



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum: transformações nas formas de representação do mundo de um viajante medieval.

Israel da Silva Aquino

Orientador: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre, dezembro de 2012

Israel da Silva Aquino

Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum: transformações nas formas de representação do mundo de um viajante medieval.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em História.

Orientador: Igor Salomão Teixeira

SUMÁRIO

Agradecimentos	05
Resumo	06
Abstract	07
Introdução - As viagens medievais e seus relatos	08
Capítulo I - Considerações sobre a vida e a obra de Guilherme de Rubruck	18
Capítulo II – A expansão dos horizontes medievais	25
Capítulo III – Análise e problematização dos relatos de viagem	35
Considerações Finais	49
Anexos	51
Referências Bibliográficas	53

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha esposa Vanessa Voltaire, que insistiu, ajudou, esperou, compreendeu, explicou, motivou e foi, acima de tudo, uma grande companheira nesta jornada.

Aos meus grandes amigos Marco Miller e Tácia Borges, pelas leituras e dicas compartilhadas, pelos comentários construtivos e pelas discussões filosóficas na mesa do “bar” que ajudaram a pensar este e outros trabalhos.

Aos professores do setor de Idade Média, pela oportunidade, e especialmente ao professor Igor Teixeira, pela orientação e pela parceria.

E finalmente, aos professores, familiares, amigos e colegas do curso de História, que tornaram esta caminhada tão interessante.

Muito obrigado!

RESUMO

O presente trabalho busca analisar as transformações nas formas de representação do mundo em um relato de viagem medieval. Trata-se do *Itinerarium* produzido pelo franciscano Guilherme de Rubruck, após sua viagem ao Império Mongol, no extremo oriente asiático, em meados do século XIII. Procuramos nesta pesquisa identificar como uma combinação de elementos possibilitou, a partir da baixa Idade Média, o início de uma transformação nas formas de pensar e representar o mundo nos registros deixados por viajantes. Tal transformação se deu pela substituição de um discurso predominantemente marcado pela presença da *Mirabilia* e pela negação do mundo físico, estabelecida através da noção do *Contemptus Mundi*, por outro baseado numa forma de representação muito mais descritiva e racionalizada. Chamamos a atenção para o fato de a fonte pesquisada apresentar esses elementos de forma precoce, visto que a *Mirabilia*, sobretudo, estaria ainda presente nas formas de pensar e representar o mundo doravante. Buscamos responder as questões apresentadas por meio da realização de uma pesquisa analítica, empreendida através do estudo da fonte, além de uma revisão bibliográfica sobre o tema. Os referenciais teóricos que balizam este trabalho estão ancorados nos marcos da História Cultural, e são influenciados pelos escritos de autores como Roger Chartier, Jacques Le Goff, Paul Zumthor e François Hartog. Procuramos também proceder à análise de outras fontes do período, a fim de possibilitar um estudo comparativo da temática proposta. Como objetivo do trabalho, buscaremos confirmar a hipótese de que uma combinação de fatores religiosos, políticos e culturais, que tiveram início no período anterior e atingiram seu ápice no século XIII, contribuiu para possibilitar essa mudança nas formas de representação presentes na fonte estudada e que viriam a se acentuar nos séculos seguintes.

ABSTRACT

This work explores the transformations in the ways of representing the world in a medieval travel report. It regards *Itinerarium*, produced by Franciscan William of Rubruck, after his travel to the Mongol Empire, in the Far East Asian around the 13th century. This study aims to identify how a combination of elements made possible, from the late Middle Ages on, the beginning of a transformation in ways of thinking and representing the world in the records left by travelers. This transformation occurred by the replacement of a speech marked by the presence of the predominantly *Mirabilia* and the denial of the physical world, established through the notion of *Contemptus Mundi*, by another form of representation based on a much more descriptive and rationalized practice. We draw attention to the fact that the source presents these elements untimely, for the *Mirabilia*, especially, would still be present in ways of thinking and representing the world hereafter. We seek answering the questions submitted by performing an analytical research undertaken through the study of the source, a literature review on the subject and the study of theoretical frameworks that guide this work, anchored in the framework of Cultural History and influenced by the writings of authors such as Roger Chartier, Jacques Le Goff, Paul Zumthor and François Hartog. We also seek to examine other sources of the period in order to allow a comparative study of the proposed theme. This essay purpose is to confirm the hypothesis that a combination of religious, political and cultural elements, which started in the previous period and has peaked in the 13th century, contributed to allow this change in the forms of representation presented in the source studied and that would be accentuated in the following centuries.

INTRODUÇÃO

AS VIAGENS MEDIEVAIS E SEUS RELATOS

*Saiba Vossa Santa Majestade que, no ano de nosso Senhor de 1253, no dia 7 de maio, entramos no Mar do Ponto, que vulgarmente chamam de Mar Maior¹. (...) no terceiro dia encontramos os tártaros² (...); Descrevo como posso a sua vida e os seus costumes.
(Itinerarium de Frei Guilherme de Rubruck)*

A história das sociedades do Extremo Oriente na Idade Média constitui ainda um tema pouco discutido na historiografia ocidental, conforme nos lembra o professor José Rivair de Macedo (MACEDO, 2011: 09). O mesmo acontece com as viagens e deslocamentos empreendidos por diversos personagens do medievo e com os relatos produzidos a partir destas jornadas, tradicionalmente relegados à categoria de fonte literária e ficcional. Talvez seja mais conhecido o famoso relato do veneziano Marco Pólo em suas viagens pelo Oriente, embora *Il Milione* seja também famoso por suas inconsistências e exageros. Com o presente estudo, pretendemos analisar o relato de viagem deixado pelo frade franciscano Guilherme de Rubruck³, que durante o século XIII viajou pelas estepes asiáticas, atravessando o Império Mongol e deixando como registro de tal jornada um texto bastante descritivo⁴.

As viagens e deslocamentos ao longo da Idade Média tiveram presença bastante difundida, envolvendo uma série de motivações e os mais diversos protagonistas. Ao analisar relatos de viagem do final da Idade Média, Paulo Lopes, do Instituto de Estudos

¹ A referência remete para o Mar Negro, também conhecido na época como Ponto Euxino.

² A denominação surge em meados do século XIII e é utilizada para designar os povos mongóis em geral, fazendo referência ao mítico Tártaro bíblico (ZUMTHOR, 1993: 262).. O frei Pian del Carpine utiliza também esta denominação. Interessante notar que os próprios mongóis a refutavam, apontando que “*tatars*” seriam apenas um dos povos por eles conquistados.

³ Chama atenção a quantidade de variações nas grafias encontradas, tanto para o nome do frei, como para outros designativos de pessoas e lugares. Nesses casos, optamos por manter as grafias tradicionais adotadas em outros trabalhos na língua portuguesa, mas outras formas poderão ser encontradas dependendo da fonte consultada. Para o nome do autor, encontramos Rubruck, Ruysbroeck, Rubrouc, Rubrouck, Rubruquis, Ruybroeck, além de Willian, Willen, Willielmus, Guillaume e Guilherme. Já para os chefes mongóis encontramos Sartach (Sartaq ou Sartak), Batu (Baatu) e Mangu (Mongke), da mesma forma como o denominativo Khan pode ser encontrado também na forma Cã, Chan ou Cão, e a corte mongol Karakorum também aparece como Caracórum ou Charochorum.

⁴ Utilizamos para o presente trabalho principalmente a tradução para o português da fonte, encontrada em: RUBRUCK, Guilherme de. Itinerário de frei Guilherme de Rubruck. Tradução de Ildefonso Silveira. In: CARPINE et. al. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 115-243. (Coleção Pensamento Franciscano).

Medievais da Universidade Nova de Lisboa (IEM-UNL), aponta que o homem medieval viajou mais do que se acreditava, embora a problemática histórica da viagem medieval normalmente seja colocada em segundo plano, devido ao medievo ser considerado um período predominantemente rural, no qual a debilidade das relações urbanas e comerciais não favorecia os deslocamentos (LOPES, 2006: 02).

Contudo, parece-nos que esta prática assumia, então, uma função distinta da noção de viagem que temos na contemporaneidade, configurando-se como uma experiência arriscada, que exigia daqueles que a empreendiam uma renúncia voluntária, uma disposição ao exílio e ao perigo. Numa civilização de base rural e de poucos recursos tecnológicos, a viagem poderia significar uma ruptura mais ou menos longa com o cotidiano e a segurança oferecidos pela comunidade de origem do viajante (Idem, 03). Podemos encontrar uma representação emblemática dessa realidade no texto aqui estudado, assim como em outros relatos da época. No capítulo do *Itinerarium* “*Fome, sede e outras misérias enfrentadas na viagem*”⁵, frei Guilherme nos apresenta um belo exemplo disso:

Não dá pra enumerar a fome, a sede, o frio e a fadiga [de] que padecemos. [...] De vez em quando devíamos comer carnes semicozidas ou quase cruas, por falta de combustível para o fogo. [...] Raramente encontrávamos matéria para o fogo, a não ser alguns espinheiros em certas regiões. (RUBRUCK, 2005: 159)

Outro franciscano, João de Pian del Carpine, que realizou um percurso semelhante ao de Rubruck alguns anos antes, expressa igualmente suas dificuldades em seu *Historia Mongalorum*:

(...) atormentados pela fome, sede, frio, calor, injúrias e demasiados trabalhos além das forças (...) não nos poupamos, contudo, para podermos cumprir a vontade de Deus, segundo o mandato do senhor Papa (...) (CARPINE, 2005: 29)

Contudo, parece-nos que esta realidade poderia estar vinculada também à própria situação econômica das regiões visitadas, pois dependendo da região da Europa ou Ásia à que se referissem, a fome e escassez de alimentos poderiam ser situações corriqueiras.

A viagem em si era vista como uma provação, um perigo e uma fonte de sofrimento, e ao mesmo tempo como um exílio. Isso é demonstrado quando observamos a própria origem etimológica dos termos ligados a essa prática durante a Idade Média. A expressão *peregrinatio*, por exemplo, que designa a peregrinação ritual tão comum no

⁵ As citações utilizarão os nomes e referências da tradução do *Itinerarium* para o português do frei Ildefonso Silveira, principal versão da fonte utilizada para o presente trabalho.

final desse período, surge primeiramente com o significado de exílio, expatriamento (SOT, 2002: 354). Apenas no século XII o termo viria a adquirir o sentido de viagem religiosa (GONÇALVES, 2010). Já o inglês *travel*, originário de *travail* (trabalho), se origina no latim *tria palus*, com significado literal de sofrimento (NETO, 1988: 179). Paul Zumthor (2003: 166) indica estudos que apontam que um viajante europeu em viagem ao Extremo Oriente tinha cerca de 30% de chances de retornar a sua origem. E não eram escassos os fundamentos dessa percepção: frio, fome, sede, acidentes geográficos como rios, montanhas e desertos, doenças, assaltos, conflitos, falta de boas acomodações, falta de informações, falta de recursos: esses eram alguns dos percalços que atingiam os viajantes. E havia ainda uma série de perigos imaginados na fértil *Mirabilia*⁶ da época, como monstros, demônios e gênios do deserto (Idem).

Como tentativa de prevenção contra a série de possíveis dificuldades, os viajantes adotavam o hábito de viajar em grupo, além de escolher cuidadosamente o período mais propício para iniciar sua empreitada (LOPES, 2006: 03; HENRIQUE, 2009). O próprio frei Guilherme, autor de nossa fonte, apresenta sua comitiva, no início de seu *Itinerarium*:

Éramos cinco pessoas: eu, meu companheiro Frei Bartolomeu de Cremona, Gosset, portador deste relatório, um servo de Alá Turgemano⁷ e o jovem Nicolau, que eu comprara em Constantinopla (...); deram-nos também dois homens para conduzir as carroças. (RUBRUCK, 2005: 119)

As motivações para estas viagens eram de ordem diversa, embora seja possível afirmar que o comércio cumpriu, sem dúvida, um papel de relevo (PALAZZO, 2011-1: 56), da mesma forma como mais tarde também o fizeram as peregrinações, temática que viria a se incorporar na tradição não apenas do cristianismo, mas de outras religiões como o hinduísmo, o budismo e o Islã (ZUMTHOR, 1993: 178; MACEDO, 2011). Envolvidos nesses processos de deslocamento encontravam-se também emissários, mercadores, missionários, imigrantes, embaixadores civis e religiosos, cruzados, aventureiros, peregrinos, artistas, estudantes. Desde a Antiguidade, e atravessando a Idade Média, diversas rotas foram abertas e percorridas, por terra e por mar, e o homem

⁶Utilizamos, aqui, o conceito de *Mirabilia* de acordo com o proposto por Jean-Claude Schmitt e Jacques Le Goff: uma série de concepções que estavam ligadas à questão do maravilhoso, do fantástico e do imaginário, uma construção coletiva que consistia em narrativas míticas, ficções e imagens compartilhadas por diversos atores sociais, (LE GOFF, 2002: 105-107; SCHMITT, 2001:133).

⁷Frei Guilherme apresenta o servo como um “homem de Deus”, homem de Alá. Tratava-se de um servo muçulmano. *Turgemano* e *tarjuman*, em árabe, e *terguman*, em turco, significam *intérprete* (SILVEIRA, 2005:119).

pôde, aos poucos, alargar seus horizontes e conhecer cada vez mais do mundo que o rodeava.

É interessante notar que os viajantes ocidentais cumpriram, durante muito tempo, um papel secundário nesse processo. Até o século XII, o cristianismo se identificava com a Europa, enquanto outros mundos existiam fechados sobre si mesmos, em realidades que se ignoravam mutuamente (MACEDO, 2011: 13; ZUMTHOR, 1993: 145). A Ásia era, por excelência, a zona do desconhecido, onde se encontravam a maioria das referências à *Mirabilia*, o que a tornava um lugar quase fictício, genericamente denominado como as “*Índias*” (ZUMTHOR, 1993: 254-255). Por outro lado, subsistiam histórias das invasões dos povos nômades, revividas durante o século XIII a partir do contato com os povos das estepes asiáticas. Combinadas às crônicas dos viajantes que se aventuravam pelo desconhecido, estas criavam no coletivo a ideia básica do “*homo viator*”, um dos temas literários mais constantes na tradição medieval: o homem viajante, o homem do caminho, o nômade, exercia fascinação sobre aquele que permanecia, sobre o sedentário, e os relatos das viagens costumavam despertar grande interesse e curiosidade entre a população (Idem, 160-165).

Contudo, a partir do século XIII, a condição de coadjuvante exercida pelo ocidente nessas relações começa a se modificar, a partir da conjugação de uma série de fatores que permitiram que a cristandade europeia passasse a empreender uma paulatina expansão de seus horizontes (PALAZZO, 2011-1: 56). Na raiz dessa mudança encontra-se, em primeiro lugar, a realização das Cruzadas, que ao longo de dois séculos conduziram milhares de europeus à sonhada Terra Santa, permitindo uma série de interações entre as diversas culturas, a cristã ocidental, a cismática e a muçulmana – muitas vezes de ordem violenta, mas não somente. O próprio autor de nossa fonte integrava a comitiva da sétima cruzada, promovida pelo monarca francês Luis IX, que partiu da França em 1248, rumo à Terra Santa. É de lá que Rubruck parte⁸, sob as bênçãos do próprio São Luis.

O final desse período, por outro lado, coincide com outro acontecimento crucial da Idade Média: a ascensão do Império Mongol, nas estepes asiáticas, que vai provocar uma mudança significativa nas relações sociais, comerciais e culturais do oriente ao ocidente. De fato, como aponta Fernandez-Armesto (2009, 104), o estabelecimento da Pax Mongólica, como ficou conhecido o período de apogeu do Império das Estepes,

⁸ Apesar disso, sua narração começará apenas com a partida de Constantinopla e a travessia do Mar negro.

permitiu o reflorescimento da antiga Rota da Seda⁹, por muito tempo fechada aos europeus, ao garantir a segurança nas estradas, tornando a Eurásia um local transitável e promovendo um intenso aumento no tráfego de viajantes.

Finalmente, as motivações de ordem religiosa estavam também ao lado do comércio como causa importante na origem destas viagens, mas ganham força no período estudado, refletindo uma transformação nas concepções religiosas de então, representada, entre outros, por dois fatores que contribuem de forma decisiva para a expansão dos horizontes ocidentais e da própria cristandade latina: primeiro, a consolidação da prática da peregrinação no cristianismo ocidental, ritual religioso que levava os fiéis a empreenderem longas jornadas em busca da aproximação com o elemento divino, através da visita aos lugares santos e da busca por relíquias sagradas, sendo os principais destinos Roma, Compostela e Jerusalém (ZUMTHOR, 1993: 184).

