso, o maravilhamento existiria. Mas uma coisa é clara, as duas observações caminharam para o mesmo lugar, ou seja, para relação objetiva sem maravilhas, mesmo que em uma tenha sido de forma mais rápida que na outra. Laura de Melo e Souza afirma que o paraíso nas Américas para os colonizadores se transformava em purgatório com o tempo, e aquilo que era belo e amável acabava pelo contato se transformando em uma relação insuportável<sup>578</sup>. Então, essas Índias do Preste João trazidas para o contexto da África Oriental/Etiópia Oriental não poderiam ser diferentes. Não houve o encantamento, pelo fato do arcabouço sobre a África já ser familiar aos portugueses, mesmo que essa parte nunca tenha sido explorada, entretanto, ela pouco diferia das partes que os portugueses já estavam em contato desde o século XV. O que se pode dizer é que a terra do outro-distante nessa visão portuguesa não era tão distante assim, não como a terra da América na visão de Colombo.

Além disso, o processo da idealização não morreu em Colombo, ele foi ressignificado. Foi transferido especificamente para a natureza, a fim de legitimar seu pioneirismo, por encontrar uma terra virgem, nunca antes maculada. Colombo, decididamente, em seu diário, buscou consolidar a narrativa de ter encontrado uma natureza que transcendia em muito a já conhecida no Velho Mundo, notoriamente sendo caracterizada como a Índia.

---

<sup>578</sup> SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. P. 67-85.

Com isso, o Almirante afirmou que nem em uma vida conseguiria dar conta da descrição de todas as maravilhas que via<sup>579</sup>. Isso não o impediu de imaginar as partes que não viu. Esse seria, talvez, o ponto mais importante para o entendimento das narrativas sobre o Oriente e o contato do homem europeu. Colombo encontrou algo em que pudesse escorar suas ideias sobre as maravilhas orientais, não encontrou o ouro nas quantidades idealizadas, mas teria encontrado o paraíso. Por essa noção, a natureza foi a grande campeã de elogios e a detentora do termo "maravilha", pois ela estava em consonância com a idealização almejada. Colombo idealizou um paraíso, um mundo diferente daquele que conhecia, e ele o encontrou. Ele não conhecia uma realidade semelhante a essa e, por isso, se maravilhou, isso seria a relação do inesperado-esperado. Pode-se dizer que seria impossível afirmar que Colombo esperasse encontrar o mundo natural americano nas formas que descreveu, sua visão foi um elemento que expressou novidade<sup>580</sup>. Mas seria compreensível que ele esperasse encontrar uma realidade inigualável, e foi o que ele buscou. Ele tinha ideia do que buscava: uma terra de fartura, como nas antigas literaturas sobre as ilhas fortunadas e as riquezas do Oriente. Quando encontrou as "Índias", elas foram além do que era esperado, criando a noção do maravilhamento.

Em contrapartida, a mentalidade ibérica dos viajantes portugueses no início do século XVI, sobre as terras do Preste João, sofreu um forte revés durante a viagem da embaixada. Idealizou-se uma Índia rica, cheia de encantamentos. Em oposição a isso, encontrou-se uma terra etíope marcada por contradições, entre bonança/fartura e penúria; uma população heterogênea e complexa que tendia ao barbarismo e à heresia; assim como um reino que fraquejava frente a instabilidades internas e a inimigos externos.

A relação com a natureza etíope e a visão do Padre Álvares revelaram um choque, pois fugiram da métrica, presente nas imagens sobre o Preste João, em nome de uma visão objetiva. Todavia, a imagem que o padre captou da população das "Índias do Preste João" denotou uma qualidade inferior à própria natureza.

Na impossibilidade de alcançar o maravilhoso, descreveu aquilo que viu, sem necessariamente romper com aquilo que acreditava. Não deixou de crer que estava nas Índias do Preste João. Entretanto, acrescentou uma nova interpretação à sua mecânica de crenças. A

---

<sup>579</sup> COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispánica, 1552. MSS10255. p. 25.

<sup>580</sup> Como apresentado por Greenblatt, "o maravilhamento seria uma expressão emocional e intelectual frente a radical novidade". Colombo esperava essa novidade, o mundo que encontrou era infinitamente maior do que sua imaginação prévia, mas coube em sua idealização de maravilhoso GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. p. 31.

imagem criada por Álvares e imortalizada em seus diários, depois compilada no livro, divergiu da imagem idealizada. Sua visão indiretamente desnaturalizou o reino etíope da imagem do reino do Preste João e serviu como base, não para um processo de desconstrução, mas sim para uma transformação em uma nova relação.

Evoco novamente o subtítulo da obra: “*A verdadeira informação das terras do Preste João*”, que elucidou bem a visão objetiva presente no livro e o processo de transformação do maravilhoso em realidade. A partir desse livro, as terras da Etiópia Alta, como foram chamadas posteriormente, foram sendo menos relacionadas com as Índias e foram entendidas como África. Sérgio Buarque de Holanda afirmou que a expansão portuguesa seria semelhante a um exorcismo<sup>581</sup>, pois empurrava o sobrenatural ou maravilhoso para além das fronteiras conhecidas. Sendo assim, seria possível correlacionar a visão de Álvares com esse efeito: a África sempre foi familiar aos portugueses, que golpe a golpe, passo a passo, foi se familiarizando com o território.

Outro elemento importantíssimo nos dois relatos foi a visão dos viajantes sobre a religiosidade dos nativos. Ela indicou que de fato não se pode pensar em modernidade sem levar a religião em consideração. A religião foi destaque nas duas obras, entretanto mantendo suas peculiaridades entre os autores, sendo relacionadas de formas distintas em cada empreitada. Em Colombo ela ganhou um destaque no que compete aos nativos, sendo significativa na visão do genovês justamente por também dialogar com o seu desejo: o proselitismo.

Colombo partiu da Espanha querendo converter, pois os súditos de Castela e Aragão seriam católicos e retornou para a Espanha, após a primeira viagem, com a correspondência desse ideal. Durante sua empreitada aquilo que chegou mais perto da religiosidade, na visão do Almirante, foram imagens que encontrou com os nativos. Essas imagens suscitaram a ele questionamento se os nativos teriam ou não religião. Depois dessa primeira viagem, que não é o escopo deste trabalho, em 1496, teria recebido ajuda de frei Pane para saber se tais objetos eram de adoração ou decoração. Na concepção do religioso, aqueles objetos foram chamados de *cemíes*, que representariam os antepassados. Mas Colombo negou-se a acreditar nessa ideia, afirmando que os caciques seriam embusteiros, indo em oposição ao que seu amigo frei pensava. O religioso confirmou que eram objetos religiosos e que seriam para culto ao

---

<sup>581</sup> HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 48.

demônio<sup>582</sup>. Mas o Almirante teria negado essas ideias, em suas noções ele teria encontrado a população factível de conversão. Essa população estaria apta a receber a salvação.

Já no caso de Álvares, a embaixada não partiu de Portugal com objetivos proselitistas para as Índias do Preste João. Ela saiu com objetivos diplomáticos, unir cristãos com cristãos. Para os portugueses, não era o que o reino do Preste João precisava, mas sim, que os lusitanos necessitavam desses cristãos orientais, ou seja, apoio na região do Mar Vermelho. Todavia, o que os portugueses encontraram foi um reino dependente, cujo ponto crucial para a relação, a religião, estava em uma situação conflituosa.

A religião oficial no território da Etiópia tinha uma lógica mais voltada para o Mediterrâneo, mais ligada às práticas coptas, por estarem submetidas ao patriarca de Alexandria, que tinha o poder de escolher o abima/abuna por tradição. No entanto, tinha que competir por espaço e influência com uma religiosidade popular, defendida pelos mosteiros, que adotava elementos judaicos em concomitância com elementos cristãos. A porosidade religiosa da região, como já debatido, fez com que o cristianismo etíope, na visão portuguesa, acabasse “contaminado” por diversas influências, principalmente judaicas e islâmicas. A perspectiva lusitana sobre os etíopes e suas relações religiosas foi bastante complexa. Foram reconhecidas nos etíopes algumas de suas qualidades, mas não em igualdade com os cristãos portugueses, estando em um status inferior. A crítica à religiosidade desses africanos separou os cristãos etíopes dos cristãos portugueses. Isso segue uma sequência que rompe uma relação polar, indo para uma hierarquização mais complexa dessa alteridade, como aponta Hartog<sup>583</sup>. Em uma relação não dual, cria-se uma categoria alternativa e etérea como etíope-cristão/muçulmano para ser comparada ao cristão-português. Os portugueses são superiores aos etíopes cristãos, que, por sua vez, são superiores a todos os muçulmanos internos e externos, além de outros grupos, como os judeus. No entanto, ressalte-se que a inferioridade do etíope se deu por compartilhar elementos com os muçulmanos e judeus.