O próprio Guilherme de Rubruck situa o objetivo de sua missão como tendo um caráter predominantemente religioso, apresentando-se como um missionário e evangelizador:

Na Terra Santa, ouvimos dizer que o vosso senhor Sartach era cristão (...); por isso, quero ir a Sartach e levar-lhe a carta do senhor rei, na qual lhe dá conselhos sobre a utilidade de toda a cristandade. (RUBRUCK, 2005: 118)

Outra questão que tem centralidade foi o surgimento das ordens mendicantes, que desempenharam papel decisivo na expansão das fronteiras da cristandade (KLEINE, 2012: 135), empreendendo grande número de viagens missionárias no final da Idade Média e deixando destas diversos registros. Rubruck era membro da chamada Ordem dos Frades Menores, ou Franciscanos, fundada algumas décadas antes por São Francisco de Assis. O surgimento dessas ordens religiosas ilustra uma mudança fundamental que ocorreu nesse período em parte da sociedade cristã e que possibilitou não apenas que os limites da cristandade se alargassem, mas principalmente que vestígios dessas atividades chegassem até nós, a partir do registro desses deslocamentos, que são hoje fonte fundamental para aqueles que desejam conhecer melhor a história desse período. No caso das ordens mendicantes, essa mudança está ligada à reelaboração do conceito de negação do mundo material, ou *Contemptus Mundi*, e a ênfase na prática missionária e pregadora, o que possibilitou a esses religiosos um

⁹ Série de rotas que desde a Antiguidade ligou a Europa ao Extremo Oriente, sendo utilizada por diversas culturas e permitindo intenso intercâmbio econômico e cultural ao longo dos séculos. O topônimo surge pela primeira vez no fim do século XIX, cunhado pelo geógrafo alemão Ferdinand Von Richthofen (MACEDO, 2011: 10). Cobriam uma grande extensão geográfica, ligando a Índia e a China atuais a outros pontos do continente asiático e ao continente europeu.

contato mais efetivo com o ambiente e a sociedade que os cercavam (GONÇALVES, 2010), tema sobre o qual nos detemos de forma mais aprofundada no decorrer deste trabalho.

O relato de viagem enquanto categoria e objeto de análise

Os relatos de viagem eram textos deixados por viajantes que tentavam dar conta de descrever suas experiências e narrar os acontecimentos de seu percurso. A importância desses relatos reside, em primeiro lugar, no fato destes serem, muitas vezes, um registro único deixado para a posteridade, o único vestígio existente das experiências vividas e dos acontecimentos presenciados por estes personagens. Configurando-se como um gênero diversificado, esses textos davam conta de transmitir uma série de informações sobre os lugares e povos visitados para os contemporâneos daqueles viajantes, e significam hoje para nós uma importante fonte de aproximação com as crenças, percepções, ideias e o cotidiano dos homens que empreendiam tais jornadas.

No entanto, o estudo dos relatos de viagem enquanto fonte de pesquisa histórica costuma apresentar certa resistência, devido à própria natureza destes escritos. Como aponta Maria Cândida Almeida, a historiografia tradicional costuma discriminar esses relatos como textos literários, ficcionais (ALMEIDA, 2005: 86), desprovidos mesmo de verdade histórica, condenando estes documentos a um longo período de ostracismo dentro da perspectiva das ciências históricas. Essa é uma realidade que apenas recentemente começa a se modificar. Os próprios relatos em si inserem-se dentro de um gênero de escrita muito particular, o de literatura de viagem, implicando numa difícil distinção da natureza desses textos, entre o literário e ficcional e o histórico (MACEDO, 2011: 19).

A principal razão para a resistência imposta a estas fontes reside na própria herança que estas trazem consigo da cultura e do contexto em que foram produzidos. A *Mirabilia*, a explicação do mundo pelo maravilhoso, elemento tão presente na Idade Média, é um fator constante nos relatos dos viajantes que durante os séculos do medievo atravessaram continentes. Mesmo os relatos ditos “reais” estão repletos de fantasias, enquanto encontramos passagens que podem ser confirmadas através do cruzamento com outras referências históricas, por vezes, em textos de caráter literário (LOPES, 2006: 04), tornando penoso o trabalho do pesquisador que se aventura a debruçar-se

sobre este tema. As descrições de viagem costumavam mesclar observações empíricas com relatos míticos, justapondo os dois.

Acerca das características desses documentos, os chamados livros de viagem formam um gênero multifacetado, nos quais se destaca, principalmente, a descrição do mundo urbano; prevalece também o discurso literário, oferecendo, porém, uma visão de mundo bastante clara sobre a Idade Média, fazendo desta uma “fonte incontornável para compreender aspectos muito diversos da cultura medieval” (Idem). Maria Cândida Almeida (2005, 84-85), descreve o relato como um gênero ambíguo que reúne distintos tipos de texto, com o objetivo de divulgar a fé, noticiar expedições, dar informes políticos e econômicos, fazer descrições geográficas, etc. Os elementos definidores desse gênero textual assentam-se, basicamente, na presença de um itinerário, que por sua vez se superpõe a uma ordem cronológica que dá conta do desenvolvimento da viagem. Os pontos centrais do texto estão normalmente ligados à descrição dos espaços urbanos e aos relatos das experiências vividas pelos viajantes, além de abundarem as digressões de caráter social, moral, religioso e especialmente as referentes à *Mirabilia*, como já citamos (ALMEIDA, 2005: 85; LOPES, 2006: 04).

O Itinerarium de frei Guilherme segue essa lógica, apresentado ao longo de sua trajetória uma descrição detalhada da geografia percorrida, destacando-se a descrição das paisagens, além da descrição dos povos contatados. Noutro texto do período, o *Historia Mongalorum*, João del Carpine procura apresentar a sociedade mongol, sua terra e seus costumes de forma sistemática, apresentando uma divisão criteriosa de capítulos, dando conta de sua experiência:

(...) porque vimos tudo com os próprios olhos, já que durante um ano e quatro meses (...), estivemos no meio deles e também com eles, ou ouvimos de cristãos que vivem com eles como escravos, que cremos fidedignos.
(CARPINE, 2005: 30)

A redação destes textos normalmente estava associada, para além de um objetivo mais imediato – como relatar uma viagem a uma autoridade superior, por exemplo –, a uma função didática desempenhada pelos textos na sociedade de então. Conforme aponta Susani França, os livros na Idade Média cumpriam uma função de manter as tradições e servir de aporte pedagógico na formação das elites da nobreza e do clero, que eram basicamente os setores que tinham acesso a esse tipo de artefato (FRANÇA, 2006: 52-6). Essa função educativa poderia ser construída a partir de analogias, da idealização de valores e princípios, bem como através da utilização de elementos sobrenaturais, representados pelo maravilhoso. Os personagens dos contos, das crônicas

e dos relatos assumiam um papel icônico ao serem propostos como exemplos a serem seguidos, destacando-se nesse caso o exemplo da literatura religiosa, como era o caso das hagiografias (FERRARI, 2001: 16). Nesse sentido, o passado e a história eram utilizados dentro de uma concepção utilitária, que visava preservar o passado e ao mesmo tempo moldar o presente e projetar o futuro (FRANÇA, 2006: 141).

Questões sobre a fonte e problema de pesquisa

Nosso problema de pesquisa se assenta na importância que ganham essas fontes para a análise histórica do período em que foram produzidas. Assim, procuramos analisar a visão de mundo do autor do *Itinerarium* e suas relações com as transformações que estavam ocorrendo na sociedade de então. A própria fonte eleita para esse trabalho apresenta certos aspectos que a diferenciam e a colocam em evidência enquanto objeto de leitura: levando em consideração a presença marcante da *Mirabilia* nos relatos de viagem medievais, bem como a noção de *Contemptus Mundi*, característica das concepções religiosas do período (que pregava a negação do mundo material a fim de alcançar a elevação espiritual e a aproximação com o divino), podemos perceber que esses dois elementos aparecem ofuscados no texto do *Itinerarium* (assim como em outros que lhe são contemporâneos), sendo substituídos por práticas preponderantemente racionalizadas e analíticas, levando a realização de um discurso marcadamente descritivo.

Podemos notar, durante a leitura do relato, a existência de um estranhamento, que pode se manifestar direta ou indiretamente, quando, por exemplo, o frei destaca em seu relato as diferenças de hábitos e costumes, sem necessariamente estabelecer um juízo claro de valor. Mas é interessante perceber como isso parece não impedir a descrição de suas experiências:

A veste das meninas não difere da veste dos homens, a não ser que é um pouco mais comprida. Mais tarde, quando é casada, raspa o seu crânio da metade da cabeça na direção da testa; usa túnica larga como o hábito de monja, em tudo mais larga e mais comprida, aberta na frente e presa sob o lado direito. Nisto diferem os tártaros dos turcos; os turcos prendem suas túnicas à esquerda, e os tártaros sempre à direita. (RUBRUCK, 2005: 129)

Podemos notar nesta passagem como o frei destaca as diferenças do padrão ocidental que conhece, sem porém deixar de procurar manter-se centrado nos detalhes dos costumes e no objetivo descritivo de seu relato. Sendo assim, que elementos no discurso do autor demonstram as transformações nas formas de visão e representação do

mundo que estão acontecendo? Como o autor constrói a representação de sua experiência e como lida com questões de estranhamento e alteridade?

Para buscar responder essas questões pensamos nosso trabalho inserido na perspectiva da chamada História Cultural, aqui compreendida enquanto uma matriz teórica preocupada com a busca de significados, práticas, símbolos e representações (BURKE, 2006: 13-18), mais especificamente ligado ao campo desenvolvido por essa linha teórica denominado “Estudo das Representações”, definido por Peter Burke como a reflexão sobre “(...) a construção do imaginário social (...) e a criação das ideias e das representações da natureza, da nação, do outro, sobre a mesma ‘realidade’” (Idem, 84). Entendemos aqui as representações como realidades de múltiplos sentidos, e também como “(...) esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado”, conforme aponta Roger Chartier (1990, 17).

Nesse sentido, ganha também importância a discussão sobre a construção do outro dentro de uma “retórica da alteridade”, como aponta François Hartog, colocando-se o problema de “(...) como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta?”, sendo esse, segundo o autor, o problema do narrador: “Ele confronta-se com um problema de tradução.” (HARTOG, 1999: 229). Assim, Hartog busca discutir as regras através das quais se opera a fabricação do outro, descrevendo essa retórica da alteridade como “uma operação de tradução [que] visa transportar o outro ao mesmo” (Idem, 250). Seguindo seu raciocínio, esse processo de faria operar através de três operações básicas: a inversão – na qual a alteridade é simplificada na figura do “antipróprio”: não existe mais a figura do outro, apenas do mesmo e do inverso dele (Idem, 229-230) –, a analogia e a comparação – operando-se aí a aproximação entre os dois mundos, e possibilitando a leitura do outro “filtrado” pelo mesmo (Idem, 240-241).

Essas são operações que se apresentam constantemente nos relatos de viagem, nos quais os narradores procuravam, através de representações e analogias, descrever o mundo que viam para seus contemporâneos, seus leitores, para aqueles que, mesmo sem sair de sua terra natal, empreenderiam junto com o viajante a aventura rumo ao desconhecido.

Podemos visualizar essa questão ao longo de todo o *Itinerarium* de Rubruck. O frei busca, ao longo de seu discurso / relato, apresentar uma sociedade distinta e que lhe parece estranha. O frei Guilherme adentra, em sua viagem, um “*alter mundus*”,

conforme suas próprias palavras, defrontando-se com uma civilização social e culturalmente distinta da sua. Seu relato tenta dar conta de uma descrição dos usos e costumes dessa sociedade, apresentando-se como um texto rico em detalhes em todo o percurso percorrido. Mas trata-se também de um texto marcado pelas impressões de seu autor, por suas ideias e formas de compreensão de mundo, tornando sua leitura ainda mais interessante:

Depois de partirmos de Soldaia¹⁰, no terceiro dia encontramos os tártaros; quando entrei em seu território, tive a certeza de ter entrado em outro mundo. Descrevo como posso a sua vida e os seus costumes. (RUBRUCK, 2005: 120)

Através da análise dessa fonte e das representações construídas pelo autor, buscamos nos aproximar da realidade vivenciada por este personagem e compreender melhor as transformações operadas na sociedade de então, que produziram outros relatos semelhantes, sendo muitos de grande importância enquanto fontes históricas nos dias de hoje. Para tanto, buscamos nos valer do instrumental teórico aqui esboçado, compreendendo o registro aqui estudado como uma construção marcada por subjetividades, inquietações e percepções que precisam ser esmiuçadas à luz de um instrumental apropriado, a fim de se alcançar uma melhor compreensão da realidade em que a fonte foi produzida e da história que ela tem pra nos contar.

¹⁰ Atualmente a cidade de Sudak, localizada na península da Criméia, no sul da Ucrânia.

CAPÍTULO 1

CONSIDERAÇÕES SOBRE A VIDA E A OBRA DE GUILHERME DE RUBRUCK

Pouco se sabe a respeito da vida do frei Guilherme de Rubruck, além do descrito em seu *Itinerarium*. O próprio frei não nos dá muitas pistas a respeito de si em seu texto, reservando-se à descrição de sua viagem. De modo geral, sabe-se que nasceu no território francês de Rubruc, em Flandres, nas primeiras décadas do século XIII, embora a data precisa de seu nascimento varie muito, de acordo com a fonte pesquisada; talvez possa se falar em uma data entre 1215 e 1220, mas existem outras hipóteses¹¹. Em 1248, acompanhou a cruzada de Luis IX à Terra Santa, e aí manifestou seu desejo de viajar para o oriente, recebendo o consentimento do rei Luis (RUBRUCK, 2005: 115). Da Palestina, Rubruck se dirigiu a Constantinopla, e de lá viajou para o Império Mongol, partindo em 1253. Retornou cerca de dois anos e meio depois, em 1255, permanecendo na região da Palestina por designação de seus superiores. Só iria regressar à Europa alguns anos mais tarde, e aí teria travado contato com o também franciscano Roger Bacon, em Paris, com quem compartilhou algumas experiências de sua viagem. Depois disso, as referências ao autor desaparecem (SILVEIRA, 2005: 107-8; JACKSON, 1994).

Rubruck não foi um enviado papal entre os Mongóis, como seu antecessor João del Carpine. Sua partida para o extremo oriente foi autorizada pelo rei francês e cruzado Luis IX, e ocorreu, de acordo com o próprio autor, em função de um desejo evangelizador. Luis IX, nessa ocasião, teria lhe ordenado que descrevesse sua viagem detalhadamente, sendo este o mote original do *Itinerarium*: trata-se de um relatório detalhado da viagem, endereçado ao rei da França:

Quando me despedi de vós, dissestes que eu vos escrevesse tudo o que visse entre os tártaros e me admoestastes a não recear escrever longas cartas; seja qual for o modo como o fiz, fiz o que sugeristes, mas, com temor e vergonha, pois me faltam as palavras convenientes com as quais deverei escrever a tão grande majestade. (RUBRUCK, 2005: 115)

Quanto à viagem em si, Rubruck saiu da Palestina e chegou a Constantinopla em meados de 1253. Partiu dessa cidade em maio, começando aí seu relato. O frei e seus acompanhantes viajaram rumo ao norte através do Mar Negro, chegando até a Criméia,

¹¹ Ildefonso Silveira sugere que uma data próxima a 1215 seria mais provável, pois Rubruck parte para o oriente em 1252. Caso tivesse nascido numa data posterior, próxima a 1230, como apontam autores como Peter Jackson (1994), seria então muito jovem (SILVEIRA, 2005: 107).

e tiveram seu primeiro contato com os mongóis no princípio de junho, chegando à corte de Sartach Khan no final do mês seguinte (RUBRUCK, 2005: 115-119). De lá foram enviados a seu pai, Batu Khan, e posteriormente à corte do grande Khan Mangu¹², aonde chegaram ao final de dezembro de 1253, e depois à capital mongol Karakorum em abril do ano seguinte, permanecendo lá por alguns meses. Todas essas datas – e muitas outras – podem ser extraídas do próprio *Itinerarium*, sendo normalmente marcadas por Rubruck através da indicação de datas comemorativas cristãs (Páscoa, dias de santos), o que facilita uma datação bastante precisa dos eventos narrados pelo autor, levando alguns historiadores a apontar a fonte como um diário de viagem (SILVEIRA, 2005: 108). O frei começou seu regresso em princípios de junho de 1254, chegando a Trípoli, onde participou do capítulo franciscano, realizado em agosto de 1255. Neste, foi designado para lecionar em São João d’Acre¹³, na Palestina, onde redigiu seu *Itinerarium* (RUBRUCK, 2005: 236-241).

Podemos dividir nossa fonte em duas partes, basicamente: os primeiros capítulos dão conta da descrição do povo mongol, hábitos e costumes, e os demais se referem à narrativa da viagem e das experiências do frei. Em todo o texto abundam detalhes sobre a geografia das regiões visitadas e descrições quase etnográficas, além de transparecem claramente os esforços empreendidos pelo autor em decodificar e apresentar esse novo mundo que se abria diante de seus olhos.