Os portugueses não conseguiram o que buscavam e tiveram de recalculas suas manobras, foram com uma ideia e tiveram de voltar com o proselitismo e correção. Ao analisarem-se as palavras de D. João III, em carta para o Papa, após o retorno da embaixada, percebe-se o receio da corte frente às práticas etíopes e a mudança no projeto diplomático.

---

<sup>582</sup> GRUZINSKI, Serge. *A guerra das Imagens: de Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 26-28.

<sup>583</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: editora UFMG, 1999. p. 271.

Eu ouve por meu serviço enviar convosco Francisco Alvares, o clérigo que el rei senhor e padre que santa glória aja enviou em companhia de D. Duarte Galvão, que foi por embaixador ao Preste João, o qual apresentareis de minha parte ao Santo Padre pera por ele ser sua santidade informado e certificado do que vio do Preste João, e da sua cristandade, e da grandeza de seu reino, do seu grande poder, e modo em que observão e guardam nossa santa Fé Catholica, e os erros que nella tem, e quão facilmente podem emendar, e muy particularmente de todas as coisas daquelas gentes<sup>584</sup>

A relação entre a imagem objetiva e a idealizada criou um novo plano hegemônico para o território. Uma nova configuração entrou no cenário etíope, com a presença portuguesa, e representou a identidade católica, em pleno andamento do processo de implantação da Inquisição, levando a cabo os interesses lusitanos no reinado de D. João III. A posterior missão inaciana no território, embora não seja o foco deste trabalho, pode ser assumida como um desdobramento da missão de Álvares<sup>585</sup>.

Para finalizar afirmo que os elementos da visão ibérica apontados neste trabalho possibilitam identificar que a idealização europeia se constituiu como uma visão *a priori*, algo que acompanhou o viajante em sua jornada rumo ao desconhecido. O choque entre a visão *a priori* e o contato foi aquilo que possibilitou a criação da realidade na visão Europeia/ibérica. Os viajantes europeus absorveram as distinções desse outro “desconhecido” por meio de suas noções e por fim as relacionaram em suas próprias convenções, em um processo hierárquico. Aquilo que eles viram, compararam ao que idealizaram. Nesse processo, quando de acordo com a idealização, eles maravilharam-se, quando não, questionaram. Por fim, eles inseriram esses elementos dentro de seu próprio mundo, aproximando-os, quanto mais simétrico melhor, e o oposto também se comprova, quanto mais assimétrico, mais questionável.

Assim, o ibérico/europeu, na figura dos dois viajantes, assimilou aquilo que viu. A imagem idealizada foi assumida como base para a imagem assimilada. E depois foi inserida na alteridade cultural observada, no sistema pré-existente europeu. Deste modo, o viajante se viu refletido nos olhos do “outro” e, a partir do seu sistema, hierarquizou-o como inferior.

De forma sintética, é possível afirmar que o processo de assimilação ocorreu em duas etapas. Primeiramente, há uma relação com a cultura prévia dos ibéricos, a bagagem cultural

---

<sup>584</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Eu ouvi, por meu serviço, enviar convosco Francisco Álvares, o clérigo que o rei, senhor e pai, que em santa glória haja, enviou em companhia de D. Duarte Galvão, que foi como embaixador ao Preste João. O qual apresentareis, de minha parte, ao Santo Padre, para que sua santidade seja informado e certificado do que viu do Preste João, de sua cristandade, da grandeza de seu reino, de seu grande poder, e do modo como observam e guardam nossa Santa Fé Católica, dos erros que nela têm, e quão facilmente podem emendar, e, muito particularmente, de todas as coisas daquele povo.” CORPO DIPLOMÁTICO PORTUGUEZ. *Os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal*: com as diversas potências do mundo desde o século XVI até os nossos dias. Lisboa: Typographia da academia Real das Sciencias, 1865. t. II p. 350.

<sup>585</sup> Algo que pretendo debater em pesquisas futuras.

que os acompanhou, na figura das imagens idealizadas, que, na época do contato, foi usada como comparação. Esse processo criou as relações entre aquilo que foi encontrado e aquilo que era esperado, em um movimento duplo de quebra de expectativa e criação de esperança. Em um segundo momento, há a relação de assimilação em que essas imagens do outro distante, que foram transformadas em próximo, entre a idealização e o contato, são “deglutidas” pelo observador, compondo a realidade assimilada. Sendo assim, as idealizações dos homens europeus da Idade Moderna auxiliaram na composição da imagem sobre o outro. As maravilhas não foram destruídas, elas foram reaproveitadas e reinterpretadas, mesmo que não apareçam de forma clara, elas estão como pano de fundo da alteridade.

Conclui-se que os relatos produzidos pela empreitada de Colombo e pela empresa portuguesa na região da Etiópia foram pensados à luz de uma idealização da Índia. Essa idealização influenciou o olhar desses viajantes, e todos os momentos de decepção ou maravilhamento se constituíram como uma correlação entre o ideal e o observado. No entanto, as imagens idealizadas, ou não, foram submetidas a uma estrutura hierárquica etnocêntrica europeia, na qual o europeu fez um processo de fabricação da própria identidade e da alteridade do outro.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, André. Da Demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia, *Lusitania Sacra*, v. 11, n. 2ª série. p. 247–294, 1999.

ALMEIDA, Simone. *O herói e a dinastia de Portugal e Castela in A figura do herói Antigo nas crônicas Medievais da Península Ibérica (XIII-XIV)*. São Paulo: Unesp, 2012.

ALVARES, Francisco. *Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan*. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: UNESP, 2016.

BAIÃO, Antônio; CIDADE, Hernani; MURIAS, Manuel. *História da Expansão Portuguesa no mundo*. Lisboa: Tipografia da Empresa Nacional de Publicidade, 1942.

BANHA DE ANDRANDE, Antônio Alberto. *Francisco Álvares e o êxito europeu da verdadeira informação sobre a Etiópia*. Lisboa: Junta de investigações científicas do ultramar, 1982.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARROS, João de. *Decada Terceira da Asia*. Lisboa: Imprensa de Jorge Rodrigues, 1628. 1. IV.

BENNASAR, Bartolomé. Dos mundos Fechados a Abertura do Mundo. In: NOVAES, Adalto. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

BERNARD, C; GRUZISNK, S. *História do Novo Mundo: A descoberta à conquista, uma experiência Europeia, 1492-1500*. São Paulo: USP, 2006.

BETHELL, Leslie (ed). *História de América Latina: América Latina colonial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. V. 1.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BÍBLIA. A.T. Êxodo. Português. *Bíblia Sagrada: Edição catequética popular*. 23ª ed. São Paulo: ed. Ave Maria, 2015.

BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. 1. ed. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789].

BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- BOURDIEU, Pierre. *O poder do Simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BOXER, Charles. *A igreja Militante e a expansão Ibérica – 1440-1770*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BURCKHRDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CARAMAN, p. Verbete “Etiópia”. In: O’NIEILL, Charles; DOMINGUEZ, Joaquín (Orgs). *Dicionário Histórico da Companhia de Jesus: Biográfico Temático*. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 2001. v.2.
- CARDOSO, Ciro. *América pré-colombiana*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- CHAUNU, Pierre. *Conquista y explotación de los nuevos mundos*. Barcelona: Nueva Clio, 1984.
- COLON, Cristobal. *El primer viaje y las derrotas y camino que hizo el almirante don Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias, puesto sumariamente sin el prólogo que hizo a los Reyes, que va a la letra y comienza desta manera*. Manuscrito. Madri: Biblioteca Digital Hispânica, 1552. MSS10255.
- COLON, Fernando. La História de D. Fernando Colon en la qual se da particular, y verdadera relacion de la vida, y hechos de El Almirante D. Christoval Colón. In: BARCIA, Andres (Ed.). *Historiadores Primitivos de las Indias Occidentales*. Madrid: [s.n.], 1749. t.I.
- CORPO DIPLOMÁTICO PORTUGUEZ. *Os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal: com as diversas potências do mundo desde o século XVI até os nossos dias*. Lisboa: Typographia da academia Real das Sciencias, 1865. t. II.
- COSTA, Ricardo da. Por uma geografia mitológica: a lenda medieval de Preste João, sua permanência transferência e Morte. *História* 9, n. EDUFES, p. 53–64.
- DAVIS, Natalie. Ritos e Violência. In: \_\_\_\_\_. *Culturas do Povo: Sociedade e cultura no início da França Moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ECO, Umberto. *História da Feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- \_\_\_\_\_. *História das terras e lugares lendários*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- ELLIOTT, Jonh. H. *El Viejo Mundo Y El Nuevo 1492 1650*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

\_\_\_\_\_. *Impérios del mundo Atlântico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Edição Digital: epublire, 2018.