Ainda sobre nossa fonte cabem algumas considerações: o *Itinerarium* original, composto por Rubruck após seu retorno da Ásia, e endereçado ao rei da França, Luis IX, lamentavelmente perdeu-se. Supõe-se que as quatro cópias manuscritas principais sobreviveram graças à diligência do franciscano Roger Bacon (JACKSON, 1994), filósofo e intelectual ligado a Universidade de Paris que manteve contato com Rubruck em seu retorno à Europa. O texto caiu em relativa obscuridade nos anos seguintes, ficando apenas parcialmente exposto na obra *Opus Maius*¹⁴, do próprio Bacon. Os manuscritos completos foram recuperados no final do século XVI e apenas no século XIX ganharam traduções para o francês, inglês e alemão, normalmente por iniciativas das sociedades geográficas de cada país (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

¹² Mangu foi o terceiro grande líder mongol. Era neto de Gêngis Khan (PHILLIPS, 1971: 163). A genealogia dos líderes mongóis pode ser encontrada nos anexos deste trabalho.

¹³ Citada no texto do *Itinerarium* pelo seu nome grego, Accon.

¹⁴ É a mais importante obra de Roger Bacon. Foi escrita a pedido do Papa Clemente IV e buscava explicar o trabalho que Bacon tinha desenvolvido sobre Ciências Naturais.

Também é importante notar que, em algumas versões, a divisão de capítulos foi modificada ou suprimida, embora o texto tenha-se mantido razoavelmente conservado.

A fonte em si oferece muitas possibilidades de abordagem. O *Itinerarium* do frei Guilherme apresenta-se como um longo tratado, que abrange uma detalhada descrição da geografia das regiões percorridas, além de um estudo quase etnográfico das populações visitadas, os mongóis em particular. A passagem a seguir, por exemplo, nos dá uma ideia da tentativa do frei em descrever os ornamentos usados pelos mongóis:

(...) usam um ornamento para a cabeça, chamado 'bocca', [que] que é feito de cortiça de árvore ou de outra matéria mais leve que podem encontrar (...); [as mulheres] nele põe o cabelo que recolhem na parte superior da cabeça como num nó (...); assim, quando muitas mulheres cavalgam juntas e são vistas de longe, parecem soldados com elmos na cabeça e com lanças erguidas. (RUBRUCK, 2005: 129)

Além disso, o texto traz ainda muitas impressões pessoais do religioso e viajante, e também diversos pontos nos quais se destaca a discussão religiosa, especialmente em relação às outras crenças encontradas por ele em seu caminho, além de apresentar a descrição de uma série de eventos por ele presenciados que envolviam questões sociais, culturais e políticas. É possível também observar a visão de mundo do frei nos seus escritos e como ele lida com a questão da alteridade: os mongóis ganham forma através da comparação com imagens negativas:

(...) pedem com insistência e sem constrangimento tudo o que vêm, e se alguém lhes dá, perde, porque são ingratos. Consideram-se senhores do mundo e são de parecer que nada se lhes deve negar. (RUBRUCK, 2005: 133)

Mas o aspecto que mais nos chama atenção neste documento é a objetividade com que nosso protagonista trata de sua viagem. Como já foi apontado em outros trabalhos¹⁵, o relato deste e de outros frades mendicantes que rumaram para o oriente chama atenção justamente pela escrita objetiva e descritiva, incomum em outros relatos de viagem medievais. Talvez seja esse elemento o que destaca essa fonte como de fundamental importância para o estudo e a compreensão da história dos povos e regiões visitados: a descrição detalhada das populações, dos costumes, dos elementos geográficos, transformaram esse documento numa importante referência para a Europa medieval, que buscava conhecer melhor as distantes terras descritas por Rubruck, sobre as quais tinha até então apenas uma noção muito vaga e fantasiosa; e tornam a mesma imprescindível para os estudos modernos que buscam jogar alguma luz nesse capítulo longínquo e, por vezes, ainda obscuro de nossa história.

¹⁵ Ver KLEINE, 2011; LOPES, 2006. JACKSON, 1994.

Um elemento comum a outros trabalhos que se debruçaram sobre a mesma fonte é a descrição dela como um texto consideravelmente preciso em termos descritivos e cronológicos, como aponta Maria Palazzo (2011-2), ao procurar traçar uma imagem fidedigna das cidades, paisagens e povos com que se depara, estabelecendo por vezes comparações com outras que conhecia:

Quanto à cidade de Caracarum, sabe-se que, excluindo o palácio do chan, não é tão boa como o burgo de São Dionísio¹⁶; o mosteiro de São Dionísio vale dez vezes mais do que aquele palácio. (RUBRUCK, 2005: 208)

Também nesse sentido, Lopes lembra como o relato de Rubruck é o primeiro a desmentir as descrições de Santo Isidoro de Sevilha em suas Etimologias (LOPES, 2006: 20).

Em quatro meses, pode-se dar a volta ao redor dele, e não é verdade o que diz Isidoro, que ele seja uma baía, saindo do oceano. Ele nunca toca o oceano, mas é cercado de terra por todos os lados. (RUBRUCK, 2005: 151)

Nesse sentido, é possível perceber semelhanças entre nossa fonte e um relato produzido cerca de dez anos antes por um outro franciscano, João de Pian del Carpine, que na década de 1240 também viajou para o império mongol, mas neste caso como embaixador oficial enviado pela Sé Romana, por ordem do Papa Inocêncio IV. Embora existam diferenças sensíveis entre os dois relatos e os objetivos das viagens dos dois frades, também é notável a precisão e detalhamento dos dois: enquanto a viagem de Carpine era muito mais uma missão de reconhecimento do inimigo, na qual se produziu um relato centrado nas práticas bélicas dos mongóis, Rubruck deixa claro que “*viaja entre os infiéis*” por vontade própria, e produz um registro muito mais pessoal e preocupado em registrar suas experiências (RUBRUCK, 2005; CARPINE, 2005). No caso de Rubruck, destacamos ainda a preeminência da questão religiosa no texto, fruto da preocupação do autor em observar as práticas das crenças com que tem contato durante a viagem: muçulmanos, budistas e, e em especial, dos cristãos nestorianos.

As motivações da viagem.

Rubruck produziu um trabalho rico em detalhes, bastante apreciado por aqueles que sobre eles se debruçam, por sua clareza e objetividade. Mas fica uma questão: qual foi a motivação dessa viagem? Entre os trabalhos que em um ou outro momento tentaram tratar da mesma fonte, um debate recorrente é a questão das motivações da

¹⁶ O frei faz referência ao burgo e o mosteiro de Saint Denis, situados em Paris.

viagem que Rubruck empreendeu através do Império Mongol, e quais eram suas intenções.

Pairam ainda muitas dúvidas. A contar pelo próprio testemunho de frei Guilherme, a viagem foi empreendida por iniciativa própria, com o objetivo único da evangelização. Porém, essa versão da história está longe de ser um consenso, tendo em vista que o frei portava, em sua viagem, cartas do rei Luis IX, da França, que justamente nessa época estava em meio a uma de suas cruzadas contra as populações muçulmanas. Essas cartas estavam endereçadas a Sartach, chefe mongol que tinha a reputação de ser um cristão convertido¹⁷. A possibilidade do caráter diplomático e político da viagem já foi muitas vezes levantada e discutida, mas não parece perto de ser respondida a contento, até mesmo pela escassez de informações para além do relato do próprio frei.

Andréa Dore, em sua dissertação de mestrado em Relações Internacionais (1997), que se apresenta resumida no artigo Diplomacia e relações comerciais entre ocidente e oriente (2000)¹⁸, refere-se à viagem de Rubruck como “*uma missão de espionagem à corte mongol, na Ásia Central*”. A autora defende, ainda, que Rubruck teria viajado com uma missão semelhante à de outros religiosos que o precederam, qual seja, como um embaixador cristão encarregado de firmar uma aliança com os povos das estepes contra um inimigo comum: os muçulmanos.

Para tentar responder a essa questão é necessário voltar ao relato de Rubruck. Em primeiro lugar, a contar pelas palavras do próprio frei, sua viagem seria uma iniciativa de caráter pessoal, com o único objetivo da pregação:

Eu havia pregado publicamente em Santa Sofia e dissera que não era embaixador nem vosso, nem de ninguém, mas que me dirigia àqueles incrédulos, de acordo com a nossa Regra. (RUBRUCK, 2005: 118)

Rubruck se refere à regra franciscana, que em seu último capítulo *tratava “dos que querem ir entre os sarracenos e outros infiéis”*:

Qualquer dos frades que, por divina inspiração, quiser ir entre os sarracenos e outros infiéis, peçam daí licença a seus ministros provinciais. (REGRA BULADA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, XII)

Durante o relato, esse tema será retomado por Rubruck de forma recorrente, como podemos ver neste outro trecho:

¹⁷ As cartas de frei Guilhermeforam apresentadas e traduzidas às cortes dos chefes Sartak e Batu, e aparentemente continham uma mensagem de caráter religioso. O frei resgata seu conteúdo durante toda a sua viagem, reiterando sempre o caráter missionário de sua iniciativa.

¹⁸ Não nos foi possível localizar a dissertação de mestrado citada. Em contato com a autora, a mesma nos informou que o texto não encontra-se digitalizado ou disponível na rede. Por isso, nos valem do artigo encontrado, que resume os principais elementos acerca do debate em questão.

*(...) perguntaram se eu ia voluntariamente ou se fora mandado por outro. Respondi que ninguém me coagiu a ir, nem iria se não quisesse; portanto, ia por minha própria vontade (...). Cuidei de jamais dizer que era vosso embaixador*¹⁹. (RUBRUCK, 2005: 133).

Aparentemente esta foi uma questão confusa mesmo durante a própria viagem. Nosso autor remete a ela novamente no final de seu relato, ao descrever a carta enviada por Mangu Khan ao rei Luis IX, quando do retorno do frei:

No começo, na mesma carta, eles nos chamavam de vossos embaixadores. Disse-lhes então: 'Não nos chameis de embaixadores, pois disse claramente ao próprio Khan que não somos embaixadores do rei Luis'. (...) Mandei que tirassem a palavra embaixador e nos chamassem de monges ou sacerdotes. (RUBRUCK, 2005: 227).

Como podemos ver, em diversas passagens de seu texto Rubruck reitera o fato de não ser um embaixador nem enviado político, apresentando-se como um missionário. Palazzo (2011-2: 13) entende ser possível que assim fosse, uma vez que viajantes portadores de cartas oficiais eram sempre tratados como embaixadores pelos mongóis, tendo assim sua segurança garantida. A teoria que aponta as motivações religiosas e missionárias como motes da viagem do franciscano é também sustentada por historiadores cristãos, como se pode ver na própria introdução do *Itinerarium* em sua tradução para o português, escrita pelo frei e historiador Ildelfonso Silveira (2005), que inclusive critica as teorias apontadas anteriormente em uma passagem de seu texto:

(...) tem-se a impressão de que os que estudaram frei Guilherme não leram com atenção ou não deram atenção ao que ele afirma e repete várias vezes no texto do Itinerário. À força, querem mostrar que ele desempenhou um papel político e diplomático, como enviado de São Luis IX, no sentido de conseguir aliados contra os maometanos. Menosprezo do espírito religioso e missionário? Parece que sim (...) Nem é preciso lembrar que os mongóis não o trataram como um embaixador (...) deram a ele uma pequeníssima morada (...) [e] o Grão-Cã não o deixou falar a vontade, como se fazia com os embaixadores (...) (SILVEIRA, 2005: 112)

Embora nos pareça que nesse caso existe também certa falta de crítica do tradutor em relação ao documento, existem também pesquisadores laicos que não estão convencidos da hipótese política e diplomática como explicação para a viagem aqui estudada. Peter Jackson (1994), em seu artigo “*Willian of Rubruck in the Mongol Empire: perceptions and prejudices*”²⁰, aponta que a interpretação errônea da missão do franciscano partiu dos próprios mongóis, quando estes entenderam serem as cartas que Rubruck carregava mensagens que propunham um acordo entre os dois povos. Conforme o autor, estas cartas nada mais eram do que recomendações do rei para que o

¹⁹ Rubruck está se remetendo a Luis IX, rei da França, a quem se dirigia seu relatório.

²⁰ Em tradução livre: “Willian de Rubruck no Império Mongol: percepções e preconceitos”.

frei fosse recebido e tivesse autorização para pregar em território mongol, além de conter felicitações ao citado chefe mongol Sartach, pois havia na época rumores de que o mesmo havia se convertido ao cristianismo:

Ouvimos que Sartach era cristão; [por isso] viemos a ele, e o rei dos francos enviou-lhe por nós uma carta (...); ele enviou-nos a seu pai [Batu] e seu pai enviou-nos para cá. (RUBRUCK, 2005: 174)

Já Marina Klein, em seu artigo “*Os missionários franciscanos e o problema da comunicação com os “infiéis” nos séculos XIII-XIV*” (2011) explora a questão da barreira idiomática existente e das dificuldades de comunicação entre o frei e seus anfitriões, que nesse caso poderiam ter dado causa ao mal entendido. Em seu trabalho, a autora relembra um trecho do próprio *Itinerarium* em que Rubruck lamenta sua sorte devido às dificuldades com o seu tradutor, que frequentemente se embriagava e, além disso, se recusava a traduzir as tentativas de pregação do frei:

Mandou dar-nos da bebida de arroz, clara e saborosa como vinho branco; dela provei um pouco para homenageá-lo. Para o nosso infortúnio, o nosso intérprete estava perto dos copeiros, que lhe deram muita bebida, e logo ficou bêbado. (RUBRUCK, 2005: 179)

Como podemos observar, estas são questões que estão longe de serem elucidadas a contento. Também não é nosso interesse aqui respondê-las ou por fim nas polêmicas que tem suscitado, embora consideremos plausível conceber que a vocação religiosa de Rubruck fosse sincera, embora os interesses de seu patrocinador, o rei Luis IX da França, pudessem ser diferentes. Assim, poderiam ambas as hipóteses carregar certa veracidade, e a iniciativa apostólica de Rubruck teria então sido aproveitada por Luis IX, que tinha seus próprios interesses no relato produzido.

A questão que mais nos importa aqui é, na realidade, a importância que o *Itinerarium* adquire para a história em função de sua objetividade e detalhamento, bem como as condições que possibilitaram que o mesmo fosse assim construído, e por isso seguimos nossa análise, buscando tentar responde-la. Para isso nos propomos, no próximo capítulo, a analisar três elementos que contribuíram de forma central, a nosso ver, para a conformação da visão de mundo do autor: as Cruzadas, a expansão Mongol e a criação de sua própria ordem religiosa.

CAPÍTULO II

A EXPANSÃO DOS HORIZONTES MEDIEVAIS

Durante boa parte do medievo o cristão latino foi coadjuvante nas rotas de viagem orientais e nos deslocamentos efetuados então, bem como nas trocas e interações que estes proporcionavam. O período de decadência do Império Romano, séculos antes, coincidira com diversos fatores que acabariam por fechar as portas do Oriente para a Europa Ocidental. Isso contribuía para aumentar as divagações e fantasias que se construía ao imaginar estas terras, genericamente denominadas “Índias”, palco por excelência das histórias da *Mirabilia* medieval, conforme aponta Jacques Le Goff (1990, 263-4).

O período de realização da viagem do nosso itinerante Guilherme de Rubruck, situado em meados do século XIII, vai coincidir com uma série de fatores que contribuíram para a transformação dessa situação, levando a cristandade ocidental a assumir um papel mais central em um cenário já dominado por bizantinos, árabes e chineses, entre outros. Assim, ocorre uma verdadeira expansão dos horizontes do velho continente europeu, levando ao contato de culturas diversas e abrindo novas perspectivas para uma sociedade que se encontrava em um período de ascensão.

Mas esse período é também marcado por uma mudança nas formas de visão de mundo desses novos viajantes, bem como dos registros por eles produzidos em suas viagens, ou pelo menos parte deles. É certo que a subjetividade e imprecisão dos relatos e itinerários de viagem estarão ainda presentes doravante, chegando aos textos da modernidade e aos registros dos viajantes que vão aventurar-se pelo Novo Mundo, inclusive, fator que por muito tempo relegou esses registros a lugares obscuros dentro dos estudos históricos, mas podemos notar em alguns registros que começam a surgir nessa época uma mudança de perspectiva, marcada pela objetividade, pelo detalhamento de alguns relatos, por uma mudança nas formas de lidar com a alteridade, enfim, por uma nova forma de ver e representar o mundo que se descobre, a qual é refletida nos escritos deixados para a posteridade.

Percebemos essas mudanças, em especial, nos registros deixados por religiosos viajantes desse período, que acompanharam a expansão das fronteiras do mundo cristão a fim de levar adiante a presença de sua crença, além de exercer ocasionalmente outros papéis, como diplomatas por exemplo. E, nesse caso, adiciona-se um outro elemento a esse conjunto de mudanças: uma nova visão da própria religiosidade, que pode ser

visualizada ao contrapormos relatos de religiosos que, num momento anterior, eram carregados de uma concepção de distanciamento do mundo, primando pela narração de sua jornada espiritual, em detrimento da própria descrição da viagem. A ausência de informações nos relatos de viagem até o século XIII deve-se, principalmente, à preponderância da ideia de *Contemptus Mundi*, a negação do mundo e da sua sociedade profana, através do isolamento total da civilização urbana. Essa noção está baseada em uma oposição relativamente clara entre o terrestre e o celeste, sendo o primeiro associado ao profano e o segundo ao sagrado (VAUCHEZ, 1995: 48).

Mas quais seriam, então, os fatores que contribuíram para essa mudança? Acreditamos que os fatos históricos que paralelamente se desenvolviam nesse período colaboraram, em conjunto, para uma transformação das formas de visão e representação de mundo desses homens. Portanto, entendemos necessário debruçar-nos, ainda que brevemente, sobre alguns desses elementos, a fim de alcançar uma melhor compreensão das transformações que estavam acontecendo no mundo desses viajantes medievais, o que buscamos fazer a seguir.

As Cruzadas

O primeiro evento sobre o qual nos debruçamos para tentar identificar os meios pelos quais a cristandade ocidental começou a expandir seus horizontes geográficos é a ocorrência das Cruzadas. Conforme Fernandes:

As Cruzadas foram um movimento gerado no Ocidente que resultou num longo enfrentamento militar desenrolado nos limites da Cristandade, especialmente nas regiões da Síria e Palestina, entre os séculos XI e XIII, e na Península Ibérica, entre os séculos VIII e XV. (FERNANDES, 2006: 99).

Esse movimento, no contexto específico do Oriente Médio, surgiu como uma iniciativa do papado católico nas últimas décadas do século XI, em resposta a um apelo do imperador bizantino Aleixo I, que vinha sofrendo ameaças ao seu território por parte dos turcos seldjúcidas, tribos islamizadas que no mesmo período vinham ganhando preeminência política e militar dentro do território do então Califado Abássida (LOIN, 1997: 272; HOURANI, 2007: 72). O recrudescimento das tensões entre estes e seus adversários, especialmente bizantinos, levaria a suspensão das liberdades de trânsito de que gozavam os peregrinos cristãos que rumavam para Jerusalém, cidade que havia sido conquistada pelos muçulmanos já no ano de 638, logo após a morte do profeta

Maomé²¹, ao mesmo tempo em que passavam crescentemente a representar uma séria ameaça ao próprio território de Bizâncio.

A conquista de Jerusalém pelos muçulmanos não gerou consequências imediatas na Cristandade. Durante séculos os peregrinos cristãos foram admitidos e tolerados nas terras muçulmanas, pois eram considerados como um dos “Povos do Livro”²². Essa situação se altera no decorrer do século XI, e em 1071 Bizâncio lança um apelo ao ocidente, solicitando o envio de forças para ajudar a combater a crescente força dos turcos. Esse apelo, contudo, seria interpretado de formas diversas pela Igreja romana e pela nobreza ocidental, que vislumbraram nessa empreitada uma possibilidade de ampliar as fronteiras de seu poder (WEIER, 2003: 19-20).

Em 1095, em Clermont, França, Urbano II faz a convocação da primeira Cruzada, que obteria em 1099 a conquista de Jerusalém, lugar central para as três religiões monoteístas e maior centro comercial de bens provenientes da península arábica, criando além do Reino de Jerusalém outros três Estados Latinos autônomos na região²³. A partir daí, diversas expedições foram organizadas. Após 1100 os Estados Latinos de além-mar estavam cercados de vizinhos hostis, e necessitavam do envio regular de contingentes armados. Por isso, pode-se dizer que a divisão tradicional em oito cruzadas não dá conta do fluxo contínuo de guerreiros e peregrinos (FLORI, 2002: 22).

Os documentos da Igreja apresentavam os principais motivos da viagem, tais como a remissão dos pecados, combate aos sarracenos, libertação dos cristãos oprimidos e libertação dos lugares santos (em especial o Santo Sepulcro); a guerra era sacralizada (Idem, 19). Contudo, podemos dizer que as motivações desse movimento foram de ordem diversa. Não se pretende aqui fazer um juízo de valor acerca do movimento cruzadista e seus participantes: hoje se sabe que o elemento religioso, a fé, esteve presente de fato entre as motivações que levaram milhares de europeus a rumarem para o Oriente Próximo e Médio. Mas esta não pode ser entendida como a única causa dessa mobilização: nos quase dois séculos em que as Cruzadas se desenvolveram, outros elementos se somaram ao chamado religioso, fossem eles de

²¹ Maomé faleceu em 8 de junho de 632, sendo que seus sucessores rapidamente procederam a expansão dos territórios islâmicos, sendo Jerusalém um de seus primeiros objetivos (WEIER, 2003: 19).

²² Essa denominação estendia-se também aos judeus, como referência aos principais livros do Antigo Testamento bíblico, base de crença comum às três religiões. Mais tarde essa concepção seria estendida e passaria a abranger outros povos que possuíam escrituras sagradas.

²³ Foram também criados o Principado de Antioquia e os Condados de Trípoli e Edessa (FERNANDES, 2006: 113).

ordem política, econômica ou estratégica. Hilário Franco Jr. aponta como diversos fatores se somaram dando origem ao movimento das Cruzadas elementos de ordem demográfica, comercial, social, política e religiosa, entre outros (FRANCO JÚNIOR, 1995).

Nesse sentido, é interessante a visão apresentada por Amin Maalouf em sua obra “As Cruzadas vistas pelos árabes” (1994)²⁴, na qual busca apresentar o lado político, econômico e estratégicos das Cruzadas. Maalouf procura demonstrar como as crônicas árabes apresentavam uma visão de contraponto à perspectiva ocidental, indicando que a população muçulmana enxergava o movimento cruzadista como uma autêntica invasão franca (MAALOUF, 1994). Além disso, o autor vai apontar como pano de fundo da batalha a disputa histórica entre o papado e a Igreja Ortodoxa, além de questões como o desejo de obtenção de terras e poder por parte de jovens nobres europeus não primogênitos, a ocupação de novos espaços, a diminuição de pressão demográfica interna e busca de novos mercados, entre outros (Idem).

A viagem do frei Guilherme de Rubruck ocorreu no contexto das Cruzadas. Aliás, o próprio frei Guilherme partiu da Europa, primeiramente, como integrante da expedição da Sétima Cruzada, liderada pelo rei Luis IX, da França. Porém, faz-se importante ressaltar que neste momento o movimento já se encontrava em uma conjuntura diferente. Após mais de um século de enfrentamentos, alguns sucessos iniciais e várias tentativas diplomáticas, o ocidente havia se defrontado com sucessivos insucessos em suas lutas no Oriente, e em meados do século XIII boa parte dos territórios conquistados inicialmente já estava novamente em mãos dos árabes – ou dos mongóis, como era o caso de Jerusalém (FERNANDES, 2004: 124). Nesse contexto, o papado lançou uma nova convocação para as Cruzadas, mas as potências europeias já estavam, a esta altura, mais voltadas para a resolução de seus conflitos internos.

A resposta à convocatória viria de Luis IX, rei da França que ficaria famoso por sua religiosidade exacerbada. Segundo Fernandes, Luis IX protagonizou o papel de “cruzado perfeito”, conduzindo as duas últimas Cruzadas, durante a segunda metade do século XIII (Idem, 123)²⁵. Mayer também reforça a ideia da importância de Luis IX na etapa final do movimento cruzadista, indicando que:

²⁴ Amin Maalouf é um escritor de origem libanesa, com produção literária extensa e bastante prestigiada pela crítica. A obra a que nos referimos aqui não é necessariamente uma obra acadêmica, mas serve para ilustrar um ponto de vista diferente a respeito desses eventos, a partir de uma visão de mundo de um autor não-ocidental.

²⁵ Nesse sentido, ver também: LE GOFF, Jacques. São Luis: Biografia. São Paulo: Record, 1999.

(...) o movimento da Cruzada voltou a encontrar na pessoa de São Luis um grande campeão que infundia entusiasmo e em quem a ideia de Cruzada brilhava pura e verdadeira. De 1245 até sua morte em 1270, a Cruzada foi a base da política francesa. (MAYER, 2001: 346).

Assim, o movimento das Cruzadas tornou-se, ao longo de dois séculos, responsável por conduzir a uma expansão considerável das fronteiras da cristandade ocidental rumo ao oriente, levando milhares de soldados e peregrinos, nobres e populares, a percorrerem uma longa distância rumo a “Terra Santa”, fosse por motivos terrenos ou espirituais. Tal expansão surtiria efeitos irreversíveis, ao colocar em contato uma miríade de culturas diferentes, contribuindo para a assimilação de diversos elementos culturais que permanecem como herança desses encontros. E, ao final desse período, a expansão das fronteiras ocidentais levaria a Europa a defrontar-se com um outro fenômeno crucial para compreendermos as transformações desse período: o nascimento e expansão do grande Império Mongol, destino da viagem empreendida pelo autor de nossa fonte e episódio sobre nos debruçamos brevemente a seguir.

Mongóis: o Império das Estepes

O Império Mongol é considerado um dos maiores da história em extensão contínua de territórios (RODRIGUES, 1999: 235). Forjou-se a partir da unificação de diversas tribos nômades das estepes asiáticas, sob a liderança do camponês Temudjin, que passaria a ser conhecido na história como Gêngis Khan, nos primórdios do século XIII. Jacques Le Goff aponta o surgimento do Império Mongol como o grande evento que marcaria o período final das Cruzadas, transformando as relações entre ocidente e oriente a partir de então (LE GOFF, 1999: 45). A ascensão e a originalidade deste Império alteraria profundamente os rumos do medievo oriental e ocidental.

O estabelecimento do Império Mongol começou pouco depois de 1200 quando, no intervalo de aproximadamente uma década, Gêngis Khan ascendeu ao posto de grande senhor dessas tribos, dando início a uma agressiva campanha de expansão territorial. A partir da unificação das massas mongóis, ele conseguiu organizar rapidamente seus exércitos e recompilou a tradição mongol em um código legal escrito, o Yassak, base jurídica do império, constituída a partir de uma mescla de regras de conduta, máximas populares, reflexões sobre a vida e ideias do próprio Khan (MAYER, 2001: 355-6; RODRIGUES, 1999: 242-3). Esse conjunto de normas, que impunha uma disciplina rígida e estabelecia com clareza a ordem social mongol, seria essencial para a organização do império em ascensão. Outro fator que contribuiu para a coesão destas

tribos foi a adoção do idioma e do alfabeto *quígur*, adotado de uma tribo turca *uigure*, da Ásia Central, que fora conquistada nos primeiros anos de expansão do Império (RODRIGUES, 1999: 252-253).

Mesmo após a sua morte, o império continuou sua expansão, sendo liderado por seus descendentes. No decorrer do século XIII, viria a atingir o seu apogeu no período que ficou conhecido como “*Pax Mongólica*”²⁶, marcado por uma relativa segurança nas estradas sob seu domínio, o que possibilitou o reflorescimento de caminhos como a Rota da Seda, incrementando o comércio e as viagens entre a Europa e o Extremo Oriente (FERNANDEZ-ARMESTO, 2009: 104). Essa expansão territorial se daria em várias frentes, atingindo territórios da China, Pérsia e Oriente Médio. Enquanto isso, os cristãos começaram a se preocupar com a possibilidade de uma invasão das tribos mongóis, que chegaram até a Europa oriental, atacando Rússia, Ucrânia, Polônia e Hungria, constituindo o Khanato da Horda Dourada²⁷, que incluía a região sul da atual Rússia, o qual seria atravessado por nosso itinerante Guilherme de Rubruck.

Essa rápida expansão causou grande preocupação entre as potências medievais. A Europa ocidental temia a possibilidade de uma nova “invasão bárbara”, ao mesmo tempo em que desconhecia a realidade dessa ameaça vinda do Oriente. Muitos ligavam as notícias sobre os mongóis com a lendária existência do Preste João, uma lenda comum da Idade Média que falava da existência de um rei cristão no oriente, que viria em auxílio da Europa no combate contra os muçulmanos (KLEINE, 2011: 136). Outros acreditavam na possibilidade de realizar a conversão dessas tribos e estabelecer com elas alianças de caráter político-militar. Por isso, iniciativas diplomáticas levaram ao envio de representantes ocidentais ao oriente, com intuito de melhor conhecer esse povo e de estabelecer alianças entre mongóis e ocidentais, em especial com o intuito de combater um inimigo que ambos tinham em comum: os muçulmanos.

O primeiro deste enviados era o também franciscano João de Pian del Carpine, que partiu para a corte mongol cerca de uma década antes do autor de nosso *Itinerarium* (1245). Carpine foi enviado pelo papado à capital do império mongol numa missão diplomática de reconhecimento, e produziu também um extenso relato, marcado pela

²⁶ O período de apogeu do império seria atingido durante o reinado de Mangu Khan, neto de Gengis Khan, que governou de 1251 a 1259.

²⁷ Após a morte de Mangu, a unidade do império se fragiliza e ele é dividido em quatro Khanatos. O Khanato da Horda Dourada foi o de maior duração; os outros Khanatos eram o Grã-Khanato, o Il-Khanato e o Khanato de Chagatai.

descrição da sociedade que encontrou, com um destaque especial para suas táticas bélicas²⁸:

Ao irmos aos tártaros e a outras nações do Oriente, por mandato da Sé Apostólica, tendo conhecimento da vontade do senhor Papa e dos veneráveis cardeais, escolhemos viajar primeiro para junto dos tártaros, pois tínhamos que, para breve, da parte deles, ocorresse iminente perigo para a Igreja de Deus. (CARPINE, 2005: 29)

Rubruck viajou na década seguinte, com a autorização de Luis IX da França, embora sua missão tivesse um caráter distinto, como abordaremos adiante. De todo modo, o envio desses religiosos demonstrava também uma tendência no sentido de tentar a conversão desses povos à religião cristã. Isso demonstra, como aponta Mayer (2001, 355), que esse aumento do proselitismo em torno dos mongóis indicava sua importância enquanto fator dominante na política do Oriente próximo. Rubruck, em seu relato, dá-nos também uma ideia de como os Mongóis lidavam com essa questão, com os outros povos e com a própria alteridade:

Antes de deixarmos Sartach, disse-nos Coiac (...): ‘não digais que nosso senhor é cristão; ele não é cristão, mas moal’. Porque o nome da cristandade se lhes afigura nome de um povo, exaltam-se a tanta soberba que, embora alguns creiam em Cristo, não querem ser chamados cristãos, querendo elevar seu nome, isto é, moal (...). Consideram-se senhores do mundo... (RUBRUCK, 2005: 146)

Os relatos dos dois viajantes são obras de grande importância, pois se tratam dos primeiros relatos produzidos por europeus acerca dos povos das estepes asiáticas. Em sua narrativa, dão conta de demonstrar o grande impacto causado sobre estes dois homens pelas diferenças culturais encontradas nas regiões visitadas: a representação dos mongóis é realizada através de imagens negativas, embora familiares ao ocidente, dando vazão a sensação de adentrar um “outro mundo”, como aponta o próprio Rubruck (2005: 120). Já Carpine chama a região oriental de “Tartária” e aos povos mongóis de “tártaros”, fazendo referência ao Tártaro grego, transformado pela ideologia cristã em uma espécie de inferno. O termo tártaro, aliás, foi adotado na Europa de modo geral, apesar de representar apenas uma das etnias que compunham o conjunto de tribos que formavam o império mongol (RODRIGUES, 1999: 237).

Mas apesar desses estranhamentos, ao mesmo tempo esses relatos dão conta de uma infinidade de detalhes, descrevendo minuciosamente a realidade com que estes viajantes se defrontaram. Portanto, nossa questão permanece: quais as motivações que levaram ao processo de racionalização operado nesses textos, realizado através de

²⁸ O relato de frei Carpine, o *Historia Mongalorum* foi publicado na mesma coletânea em que se encontra nossa fonte. Ver CARPINE, 2005.

práticas claramente analíticas, levando a um discurso preponderantemente descritivo por parte desses autores, em especial no caso do *Itinerarium*? Para tentar aprofundar a análise dos elementos que contribuíram para isso, buscamos a seguir examinar um terceiro elemento que confluía com os fatores já discutidos aqui: o surgimento das chamadas Ordens Mendicantes.