ESCANDELL, Bartolomé. La Inquisición como dispositivo de control social y la pervivencia actual del modelo inquisitorial. In: ALCALÁ, Angel (Org.). *Inquisición española y mentalidade inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

FERNANDES, Luiz Estevam; KALIL, Luis Guilherme. A Historiografia sobre as crônicas americanas: A criação de um gênero documental. In: KARNAL, Leandro [et al.]. *Crônicas do Caribe*. São Paulo: UNICAMP/IFCH, 2012.

FERNANDES, Luiz. O Lugar das Américas na modernidade. In: FERNANDES, Luiz; KALIL, Luís. *1519 Circulações, Conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. São Paulo: Pacto Editorial, 2021.

FERNANDEZ-ARMESTRO, Felipe. *1492: o Ano que o mundo começou*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

FICALHO, Conde de. *Viagens de Pêro de Covilhã*. Lisboa: Livraria de Antônio Pereira, 1898.

FLORENZANO, Modesto. Notas sobre tradição e ruptura no renascimento e na primeira modernidade. *Revista de História*, n135, 2º sem. 1999.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FONSECA, Luís. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16, *Estudos Avançados*, v. 16, n. 6, 1992.

GARCIA, Emilio. Bartolomé de Las Casas y los derechos humanos. In: MENDEZ, L; MACEIRAS, M (Orgs.). *Los Derechos Humanos en su origen: La República Dominicana y Antón de montesinos*. Madrid: Editorial San Esteban, 2011.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. *Horizontes Antropológicos*, n. 10, p. 13–34, 1999.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Matar Um Mandarim Chinês: As implicações morais da distância. In: \_\_\_\_\_. *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GODINHO, Vitorino. A economia das Canárias nos séculos XIV e XV. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 311-348, 1952.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *A expansão quatrocentista portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Presença, 1981. v. I e III.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996.

GROSGOUEL, Ramón. A Estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI, *revista Sociedade e Estado*, v. 32, n. 1, 2016.

GRUZINSKY, Serge. *A Águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *A guerra das Imagens: de Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAROCHE, Claudine. Elementos para uma antropologia política do ressentimento. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Eds.). *Memória e (Res) sentimentos*. Campinas: Unicamp, 2004.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HERMANN, Jacqueline e VAINFAS, Ronaldo. Judeus e conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia, messianismo. In: GRINBERG, Keila (org). *Os judeus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HORTA, José. A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contatos. In: ALBUQUERQUE, Luís; FERRONHA, Antônio (Orgs.). *O Confronto do olhar: encontros dos povos das navegações portuguesas séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminho, 1991.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2021.

IRVING, Washington. *História de la vida y viajes de Cristobal Colon*. Madrid: Imprensa de D. José Palácios, 1833.

ISIDORO DE SEVILHA, Santo. [Mapa T-O] In *Etymologiarum*. Impressus Venetij: per Petrum Loslein de Longencen, 1483. Xilogravado.

JOÃO, Preste. *Carta do Preste João das Índias: Versões medievais e latinas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

- KOBISHANOV, Y.M. Axum do século I ao século IV: economia, sistema político e cultura. In: MOKHTAR, Gamal (Org.). *História Geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010. v.2.
- LAS CASAS, Bartolomé. *História de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Vida de Cristobal Colon*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
- \_\_\_\_\_. Cocanha. In: *Heróis e Maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Para uma outra idade média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais, *Medievalista [Online]*, 2 | 2006.
- MAGASICH, J; BEER, J. *A América Mágica*. Santiago del Chile: LOM, 2001.
- MANDEVILLE, Jean. *As Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o mundo (XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012.
- MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a inquisição no mundo português de quinhentos. *Revista de História*, São Paulo, n.164, p. 65-100, jan/jun, 2011.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José. *A História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera Livros, 2013.
- MATTOSO, José. A formação da Nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000.
- MEKOURIA, Tekle. Axum cristão. In: MOKHTAR, Gamal (Org.). *História Geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010. v.2.
- MORENO, Humberto. O Princípio da Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (org) *História de Portugal*. São Paulo: UNESP; Bauru: EDUSC; Porto: Instituto Camões, 2000.
- MOTT, Luiz. *O sexo Proibido*. Campinas: Papirus, 1988.
- NETANYAHU, Benzian. *Motivos ou Pretestos? As razões da inquisição*. Barcelona: Ariel, 1984.
- O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.
- PENEGASSI, Rubens. Naturalização do trato político e conservação das conquistas. *História Unisinos*, v. 23, n.1, p. 27–37, 2019.
- POLO, Marco. *As viagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: representação do Índio de Caminhas a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAMINELLI, Ronaldo. Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal. *Varia História*, Belo Horizonte, vol.28, n.48, p. 699-723: jul/dez 2012.