As Ordens Mendicantes

O terceiro elemento que precisamos analisar para conseguir compreender o processo de transformação que se operou no período aqui estudado insere-se na esfera religiosa. Trata-se da criação das Ordens Mendicantes, que ganharam força a partir do início do século XIII. Essas ordens foram responsáveis por uma releitura de alguns preceitos norteadores das práticas religiosas de então, possibilitando a expansão dos horizontes da cristandade através de seu trabalho de evangelização.

A partir do século XIII, muitos religiosos das duas principais correntes mendicantes, franciscanos e dominicanos, passaram a defender a importância de visitarem e descreverem os povos e paisagens das terras localizadas para além da cristandade, sobretudo as regiões do continente asiático. Até então, descrições como essas eram depreciadas pelos religiosos por serem consideradas um conhecimento curioso, concebido como um saber que não contribuía para o aperfeiçoamento espiritual do cristão, sendo, portanto, desprezível. O novo interesse por essas terras se devia, em grande parte, a informações e notícias difundidas na cristandade que davam conta da existência de homens orientais muito diferentes dos já conhecidos, que dominavam um império de proporções grandiosas. Muitos homens partiram, assim, em viagem para aquelas terras com a finalidade de observar povos e lugares para elaborar uma descrição detalhada dos costumes dos povos avistados, do itinerário percorrido e de tudo aquilo que eles puderam ver ou ouvir (GONÇALVES, 2011). O autor de nossa fonte se insere nesse contexto, como integrante da Ordem dos Frades Menores, ou Franciscanos, criada no início do século XIII por São Francisco de Assis, e que iria se expandir por toda a cristandade e para além dos seus limites em meados do mesmo século.

A grande contribuição desses religiosos para a expansão da cristandade e a transformação das formas de visão do mundo de viajantes como Rubruck e seu colega Carpine nos parece estar ligada a releitura que estes fazem de conceitos e práticas religiosas que então estavam espalhadas pela sociedade cristã, especialmente entre seus

clérigos. A exposição de viajantes como frei Guilherme nos parece diferir sobremaneira da atitude de outros religiosos de períodos anteriores, que normalmente depreciavam qualquer referência ao mundo sensível que os rodeava. Rafael Gonçalves (2010) explica estas atitudes através da noção de *Contemptus Mundi*, que poderia ser entendida como a negação do mundo, o afastamento do mundo material e terreno, compreendido como mundano e impuro:

A ausência de informações nos relatos de viagem sobre o mundo sensível, até o século XIII, deve-se, em grande medida, à força da ideia de contemptus mundi (rejeição do mundo), ou seja, às propostas de alienação e negação da sociedade profana e de isolamento total da civilização urbana. Essa noção está baseada em uma oposição, relativamente clara, entre o terrestre e o celeste, sendo o primeiro associado ao profano e o segundo ao sagrado. Para os religiosos viajantes, sobretudo os de vocação monástica, a atenção nas paisagens e homens que se encontravam no itinerário sugeria uma profanação dos fins espirituais que os moviam. Recusar o itinerário terrestre significava, para os viajantes do século XII, dar atenção exclusiva ao itinerário espiritual, um ato de virtude e de aprimoramento da alma. O objetivo principal dessa recusa era distanciar-se do “mundo” e dos homens para se aproximar de Deus. (GONÇALVES, 2010: 03)

Os clérigos cristãos de outras ordens, de períodos anteriores, tinham a compreensão de que o lugar por excelência da busca pela salvação era o claustro, o convento (VAUCHEZ, 1995: 125), e mesmo ainda quando viajavam, costumavam dar maior importância para sua jornada espiritual, aquela que os aproximava do elemento divino, adotando por isso uma atitude altamente introspectiva, que se refletia em seus escritos por uma ausência que se faz notar dos elementos que se lhes apresentavam durante a viagem, fossem naturais, sociais ou humanos. André Vauchez nos fala da

(...) tendência, muito marcada na maioria dos autores espirituais da época, de desprezar as coisas da terra. (...) Santo Anselmo, Jean de Fécamp, Bernard de Morlaas e muitos outros pregaram em seus tratados o desprezo pelo mundo (contemptus mundi) e fizeram um julgamento fundamentalmente pessimista sobre as realidades temporais, as atividades terrestres e o amor humano, isto é, sobre a vida profana em seu conjunto. (Idem, 41).

A escolha dos franciscanos, por outro lado, situa-se nas cidades, o local por excelência de suas pregações, bem como nas redes de estradas que as interligam (MIATELLO, 2010: 20). Os franciscanos eram religiosos que passavam muito tempo *in via* (na estrada), conforme aponta Le Goff (2005: 189). Contudo, a noção do *contemptus mundi* não desapareceu dos principais escritos das nascentes ordens mendicantes. Surgidas também como uma forma de renovação da religiosidade de seu tempo, estas não pretendiam realizar uma ruptura total com as formas de vida e crenças oriundas do pensamento monástico que as precediam, realizando, porém uma releitura destas. No caso da ordem franciscana, essa nova forma de compreender esses conceitos está ligada

a alteração do *contemptus mundi*, que ganha um novo significado, relacionado à recusa da possessão de bens materiais, entendido como forma mais eficaz de se afastar do mundo. Em um período que a riqueza e a propriedade tornavam-se cada vez mais os signos do poder, a pobreza pareceu aos frades menores o desprezo da principal fonte dos malefícios do mundo. Assim, como aponta novamente André Vauchez, a originalidade fundamental dos frades menores residia em sua vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo de Cristo, que se traduziu como uma recusa de possuir bens não só individualmente – como já ocorria com outras ordens – mas também em comum, rompendo discreta, mas profundamente, com os laços que existiam entre o estado religioso e a condição senhorial (Idem, 127).

Por outro lado, a pregação é um elemento que ganhou força com o surgimento dessas novas ordens religiosas, entendida como parte fundamental da missão de seus membros. Assim, a Regra Franciscana apontaria, entre seus preceitos, a evangelização como um dos pilares fundamentais da ordem, e não somente dentro da sociedade cristã, mas também apoiando aqueles que queriam ir “*entre os sarracenos e outros infiéis*”, como nos lembra o próprio frei Guilherme (RUBRUCK, 2005:118). Da mesma forma, a ordem dos Irmãos Pregadores, também conhecidos como Dominicanos, conceberia a pregação e a evangelização como fator fundamental de suas práticas religiosas, embora tivesse concepções diferentes acerca da formação de seus membros, da relação com o conhecimento e com a própria pobreza (VAUCHEZ, 1995: 138). De todo modo, essas duas ordens contribuíram, com seu ideal evangelizador, para alargar as fronteiras da cristandade europeia medieval²⁹.

Reunidos estes elementos, criavam-se as condições que permitiriam a esses religiosos romper os limites da cristandade e conquistar novos mundos. Ao mesmo tempo, cuidavam de descrever detalhadamente e com precisão tudo aquilo que viam: gentes, povos, cidades, paisagens, enfim, criando um quadro bastante rico de suas viagens em seus relatos, apreciados por seus contemporâneos e hoje transformados em importantes fontes para o estudo daqueles homens e daquele tempo.

²⁹ Ver também BEAULIEU, 2002: 367-376.

Capítulo III

Análise e problematização dos relatos de viagem

Os relatos de viagens medievais são carregados das formas de interpretação e representação do mundo dos atores que os produziram, suas visões, suas paixões, suas crenças. Este conjunto de características nunca se separa do descrito pelo autor, das imagens e descrições que o mesmo tece acerca do mundo por ele explorado, por ele descoberto. Porém, é comum que certas formas de representação desses viajantes causem estranheza para o homem contemporâneo. Acreditamos que o papel do historiador não é opor esses textos pura e simplesmente a uma visão de mundo construída no presente, mas procurar compreender sua fonte, as transformações e permanências que se operam na visão de seu autor, as possibilidades de apropriação do conhecimento que a mesma apresenta. E, principalmente, problematizar e explorar o potencial que estes documentos trazem para a pesquisa histórica.

Nesse sentido, entendemos ser importante para o presente esforço de análise buscar visualizar como aparecem, no texto estudado, essas operações: de que forma Guilherme de Rubruck expressa em seu texto suas visões de mundo, como representa o novo universo com que se defronta, como seu texto nos possibilita enxergar transformações - ou permanências - quando comparado também a outros escritos de viagens do período medieval? Estas questões ganham maior relevância quando levamos em conta a forma como os relatos de viagem foram tradicionalmente apropriados pela historiografia, comumente encarados como fontes literárias e ficcionais.

Mas não nos interessa aqui tal classificação: a partir do momento em que reconhecemos a propriedade que possuem tais escritos, de preservar essas visões e formas de representação de seus autores e do período em que foram produzidos, cremos que a importância de uma narração factual decresce diante das outras possibilidades que as fontes nos oferecem - embora seja importante lembrar que o relato de frei Guilherme é apontado na bibliografia pesquisada como um texto objetivo em relação aos fatos narrados³⁰, o que enriquece sua contribuição enquanto documento histórico para nossa pesquisa. Assim, nas próximas páginas desse trabalho buscamos nos debruçar sobre as formas de representação do mundo que o autor de nossa fonte constrói ao longo de seu relato - e também sobre algumas construídas por outros autores -, na tentativa de

³⁰ Ver, por exemplo, KLEINE, 2011; PALAZZO, 2005; JACKSON, 1994.

compreender como estas são representativas das mudanças que então aconteciam no mundo medieval.

Para empreender tal análise, buscamos nos valer de um instrumental teórico que nos permita compreender estas mudanças de forma adequada. Entendemos ser este importante, enquanto instrumento analítico que nos possibilite a compreensão objetiva das relações que a fonte nos sugere e das categorias em que estas se operam. Partimos, primeiramente, do conceito de representação, conforme compreendido por Roger Chartier, que as o apresenta como “(...) *esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado*” (CHARTIER, 1990: 17), e ainda como “*matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social*” (Idem, 2002: 72), realidades de múltiplos sentidos, que constituem um aparato mental que dá sentido ao mundo, permitindo sua compreensão. Aplicadas à visão do mundo e a percepção do outro, essas formas de representação permitiram ao viajante da Idade Média lidar com a alteridade e transmitir para seus escritos uma descrição do novo que o tornasse inteligível para si e para seus semelhantes³¹.

Importante também para pensar as relações que se estabelecem nos contatos travados pelos viajantes do medievo com as sociedades do Extremo Oriente é o próprio conceito de Oriente, que não pode ser tomado como mero indicativo geográfico, mas antes se configura como uma construção social, ocidental (assim como o próprio conceito de “Ocidente”), operada através de séculos, e que se constitui para a Europa ao longo de sua história, nas palavras de Edward Said, “*uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro*” (SAID, 2012: 28). Considerado através dos séculos como “*lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias*” (Idem, 27), as Índias não deixaram de povoar o imaginário europeu durante a Idade Média, ao mesmo tempo em que ganhava corpo, cada vez mais, uma forma de classificação que não deixava já de indicar certa tendência etnocêntrica e desejo de dominação, conforme aponta Said em sua obra *O Orientalismo* (Ibidem).

Mas se o Oriente se constituía como a terra do extraordinário, seus habitantes, enquanto seres dotados de uma cultura diferente e insubmissa aos interesses da Europa cristã, eram menosprezados pela visão ocidental de civilização, ganhando forma a figura

³¹ Conforme indica Francois Hartog quando analisa os relatos de viagem de Homero. Sua contribuição, também importante para o nosso trabalho, será retomada logo a seguir.

do *bárbaro*, juízo moral que constrói a imagem do outro enquanto selvagem, sem lei, sem humanidade. Entendemos aqui que o conceito de barbárie pode servir para designar, a qualquer tempo, os atos e atitudes daqueles que, em maior ou menor grau, “lançam os outros para fora da humanidade, ou os julgam radicalmente diferentes de si mesmo”, conforme aponta Tzvetan Todorov (TODOROV, 2010: 29). Esse conceito ganha força na Europa Cristã da Baixa Idade Média, identificando principalmente aqueles “*estrangeiros oriundos de regiões mais distantes, que parecem ser uma ameaça e se distinguem por sua crueldade e desumanidade*” (Idem, 30). Esta figura indica de forma muito apropriada a imagem construída pelos cristãos ocidentais do medievo sobre os povos árabes e mongóis, por exemplo.

Enfim, ao adentrar em um mundo distante, terra por excelência do extraordinário da imaginação, povoada por bárbaros e pelo desconhecido, ganhava corpo, para os viajantes medievais, o desafio de lidar com a alteridade e traduzi-la para códigos compreensíveis para si e para outros, de lidar com o diferente, de repensar a própria concepção de mundo.

Representações do mundo e do outro nos textos medievais

Para “dizer o outro”, nas palavras de François Hartog, emprestando confiabilidade a seu relato no mundo de seus leitores, o viajante / escritor medieval necessitava remeter o que a princípio era diferente, o “bárbaro”, para os códigos de inteligibilidade de seus semelhantes. Esse é o “problema de tradução” de que nos fala Hartog: quais são as regras através das quais a construção do “outro” é realizada, a fim de torná-lo inteligível para o mundo do “mesmo”, no caso o mundo ocidental? E como fazer ver aos seus leitores as coisas que o viajante viu, sejam elas de ordem natural, social ou cultural? (HARTOG, 1999: 229; 250). Hartog busca discutir as regras através das quais se opera a fabricação do outro, descrevendo essa retórica da alteridade como “*uma operação de tradução [que] visa transportar o outro ao mesmo*” (Idem, 250). Seguindo seu raciocínio, esse processo se faria operar através de três operações básicas: a inversão – na qual a alteridade é simplificada na figura do “antipróprio”: não existe mais a figura do outro, apenas do mesmo e do inverso dele (Idem, 229-230) –, a analogia e a comparação – operando-se aí a aproximação entre os dois mundos, e possibilitando a leitura do outro “filtrado” pelo mesmo (Idem, 240-241).

Essa “retórica da alteridade” de que nos fala o autor, quando analisa as *Histórias* de Heródoto, pode servir também para nos ajudar a compreender o contexto das viagens medievais, funcionando como instrumento metodológico. Analisando as obras produzidas por esses viajantes, é possível perceber como estão presentes as operações de “tradução” de que nos fala Hartog, mescladas nas representações dos viajantes que cruzam fronteiras através da Idade Média.

Outro elemento importante nesses escritos está relacionado à descrição da *Mirabilia*, ou o que Hartog chama de “medida do thôma” (Idem, 245). Antes do que uma reprodução acrítica do imaginário, esta é uma rubrica que emprestava credibilidade ao relato e contribuía para aumentar o interesse de seus leitores. O leitor / ouvinte medieval procura nesses relatos o diferente, a referência às maravilhas com que o viajante se deparou, o que contribui para que os que escrevem atentem para não deixar de fora tal demanda, seja pelo interesse em tornar sua obra mais popular, seja pela crença genuína nessas histórias.

Assim, podemos perceber que essas são questões que perpassam os textos desse gênero, apesar da diversidade que marca os relatos de viagem. Marcam principalmente os relatos mais antigos, embora as mudanças que podemos notar em escritos da Baixa Idade Média não sejam inequívocas.

Podemos ter um exemplo bastante pontual disso nos relatos produzidos pelos freis franciscanos João de Pian del Carpine e Benedito da Polônia, companheiros de viagem que visitaram o Império Mongol uma década antes do frei Guilherme de Rubruck. Carpine, um homem experiente, enviado como representante da cúria papal em missão diplomática ao coração das terras tártaras, produz um relato que se tornaria conhecido por sua objetividade crítica. Procura descrever os costumes mongóis, suas práticas sociais e seus procedimentos militares, em um esforço de produzir um verdadeiro tratado que servisse como referência para o Ocidente sobre este Império ainda obscuro:

Querendo, pois, relatar os fatos que dizem respeito aos tártaros, para que os leitores possam orientar-se mais facilmente, descreveremos por capítulos da seguinte forma. No primeiro, falaremos da terra; no segundo, dos homens; no terceiro, do culto; no quarto dos costumes; no quinto, do seu império; no sexto, das guerras; no sétimo, das terras que subjugarão ao seu domínio; no oitavo, como guerreiam; no último, do itinerário que percorremos, da corte do imperador e das testemunhas que nos encontraram na terra dos tártaros.
(CARPINE, 2005: 30)

A narração busca criar um quadro detalhado da viagem do autor. A origem dos mongóis é retratada através de um esforço investigativo que remete a Gêngis Khan e sua

jornada quando da reunião das tribos mongóis, bem como sua descendência (Idem, 44-59). A questão da *Mirabilia* fica ofuscada no texto. Ao descrever as pessoas com que têm contato, o frei demonstra o estranhamento próprio de um viajante, mas não abandona a objetividade da descrição:

O aspecto das pessoas é diferente do de todos os demais homens. A distância entre os olhos e as bochechas é maior (...); as bochechas são proeminentes em relação à maxila; eles têm nariz achatado e pequeno, olhos pequenos e pálpebras elevadas (...). (Idem, 33)

Vejamos agora um trecho do curto relato do companheiro e intérprete dessa mesma viagem, frei Benedito da Polônia. Esse frei descreve alguns dos povos das regiões atravessadas em sua viagem:

Antes, nas Rússia, à esquerda, estiveram os morduanos, que são pagãos e, atrás, têm a maior parte da cabeça raspada; os bileros, que são pagãos, e depois os bascardos, que são antigos húngaros; depois os cynocephalos, que têm cabeça de cão; depois os parocítas, que têm boca pequena e estreita e nada podem mastigar, mas tomam caldo e se nutrem com vapores de carnes e frutos liquefeitos. (BENEDITO DA POLÔNIA, 2005: 101)

Trata-se aqui de um relato que remete para a mesma viagem, mas traduz uma experiência distinta. O primeiro é permeado por um pensamento metódico e uma descrição prática e objetiva. No segundo já podemos constatar a presença de uma abstração, retirada do imaginário, que nos dá uma ideia de como podem ser diferentes as representações construídas pelos atores, ainda que em uma mesma situação.