RAMOS, Manoel. *Ensaio da Mitologia Cristã*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.

\_\_\_\_\_. A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII. In: SILVA, José. *Assimetria social e inversão*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Destino Etíope do Preste João: A Etiópia nas Representações Cosmográficas europeias*. Lisboa: Cosmos, 1999.

RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *História de Portugal*. Lisboa: Editora esfera livros, 2014.

REAL ACADEMIA ESPANHOLA. *Diccionario de la lengua castellana*. MADRID: Imprenta de la Real Academia Espanhola, 1734. t. IV.

REVEL, Jacques. Conhecimento e produção do território. In: \_\_\_\_\_. *Invenção da sociedade*. Lisboa: DIFEL, 1989.

RODRIGUES, Rui. Os processos de confessionalização e sua importância para compreensão da história do Ocidente na Primeira Modernidade (1530-1650). *Revista Tempos*, v. 23, n. 1, 2017.

ROMANO, Ruggiero; TENENTI, Alberto. *Los fundamentos del mundo moderno*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1980.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

RUHSTALLER, Stefan. Bartolomé de las Casas y su copia del “diário de Bordo de Colón. Tipologia de las apostillas. *Centro Virtual Cervantes*, Sevilha, n. 14-15, 1992.

RUSSEL-WOOD, A.S.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Thainan. Inquisição Portuguesa na África: Denúncias do Reino do Congo e Angola no século XVII, *Cadernos de Clio*, n. 2, p. p. 229-245, 2011.

SARAIVA, Antônio. *Inquisição e Cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1969.

SCHWALLER, Robert. Raças, Nações, Gentes e Castas na América Espanhola Colonial. In: ESGUERRA, Jorge; FERNANDES, Luiz; MARTINS, Maria (Orgs.). *As Américas na Primeira Modernidade (1492-1750)*. Vitória: Milfontes, 2020.

SÉJOURNÉ, Laurette. *América Latina: Antiguas culturas pré-colombianas*. Cidade do México: Siglo XXI, 1971. v.1.

SILVA, Aberto da Costa e. *A enxada e a Lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

\_\_\_\_\_. Padre Francisco Álvares. In: \_\_\_\_\_. *Imagens da África: da antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2012.

SOUSA, Rogério. Francisco Alvares e a “Verdadeira Informação”. *Gil Vicente: revista de cultura e actualidades*, n.º 5, Janeiro-Dezembro 2004/2005, p. 183-200.

SOUZA, José. *Cristóvão Colombo e a Expansão Marítima Espanhola: Os sentidos Espirituais na Conquista da América (1492-1506)*. 2022. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Universidade Federal de Alfenas, Alfenas-MG, 2022.

SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

TAMRAT, Tadesse. O Chifre da África: os Salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África. In: NIANI, Djibril. *História Geral da África*. Brasília: UNESCO, 2010. v.1.

TAVARES, Célia. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1450-1682)*. São Paulo: Alameda, 2024.

THOMAZ, Luís Felipe. Cristóvão Colón: Português, natural de Cuba, agente secreto de D. João II. *Anais de História de Além-Mar XVI*, 2015.

THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Viseu: Difel, 1998.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do Outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

\_\_\_\_\_. A viagem e seu relato, *Revista de Letras*, v. 46, n. 1, 2006.

\_\_\_\_\_. O reconhecimento e seus destinos. In: \_\_\_\_\_. *A Vida comum: ensaio da Antropologia Geral*. Campinas: Papirus, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. 2a edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

WOOD, Frances. *Did Marco Polo go to China?* Westview: Colorado, 1996.

ZAMORA, Margarita. Todas son palabras formales del almirante”: Las Casas y el diário de colon. *Crítica Hispânica*, v.57 n 1, 1989.