Benedito da Polônia provavelmente não encontrou em sua viagem com a famosa figura do cinocéfalos³², criatura mítica recorrente na *Mirabilia* antiga e medieval. O mais certo é que tenha ouvido histórias a respeito de tais criaturas, que resolveu incluir em seu relato, ou estas podem ainda ter sido incluídas pelo redator do relato, um clérigo e colega de ordem que ouviu a história de Benedito quando do seu retorno (SILVEIRA, 2005: 99). Mas, de todo modo, sua narração apresenta uma prática comum às narrativas de viagem medievais.

Qual seria a razão disso? O que isso nos diz das formas de representação que este viajante reproduz ao narrar sua experiência? E as narrações de Carpine e Rubruck, que diferenças mostram ao lidar com estas questões?

É possível que uma das motivações para isso esteja relacionada à experiência de vida dos viajantes. Carpine, por exemplo, quando da viagem, era já um homem experiente. Estivera na ordem dos franciscanos desde sua fundação, e fora um dos discípulos de São Francisco (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012). Pregara, antes de

³² Do grego *kunoképhalos*, "que tem cabeça ou face de cão".

realizar sua viagem ao Oriente, na Alemanha. Estava encarregado de uma importante missão diplomática: fora enviado pelo Vaticano aos mongóis a fim de traçar um quadro detalhado desse povo desconhecido, o que tornava a exatidão de seu relato uma exigência ainda mais premente. Assim, o frei descrevia os detalhes dos povos e sociedades pelos quais passava, recorrendo, assim como Guilherme de Rubruck, a comparações e analogias quando sentia dificuldade em explicar suas experiências para o leitor ocidental. A experiência não apenas contribui para a execução da missão original do frade, mas ajuda ao mesmo tempo a lidar com a alteridade: o estranhamento existe, mas a objetividade do relato se sobrepõe à subjetividade do autor na maior parte das vezes.

Seu companheiro, frei Benedito, provavelmente não possui a mesma trajetória, e parte para a Ásia para travar uma experiência que lhe causa maior estranhamento e surpresa. Assim, ao tentar descrever sua viagem, entende ser lícito incluir narrativas maravilhosas das quais ouve falar, talvez até por acreditar realmente serem possíveis. Parece tomar forma à figura da inversão que Hartog nos fala: diante de uma maior dificuldade em lidar com o outro, o autor desse relato o transforma em um antipróprio, um antagonista do ocidental civilizado, um bárbaro, enfim, um monstro. Já Rubruck, de forma semelhante à Carpine, procura ser detalhado e objetivo em sua descrição, embora também demonstre seu estranhamento, e busca tratar das questões da *Mirabilia* com mais cautela:

Contavam também como verdade, o que não creio, que além da Cataia³³ existe uma província na qual, quem entra em qualquer idade, permanece na mesma idade com que entrou. (...) A moeda corrente de Cataia é o papel de algodão, com o comprimento e a largura de um palmo, sobre o qual imprimem linhas, como selo de Mangu. (RUBRUCK, 2005: 195-196)

Aqui podemos ver um exemplo da diferença com que Rubruck trata dessas questões: ao mesmo tempo em que refuta uma história da qual houve falar, duvidando da maravilha que lhe é descrita, parte para uma descrição mais objetiva do território em questão, reunindo elementos mais críveis entre as histórias que lhe são contadas. Rubruck não visitou a região descrita, mas apesar disso foi um dos primeiros a descrever a forma como os chineses produziam seu papel-moeda, além de tecer em seu relato observações sobre a sua escrita, traçando em seu relato uma descrição que pode ser confirmada através de outras fontes da época (SILVEIRA, 2005: 196).

³³ Catai ou Cataia - Topônimo utilizado por Rubruck e outros autores medievais para designar a região norte da atual China.

Podemos tomar outros exemplos da presença da *Mirabilia* nos relatos de viagem - ou na própria literatura de viagem na Idade Média - ao resgatar dois outros textos que foram, possivelmente, as obras de maior impacto e circulação, tanto no período como *a posteriori*. Marcadas pela presença do elemento maravilha, e muitas vezes mesclando em seus textos o componente real e o imaginário, obras como *Il Milione*, de Marco Polo, e o Livro de Viagens de Jean de Mandeville, cujo verdadeiro autor permanece desconhecido, são bastante conhecidas hoje - em especial no caso da primeira - e falam por si. Seja na retórica exagerada de Rustichello de Pisa, seja na provável compilação de crônicas operada no caso de Mandeville, cuja existência de um viajante real sequer pôde ser provada, a “medida do thôma” aparecia, mais uma vez, como uma rubrica que emprestava interesse às suas histórias.

Outro elemento que nos interessa na presente reflexão diz respeito especificamente à figura dos religiosos viajantes. Trata-se da noção de *Contemptus Mundi* - a negação do mundo -, cuja tradição remonta à Antiguidade, e cuja prática implicava na falta de informações sobre o mundo material percorrido por estes viajantes. Ao concentrar-se exclusivamente em sua viagem espiritual, esses religiosos não registravam o percurso de sua viagem, seus encontros, paisagens, a própria materialidade do caminho percorrido. Embora esse conceito não apareça da mesma forma nos textos de viajantes franciscanos, ele ainda estava bastante presente em outras ordens religiosas, a exemplo de cartuxos, beneditinos e cistercienses. Sobre esta última, podemos lembrar como exemplo Bernardo de Claraval:

As descrições das viagens efetuadas pelo conhecido Bernardo de Claraval são ilustrativas da negatividade com que os monges de seu tempo encaravam as paisagens e homens encontrados fora do mosteiro (...). Seus maiores feitos, quando o assunto é a falta de atenção ao mundo, foram durante suas viagens. (...) Em uma viagem ao mosteiro dos Cartuxos, como conta seu biógrafo, ele cavalejou durante o dia todo ao lado do Lago Genebra sem vé-lo – ou sem prestar atenção no que via. Mais tarde, quando seus companheiros de viagem estavam conversando sobre o lago [...] ele perguntou a eles onde o lago ficava, e todos eles ficaram maravilhados! (GONÇALVES, 2011)

Separados por um século, os escritos de viagem de franciscanos como Carpine e Rubruck tratam a questão de forma evidentemente diferente. Ao mesmo tempo em que o conceito de negação do mundo é repensado através das práticas de mendicância, a atenção dos viajantes se volta vivamente para o mundo percorrido. Isso possibilita o registro de paisagens, povos, acontecimentos presenciados, de forma a proporcionar uma abundância de informações sobre o trajeto. Essa curiosidade de viajante, que tanto perturbava o monge cisterciense, por não contribuir nem para a própria salvação nem

para a de outros - sendo, portanto, supérflua e desprezível - estará presente durante todo o trajeto percorrido pelos franciscanos Ásia adentro. Isso contribuiu para produção de textos descritivos, que serviriam de referência para o Ocidente conhecer um Oriente ainda submerso em brumas e fantasias. A própria descrição detalhada que Rubruck busca fazer dos Mongóis e seus costumes aponta também para isso:

Os homens raspam um quadrilátero no alto da cabeça e, a partir dos ângulos anteriores, conduzem a raspadura pelos lados da cabeça até as têmporas. Raspam também as têmporas e o pescoço até o alto da concavidade da nuca e a testa anterior até a pequena testa, e sobre ela deixam um pouco de cabelo, que descem até a sobrancelha. Nos ângulos occipitais, deixam cabelos com os quais fazem tranças, que unem por nós até as orelhas. (RUBRUCK, 2005: 128)

Por outro lado, podemos inferir que a negação do mundo seja também uma forma de lidar com a alteridade: ela torna-se também uma negação do outro, o desprezo pela possibilidade da diferença, em um momento em que se presume como correta uma - e apenas uma - forma de espiritualidade e de salvação. Mas embora a concepção que a Ordem Franciscana adotaria não diferisse fundamentalmente quanto à forma de lidar com essa alteridade – a combater a fé muçulmana, por exemplo –, sua atuação seria diferenciada, ao abandonar-se uma postura de abstração, partindo para uma prática fundada na pregação.

Representações do mundo no *Itinerarium* de Rubruck.

Tendemos a pensar que frei Guilherme, como um explorador precoce, partiu sem uma ideia clara para onde estava indo, de como seria a viagem ou do que encontraria quando atingisse seu destino, exceto, talvez, pelas leituras que poderia ter realizado a respeito da região. Em suma, partia para o desconhecido. Sua viagem o levou pelo sul da Rússia, por onde hoje fica o Cazaquistão à distante capital mongol, *Karakorum*, no Extremo Oriente, perfazendo um trajeto extraordinariamente longo, mesmo para os padrões contemporâneos.

De que forma Guilherme de Rubruck produziu a representação do mundo que via, dos povos e tradições com que se deparava, da paisagem, das cidades, enfim, do novo universo que se abria ante seus olhos? E, principalmente, no que e por que seu relato se difere de outros que percorreram esses e outros caminhos?

O relato de Rubruck ficou conhecido pela objetividade com a qual descreve a viagem e as experiências que nela viveu, sendo também considerado bastante descritivo.

Nisso, se aproxima do relatório produzido por seu colega João del Pian del Carpine, ao mesmo tempo em que se afasta de outros exemplos que já apresentamos.

Rubruck inicia seu relato descrevendo a paisagem, a geografia e as sociedades com que se depara. Nesse primeiro esforço expositivo, percebemos que a ressignificação do conceito de negação do mundo permite ao frei deitar um olhar mais apurado sobre seu percurso, contemplando de forma mais atenta o itinerário que percorre:

A predita província da Cassária é cercada pelo mar em três lados; a Ocidente, onde se situa Kersona, a cidade de [São] Clemente; ao sul, onde se situa a cidade de Soldaia, onde aportamos, capital da província; e a Oriente, pelo Mar de Tanais, onde está a cidade de Matrica e o estreito do Mar de Tanais (...).

Existem altos promontórios sobre o mar, de Kersona até o estreito do Tanais. Existem quarenta vilas entre Kersona e Soldaia; quase cada uma delas tinha idioma próprio. Havia muitos godos, cujo idioma é o teutônico. (Idem, 117-118)

Assim, o frei consegue criar um quadro bastante detalhado, dando uma ideia clara de sua viagem para seu leitor, e até faz comparações com outras obras conhecidas, demonstrando ter conhecimento da literatura sobre a região, como o *Historia Mongalorum*, de Carpine, o relatório de frei Benedito da Polônia, seu companheiro, e as *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha, que também cita em alguns momentos do relato:

Chegamos ao rio Etília³⁴. É quatro vezes maior do que o Sena e profundíssimo (...); desemboca num lago ou mar que ora chamam Sircan (...), mas [que] Isidoro [denominou] Mar Cáspio. (Idem, 150)

Rubruck não deixa, também, de fazer comparações das paisagens pelas quais passa com paisagens europeias, procurando tornar seu relato mais compreensível. Por duas vezes compara os rios com o Sena, de Paris. Da mesma forma, compara a cidade de *Karakorum* e o palácio do Grande Khan com prédios da capital francesa, Paris:

Quanto à cidade de Caracarum, sabe-se que, excluindo o palácio do chan, não é tão boa quanto o burgo de São Dionísio; o mosteiro de São Dionísio³⁵ vale dez vezes mais que aquele palácio. (Idem, 208).

Assim, o relato produzido permite ao seu leitor uma ideia do caminho percorrido pelo autor e de suas experiências na viagem. Pensamos que elementos conjugados durante a experiência de Rubruck contribuíram para isso, permitindo que seu relato obtivesse tal resultado. Em primeiro lugar, como já apontamos, a ressignificação do conceito de *Contemptus Mundi* pela Ordem Franciscana, encarado então como uma

³⁴ Atualmente conhecido como rio Volga, na Rússia.

³⁵ Ambos, o burgo e o mosteiro de *Saint Denis*, encontravam-se em Paris, França.

negação da posse de bens materiais permitiu que Rubruck produzisse um relato mais detalhado.

Em segundo lugar, independente da conclusão a que chegamos sobre o objetivo real de sua viagem, devemos lembrar que seu *Itinerarium* era, afinal, endereçado ao rei Luis IX, da França, motivando, por sua vez, a tentativa de tornar este uma descrição detalhada, o que conferia também certo aspecto oficial, senão à sua viagem, ao menos ao relato produzido.

Mas acreditamos que, mais difícil talvez do que descrever a geografia das paisagens percorridas, o maior desafio do *Itinerarium* fora o de traçar uma representação das sociedades humanas encontradas no trajeto e o de lidar com as questões de alteridade que se apresentaram ao autor durante seu percurso. Distintas em diversos aspectos da sociedade de que Rubruck era proveniente (sociais, culturais, religiosos - sendo este particularmente caro ao frade), o encontro com estas pessoas apresentou o desafio de lidar com o diferente; tentar compreendê-lo, ao mesmo tempo em que buscava traduzi-lo para que outros pudessem também “ver” o que ele via.

É importante notar que, embora acreditemos que a questão da alteridade tenha sido cara a esse viajante, ela não impede a manutenção de um esforço descritivo que dê conta de apresentar detalhadamente esses povos para os olhos europeus - a exemplo do que também ocorreu no relatório de Carpine. Assim, podemos notar que esses dois processos cognitivos - a relação com a alteridade e o esforço de tradução - transcorrem em paralelo, deixando marcas impressas no texto que é produzido. Mesmo no caso do *Itinerarium* de Rubruck, que é escrito depois de sua viagem e, portanto, a partir de suas memórias, nos parece possível perceber o esforço mental realizado pelo autor em executar essas duas tarefas, ao tentar traçar o quadro demonstrativo de suas experiências entre os mongóis e outros povos encontrados em seu percurso.

Quando entrei em seu território, tive a certeza de ter entrado em outro mundo. Descrevo como posso a sua vida e os seus costumes (...). Em lugar algum têm eles cidade permanente, mas ignoram a futura. (Idem, 120).

A passagem acima é começo da descrição de Rubruck sobre os povos mongóis, com quem trava contato já no princípio de sua jornada. A partir daí, seu relato passa a ser um esforço descritivo que nos apresenta a sociedade mongol em seus mais diversos aspectos, passando por suas moradias, vestuários, alimentos, a organização das cortes e as suas práticas sociais. Nesse ínterim, ganham corpo diferentes representações que

buscam dar conta de apresentar a percepção que o frei vai construindo, dando-nos uma ideia de suas formas de visão do mundo e do outro com que se depara.

Recuperando a ideia de uma retórica da alteridade, podemos pensar, por exemplo, na comparação classificatória, utilizada sobretudo para descrever os hábitos e costumes, assinalando as semelhanças e, sobretudo, os desvios, em relação aos referenciais culturais de Rubruck. Nas palavras de Hartog:

Na narrativa de viagem, funcionando como tradução, a comparação estabelece semelhanças e diferenças entre 'além' e 'aquém', esboçando classificações. Para que a comparação tenha efeito, convém que o segundo termo pertença ao saber compartilhado pelas pessoas a quem se dirige o viajante. (HARTOG, 1999: 240)

A comparação exerce, portanto, uma função interpretativa que permite ao autor do relato transmitir a seus leitores uma ideia mais clara de sua experiência. Poderá ser direta ou indireta, ou ainda, nos casos em que o termo não possui um equivalente direto no mundo do destinatário, assumir a forma de analogia (Idem, 241). Importante notar que, por outro lado, a figura da inversão - negação da alteridade - aparecerá igualmente ao longo do texto, sendo por vezes mesclada às outras, ou ambas conjugadas em paralelo. Nem sempre existirá uma separação clara.

Tais operações podem ser encontradas em abundância nos relatos de viagem, valendo igualmente para o *Itinerarium* de Rubruck. Ao longo de todo o seu relato, o autor busca apresentar os hábitos e costumes dos mongóis de forma inteligível, e assim como ocorre a comparação para descrever a geografia das paisagens percorridas, igualmente o faz nesse momento do relato:

Todas as mulheres montam a cavalo como os homens, de pernas abertas, e amarram suas vestes sobre os rins, com um pano de seda (...). As mulheres são espantosamente gordas, e aquela que tem o nariz menor é considerada a mais bela. Desfiguram-se de modo feio, pintando o rosto. Para dar à luz, nunca se deitam. (RUBRUCK, 2005: 129)

Pode-se perceber aqui uma comparação com os padrões ocidentais que Rubruck conhece. Embora não sejam explicitados, intuem-se os costumes ocidentais, que provavelmente não compartilham destes hábitos. Ao destacar as diferenças de costumes, o autor não deixa de classificar as práticas das mulheres mongóis, demonstrando certa reprovação, ao formular um juízo de valor que dá a entender os hábitos dos orientais como menos corretos, menos civilizados. Isso, por sua vez, aponta também para uma ideia de negação da alteridade, que poderia configurar uma figura de inversão.

Essa prática serve para ajudar-nos a perceber como, mesmo quando há um esforço de análise e objetividade, permanece clara a dificuldade do autor em lidar com a

alteridade. Não se desfez, em seu pensamento, a figura do bárbaro, muito antes pelo contrário. Ela permanece presente durante todo o seu percurso. Diante de práticas que não coincidem com os hábitos e costumes do Ocidente, Rubruck não consegue deixar de visualizar nos povos visitados os componentes básicos da barbárie, a saber, a falta de humanidade, a falta de pudor, a ruptura com a sociedade dos homens e com os sistemas de leis (TODOROV, 2012: 25-27).

Quando penetramos em território desses bárbaros, pareceu-me que entrava em outro mundo, como disse acima. Cercaram-nos a cavalo, depois de nos terem feito esperar (...) por muito tempo. (...) Depois que respondemos (...), desavergonhadamente começaram a pedir os nossos mantimentos. (RUBRUCK, 132-133)

A questão religiosa é outro ponto que possui relevância no relato de Rubruck, e ocupa uma posição central em sua experiência. Enquanto viajante que apresenta a si mesmo e à sua viagem como uma iniciativa de evangelização, frei Guilherme dá centralidade à discussão acerca da religião dos mongóis e dos outros povos com que tem contato. Por diversas vezes fala de seus encontros com os “sarracenos”, foco de suas críticas e dos principais embates teológicos que o frei trava. Mas também descreve seu contato com cristãos nestorianos, com monges budistas, e com sacerdotes das cortes mongóis, que o frei denomina “adivinhos” (Idem, 220).

Este é um ponto importante para tentar compreender as relações que Rubruck constrói com a alteridade ao longo de sua viagem, pois a questão religiosa lhe é muito cara. Por isso, em diversos momentos o frei constrói figuras que vão da comparação à negação, relacionando as diferentes crenças com que se depara, e sempre valorizando a sua crença sobre as demais. De todo o modo, é possível perceber que o mesmo constrói gradações entre umas e outras, construindo comparações. Portanto, não somente entre a fé cristã e as demais, mas entre umas e outras das crenças orientais.

Isso ocorre, por exemplo, em relação à fé muçulmana, que é sempre a mais combatida pelo frei. Mesmo ao descrever os sacerdotes budistas de Catai, o frei não se mostra tão intransigente como quando trata da fé islâmica, demonstrando o quanto pesava ainda neste momento a questão da Cruzada.

Os sacerdotes dos ídolos das mencionadas nações³⁶ têm largas capas amarelas; conforme eu soube, há também entre eles alguns eremitas nas florestas e montanhas, admiráveis pela vida e pela austeridade. (Idem, 170)

Por outro lado, Guilherme tende a se aproximar, durante a sua estada em *Karakorum*, dos sacerdotes da crença nestoriana, seja pela unidade compartilhada pela

³⁶ Aqui Rubruck está se referindo à Cataia (China) e aos sacerdotes dessa região (budistas).

fé cristã, seja pela busca identitária de uma sociabilidade com pessoas que compartilhassem de um mínimo de valores sociais, culturais e, no caso específico da descrição do frei, de um idioma comum. Alguns deste nestorianos dominavam o latim, e o frei encontra-se também, na capital mongol, com um ourives francês que se torna seu amigo:

Além disso, contou-nos que, em Caracarum, havia um mestre ourives, chamado Guilherme, oriundo de Paris (...). Escrevi então ao mencionado mestre sobre a minha chegada, pedindo-lhe que, se fosse possível, me enviasse o seu filho [como intérprete]. (RUBRUCK, 2005: 182)

No caso dos nestorianos, se estabelece uma outra relação, marcada principalmente pela oposição com o elemento muçulmano e a aproximação com o elemento cristão. Todavia, esse não é um impedimento para que o frei faça críticas também a estes últimos, quando diferem em seus ritos e dogmas do cristianismo ocidental. Operam-se aí novamente comparações, que, neste caso, são graduadas pela tolerância dispensada pelo frei em uma ou outra situação:

Ali, os nestorianos nada sabem. Rezam o seu ofício e têm livros sagrados em siríaco, língua que ignoram, e por isso cantam como nossos monges que ignoram a gramática, e é por isso que são totalmente corruptos. (RUBRUCK, 2005: 170)

Finalmente, tem destaque também a disputa teológica que Rubruck participa no final de sua estada em *Karakorum*. Além disso, a percepção que o frei constrói acerca da religiosidade mongol, e os frutos de sua missão de evangelização entre estes. Convocado pelo Grande Khan Mangu, esse debate reuniu representantes de três crenças distintas: cristãos (no caso, representados pelas duas vertentes, ocidental e nestoriana), muçulmanos e budistas.

Na manhã seguinte, mandou-me seus escrivães, que disseram: (...) Aqui há cristãos, sarracenos e tuínos, e cada um afirma que a sua religião é melhor, e que os seus escritos (...) são os mais verdadeiros. Por isso, [nosso senhor] quer que vos reunais, façais um confronto, cada um escreverá os seus ditos, para que ele possa conhecer a verdade. (Idem, 213)

Neste momento, Rubruck estabeleceu uma estratégia de atuar em conjunto com os nestorianos, e admite a possibilidade também de se aliar aos muçulmanos, pois estes compartilham também de uma crença monoteísta, em contraponto à crença dos “tuínos”, os monges budistas presentes na corte. Portanto, a estratégia do monge passa pela afirmação de uma crença una, como forma de reforçar sua posição no debate. Assim, os momentos mais relevantes da descrição da disputa ocorrem durante a discussão entre os budistas e Rubruck sobre a onipotência de Deus e a existência do mal (ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, 2006: 154). Contudo, ao fim da disputa,

apesar de avaliar sua atuação estratégica como acertada, Rubruck afirma que ela não surtiu o efeito esperado de sua missão, qual seja, a conversão de mongóis e membros de outras crenças. O frade acaba percebendo a forma pragmática como os mongóis e seu Khan utilizam a religião, pois toleram a presença de sacerdotes de diversas crenças em suas cortes, principalmente em funções burocráticas e administrativas. Ao fim, Rubruck percebe que esse fato não colabora para sua missão e expressa sua descrença na conversão dos mongóis ao cristianismo (RUBRUCK, 2005: 221-216).

Não me parece conveniente que algum frade vá de novo aos tártaros, como fui eu ou como vão os Pregadores. Mas se o senhor Papa (...) quisesse enviar com honras um bispo, e desse modo responder às loucuras dos mongóis (...) ele poderia dizer o que quisesse e fazer com que respondessem... (Idem, 2005: 243)

Tivesse a viagem de Rubruck um objetivo apostólico ou diplomático, as palavras desapontadas do frei demonstram, ao final, que a mesma não atingiu os resultados esperados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do relato de viagem de frei Guilherme de Rubruck permitiu-nos perceber que este se insere em um período marcado por uma série de mudanças sociais e culturais que, de certo modo, foram refletidas na forma como o próprio relato estudado se produziu. Isso pode ser notado na prática descritiva adotada pelo autor, que abandona certas características presentes nos relatos de viagem do medievo – a saber, a larga utilização da *Mirabilia* como recurso literário e descritivo, e a negação do mundo material enquanto prática cultural, principalmente no caso de religiosos viajantes. No lugar destes elementos, o relato estudado apresenta um discurso predominantemente descritivo e racionalizado, assemelhando-se a outros relatos do mesmo período, o que denota, quando visualizado em um conjunto, o princípio de uma mudança na forma como os viajantes da época percebiam e representavam o mundo que estavam conhecendo.

As considerações acerca das questões religiosas possuíam importância central para Rubruck e constituíram o cerne dos elementos que contribuíram para a formação de sua visão do mundo que descobria - e das representações que dele traçou. Ao fim, pudemos perceber que o autor conseguiu, nas páginas de seu relato, construir uma oratória predominantemente voltada para uma descrição criteriosa e atenta de sua viagem.

Concorreram para isso, a nosso ver, elementos diversos que se conjugaram no período, contribuindo para ampliação dos horizontes da cristandade medieval. Entre esses elementos, poderíamos citar o caso das Cruzadas, enquanto iniciativa responsável por levar um grande número de cristãos ocidentais a travar contato com diferentes povos e culturas do Oriente Próximo e Médio; o próprio contato com essas civilizações orientais, bem como com a sua cultura, sociedades, costumes, paisagens, permitindo ao cristão ocidental repensar o próprio mundo em que vivia, ao perceber o quão maior ele poderia ser do que o mundo que conhecia até então; e, finalmente, a própria criação de novas ordens religiosas, entre elas a Ordem Franciscana, da qual fazia parte o autor da fonte aqui estudada, e a ressignificação de certos paradigmas da fé de sua época.

Por outro lado, é possível perceber que as relações que se estabelecem no relato do frei apontam ainda para o estranhamento e a resistência ao tratamento das questões de alteridade com que esse viajante se deparou ao longo de seu caminho, constituindo-se assim uma rede de relações que correm em paralelo, opondo, por vezes, a objetividade

do relato às sensações do próprio viajante, uma relação ambígua ao lidar com a figura do outro para a qual o frei não conseguirá alcançar uma solução, mas que permeará a sua experiência, ficando registrada ao longo de todo o relato dela produzido.

Pudemos, ainda, perceber que o texto de Rubruck aponta para uma certa "objetivação" do relato de viagem. Porém, embora não apresente como elemento central as referências à *Mirabilia*, as operações de construção literária do relato são verificáveis em textos anteriores ao mesmo, ao mesmo tempo em que a utilização da *Mirabilia* e dos recursos à imaginação estarão ainda presentes em textos posteriores, indicando que o relato de frei Guilherme – e outros que lhe são contemporâneos – pode se situar em um momento de transição na forma como alguns viajantes medievais viam o mundo, e na maneira como registravam suas experiências e como as representavam.

Finalmente, acreditamos que a forma incipiente em que este tema se encontra em pesquisas do gênero, as poucas referências encontradas e a abrangência das possibilidades que o mesmo oferece, permite-nos inferir que esta seja uma temática ainda longe de ser esgotada, abrindo-se um vasto espaço para que a mesma seja explorada, em diferentes frentes de pesquisa. A bibliografia pesquisada dá conta de uma série de questões que permanecem em aberto, como a própria questão das motivações da viagem de Rubruck, mas existem ainda outras temáticas que poderiam ser abordadas.

No geral, entendemos serem as questões acerca dos relatos de viagem e da própria história do Extremo Oriente ainda pouco aprofundadas em nossa historiografia, existindo aí uma ampla gama de possibilidades de pesquisa. A própria atividade de pesquisa que se apresenta nas páginas deste trabalho não pôde responder a todas as questões que surgiram durante a elaboração desta reflexão, devido à complexidade e abrangência do tema abordado. Isto exigiria, a nosso ver, um esforço mais amplo e de maior fôlego, o que nos serve de estímulo para que, no futuro, possamos continuar trabalhando.

ANEXOS

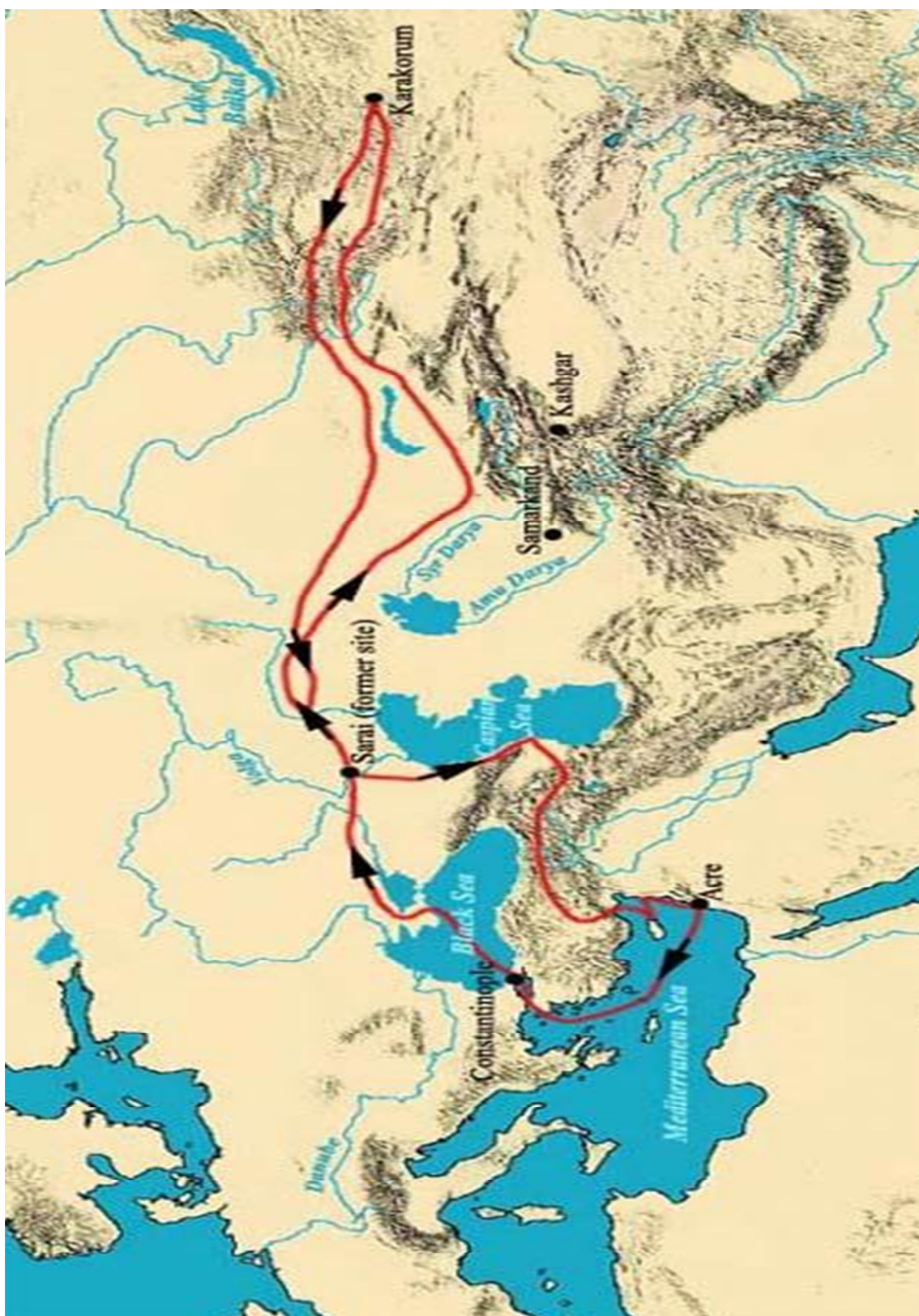
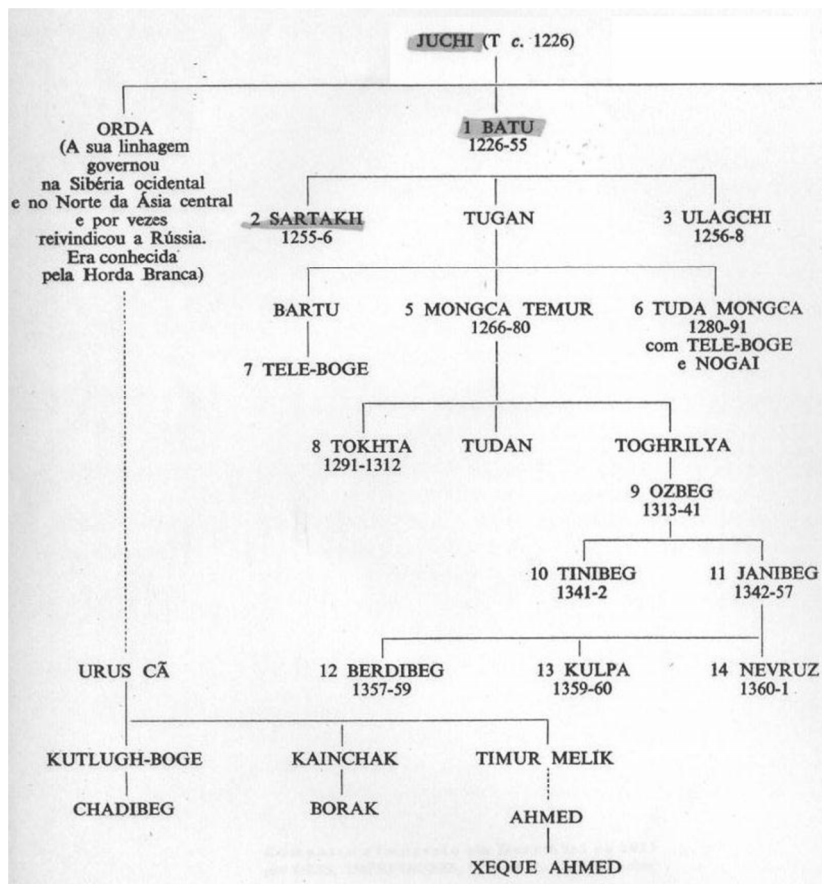
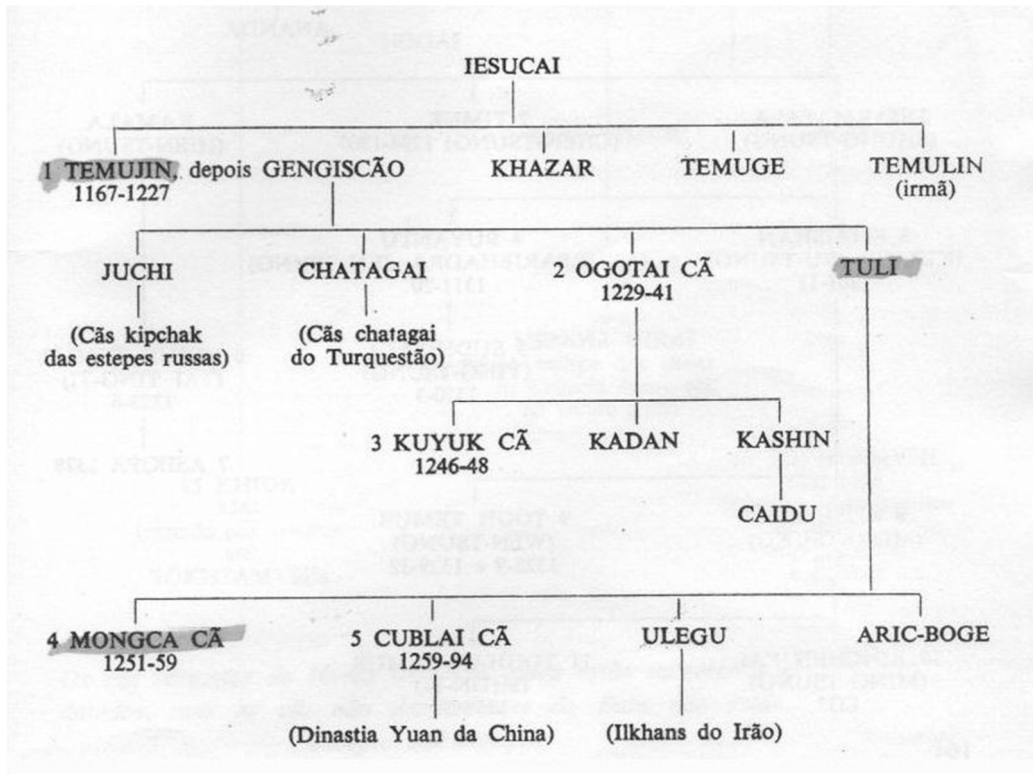


Figura 1 - Rota percorrida por Guilherme de Rubruck.
Fonte: <http://depts.washington.edu/silkroad/maps/rubruck.html>. Acesso em 27/11/2012.



Figuras 2 e 3 - A linhagem de Gêngis Khan e dos Khanatos Ocidentais, visitados por Rubruck.
 Fonte: PHILLIPS, E. Os mongóis. Lisboa: Verbo, 1971.

REFERÊNCIAS:

Versões da Fonte:

RUBRUCK, Guilherme de. Itinerário de frei Guilherme de Rubruck. Tradução de Ildefonso Silveira. In: CARPINE et. al. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 115-243. (Coleção Pensamento Franciscano).

RUBRUCK, Guilherme de. *The Journal of friar William of Rubruquis a French man of the order of the minorite friars, into the East parts of the world*. An. Dom. 1253. University of Adelaide, 2010. Disponível em: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/rubruquis/>>. Acesso em 03/12/2012.

Outras fontes consultadas:

CARPINE, João de Pian del. História dos Mongóis. In: CARPINE et. al. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 29-97. (Coleção Pensamento Franciscano).

CLEAVES, Francis Woodman and KAHN, Paul. *The Secret History of the Mongols: The Origin of Chingis Khan*. Boston: Cheng & Tsui, 1998.

CONY, Carlos Heitor e ALCURE, Lenira. *As viagens de Marco Polo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

POLO, Marco. *Il Milione*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

REGRA BULADA DA ORDEM DOS FRADES MENORES. Disponível em: <http://www.db.ofmcap.org/pls/ofmcap/consultazione.mostra_pagina?id_pagina=1972>. Acesso em: 03/12/2012.

POLÔNIA, Benedito da. Relatório. In: CARPINE et. al. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 99-104. (Coleção Pensamento Franciscano).

VIAGENS DE JEAN DE MANDEVILLE. São Paulo: EDUSC, 2008 (Tradução de Susani Silveira Lemos França).

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Luis. Los “Libros de Viajes” como gênero literários. In: LUCENA GIRALDO, Manuel e PIMENTEL, Juan (eds.). *Diez estudios sobre literatura de viajes*. Madrid (Espanha): Instituto de la Lengua Española, 2006.

ALMEIDA, Maria Cândida. *Palavras em viagens: um estudo dos relatos de viagem medievais muçulmanos e cristãos*. Afro-ásia. Bahia, v. 32, 2005. pp.83-114. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia32_pp83_114_ViagensIsla.pdf>. Acesso em: 12/06/2012.

ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, Juan. *Viajar a oriente: los franciscanos em la corte del gran Kan y Cristóban Cólón em las cercanias del Cipango*. Relaciones. Ciudad de Mexico (Mexico), v. XXVII (108), 2008. pp. 141-164.

ANDERSON, Perry. O atraso nômade. In:_____. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Brasília: Brasiliense, 1987. p.209-219.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e Papado. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 567-589.

- BARBOSA, Elaine. Gêngis Khan e as conquistas mongóis. In: MAGNOLLI, Demétrio. *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2006. pp. 131-162.
- BARROS, José. *Considerações sobre a história do franciscanismo na Idade Média*. Estudos de Religião, Brasil, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2323/2556>. Acesso em: 12/06/2012.
- BATANY, Jean. Escrito e oral. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 383-395.
- BATISTA NETO, Jônatas. *Aspectos das Viagens Medievais: obstáculos e perigos*. Rev. hist., São Paulo, n. 119, dez. 1988. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83091988000200011&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 22/11/2012.
- BEAULIEU, Marie-Anne. Pregação. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 367-377.
- BURKE, Peter. *Que es la Historia Cultural*. Barcelona: Paidós, 2006. p. 13-18 e 83-88.
- CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 473-487.
- CARRIZO RUEDA, Sofia. Analizar um relato de viagem: uma proposta de abordagem desde las características del género y sus diferencias com la literatura de viajes. In: BELTRÁN, Rafael. *Maravillas, Peregrinaciones y Utopías: literatura de viajes em el mundo románico*. Valência (Espanha): PUV, 2002.
- CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo. *Los viajes e lo maravilloso: uma lectura a los relatos de viaje y la construcción imaginaria de las criaturas y lugares de oriente* (ss. XIII-XIV). Revista Electrónica Historia del *Orbis Terrarum*. Santiago (Chile), n. 06, 2011. pp. 110-141.
- CHARTIER, Roger. *A beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.
- _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. 2. ed. Miraflores: Difel, 2002.
- _____. *Literatura e história*. Topoi. Rio de Janeiro, n. 1, 2000. pp. 197-216.
- _____. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo, 11(5), 1991. pp. 173-191.
- DORE, Andrea. *Diplomacia e relações comerciais entre o Oriente e o Ocidente: duas experiências do século XIII*. Redalyc. Niterói, n.10, p. 1-22. 2000. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg10-8.pdf>. Acesso em 12/06/2012.
- _____. *Relações entre oriente e ocidente (séc. XIII-XVII): mercadores, missionários e homens de armas*. Biblos. Rio Grande, n. 21, 2007. pp. 105-124. Disponível em: < <http://www.seer.furg.br/biblos/article/view/837>>. Acesso em: 04/12/2012.
- FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLLI, Demétrio. *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2006. pp. 99-130.
- FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe. Os caminhantes: explorações terrestres no fim da Antiguidade e na Idade Média. In: _____. *Os Desbravadores: uma história mundial da exploração da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 95-139.
- FERRARI, Fernando Ponzi. *Análise comparativa do papel do protagonista em hagiografias e relatos de viagem* (séculos XII – XIV). Aedos. Porto Alegre, v.3, n. 9,

2011. pp. 16-22. Disponível em: < <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/22301/13118>>. Acesso em: 04/12/2012.
- _____. *Sob obediência, relato o que vi com meus próprios olhos: Viagem, discurso e representações em Odorico de Pordenone (1330)*. 110 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2008. Disponível em: < <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16061/000692426.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 03/12/2012.
- FLORI, Jean. Jerusalém e as cruzadas. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 7-24
- FRANÇA, Susani. *O além nos confins das terras do oriente*. Oráculo. São Paulo, 12, 286-297. 2011. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/201101/18-franca.pdf>>. Acesso em 03/12/2012.
- _____. *Os reinos dos cronistas medievais (século XV)*. São Paulo: Annablume, 2006.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As Cruzadas*. Brasília: Brasiliense, 1995.
- _____. Cristianismo Medieval e Mitologia. In: _____. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2011 pp. 41-64.
- FIGUEIREDO, Danilo José. *Mongóis: um povo bárbaro (magnífico)*. Klepsidra. 2001. Disponível em: < <http://www.klepsidra.net/klepsidra9/mongois.html>>. Acesso em 03/12/2012.
- GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 167-181.
- GENET, Jean Phillippe. Escrito e oral. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 397-409.
- GONÇALVES, Rafael Afonso. *A noção de Contemptus Mundi e as viagens nos séculos XII e XIII*. In: Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. São Paulo: ANPUH/SP, 2010. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/Rafael%20Afonso%20Gon%20E7alves.pdf>>. Acesso em 12/06/2012.
- _____. *O despertar dos mendicantes para os outros mundos (séculos XIII e XIV)*. 2011. 156 p. Dissertação (Mestrado em História) - UNESP. Franca. Disponível em: <<http://200.145.119.5/poshistoria/rafael.pdf>>. Acesso em: 12/06/2012.
- GUENÉE, Bernard. História. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 523-536.
- GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 631-643.
- HARTOG, François. Uma retórica da alteridade. In: _____. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 229-271.
- HENRIQUE, Heitor. *Sobre as viagens medievais*. 2009. Disponível em: <<http://www.historiahistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=251>>. Acesso em: 12/11/2012.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(s). In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 305-319.

IRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis: Cefepal, 1985.

JACKSON, Peter. *The Itinerarium of Friar William of Rubruck*. Comentary Project of the Center for Central Eurasian “Civilization Archive”. Disponível em: <<http://cces.snu.ac.kr/com/205iof.pdf>>. Acesso em 03/12/2012.

_____. Willian of Rubruck in the Mongol Empire: perception and prejudices. In: VON MARTELS, Zweder. *Travel Fact and Travel Fiction: Studies on fiction, literary tradition, scholarly discovery and observation in travel writing*. Leiden: Brill, 1994. p. 54-71.

KLEINE, Marina. Os missionários franciscanos e o problema da comunicação com os 'infiéis' nos séculos XIII-XIV. In: MACEDO, José Rivair (org.). *Os viajantes medievais da Rota da Seda (séculos V-XV)*. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 135-152.

LABARGE, Margaret Wade. *Viajeros Medievales: los ricos e los insatisfechos*. San Sebastian (Espanha): Nerea, 2000.

LE GOFF, Jacques. Centro/Periferia. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002.

_____. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 105-120.

_____. O maravilhoso no ocidente medieval. In: _____. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993. p. 263-280.

_____. *São Francisco de Assis*. 7. ed. Record: São Paulo, 2005. p. 185-239.

_____. *São Luis: Biografia*. São Paulo: Record, 1999.

LITTLE, Lester. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 225-241.

LOIN, Henry. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

LOPES, Paulo. *Os livros de viagens medievais*. Revista Medievalista On Line. n. 2. Lisboa: 2006. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/medievalista2/medievalista-viagens.htm>>. Acesso em 12/06/2012.

MAALOUF, Amin. *As cruzadas vistas pelos árabes*. Brasília: Brasiliense, 1994.

MACEDO, José Rivair (org.). *Os viajantes medievais da Rota da Seda (séculos V-XV)*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2011.

_____. Os caminhos da Rota da Seda e os relatos de viajantes medievais. In: _____. *Os viajantes medievais da Rota da Seda (séculos V-XV)*. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 9-28.

MAYER, Hans. *Historia de las Cruzadas*. Madrid, Espanha: AKAL, 2001.

MIATELLO, André Luis Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. 2010. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05022010-174619/>>. Acesso em: 2012/12/03.

PALAZZO, Carmen Licia [1]. A Rota da Seda, caminho de mercadores e peregrinos. In: MACEDO, José Rivair. *Os viajantes medievais da Rota da Seda (séculos V-XV)*. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

_____. [2]. *Relatos ocidentais sobre os Khanatos mongóis: Pian di Carpine e Rubruck (século XIII)*. Signum. Brasília, v. 12. n. 2. p. 123-138. 2011. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/article/view/54>>. Acesso em 12/06/2012.

PHILLIPS, E. *Os mongóis*. Lisboa: Verbo, 1971.

RODRIGUES, Miguel Urbano. Os Mongóis - a cavalgada e o eclipse. In: _____. *Nômades e sedentários na Ásia Central*. Porto: Campo da História, 1999. p. 235-260.

SCHLAGER, Patricius. *William Rubruck*. In: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. New York: Robert Appleton Company, 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/13217a.htm>>. Acesso em 12/06/2012.

SCHMITT, Jean Claude. *A imaginação eficaz*. Signum. São Paulo, n. 3, 2001. Pp. 113-154.

_____. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 237-251.

SILVEIRA, Ildefonso. *Enfrentando os guerreiros tártaros medievais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Ildefonso. Guilherme de Rubruck - vida e obra. In: CARPINE et. al. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 105-114. (Coleção Pensamento Franciscano).

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 353-366.

TODOROV, Tzvetan. A viagem e seu relato. *Revista de Letras*. São Paulo, v. 46, n. 1, 2006. pp. 231-244.

_____. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Petrópolis: Vozes, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. pp. 127-162.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. 200p.

VICENTE, Luiz Rafael. *As relações político-religiosas entre o Império Mongol e a Europa ocidental em meados do século XIII: missionários franciscanos no oriente*. Vernáculo. Curitiba, n. 11-12-13. p. 8-19. 2004. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/vernaculo/article/viewArticle/17745>>. Acesso em 12/06/2012.

_____. *O império mongol e a europa ocidental em meados do século XIII: o cristianismo por trás dos motivos políticos das missões dos franciscanos Carpini e Rubruck*. 55 p. Monografia (Graduação em História) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2004. Disponível em :

<<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&ved=0CDgQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.historia.ufpr.br%2Fmonografias%2F>

[2004%2Fluiz_rafael_xavier_vicente.pdf&ei=ufC8UJeVGIKc8QTwrYDwDQ&usg=AFQjCNHShvRYUk9JJgfgValsC39D8QA9nQ>](#). Acesso em: 03/12/2012.

WATSON, A. J. *Mongol inhospitality, or how to do more with less?* Gift giving in William of Rubruck's Itinerarium. *Journal of Medieval History*. Cambridge (UK), n. 37, 2011. pp. 90-101.

WEYER, Robert Van de. As Cruzadas. In: _____. *O Islã e o ocidente: uma nova ordem política e religiosa pós-11 de setembro*. São Paulo: Loyola, 2003. pp: 19-21.

ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. pp. 79-93.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Catedra: Madrid, 1993.