



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Leonardo Panegassi, Rubens
Naturalização do trato político e conservação das conquistas: o mito
do Preste João e a linguagem política no Renascimento Português
História Unisinos, vol. 23, núm. 1, 2019, -, pp. 25-37
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579865455009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://www.redalyc.org)

UNISINOS
[redalyc.org](http://www.redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Naturalização do trato político e conservação das conquistas: o mito do Preste João e a linguagem política no Renascimento português

Naturalization of political relations and conservation of conquests:
The myth of Prester John and political language in the Portuguese Renaissance

Rubens Leonardo Panegassi¹

rubenspanegassi@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é revisitar o mito do Preste João a partir de um novo enfoque, considerando-o como elemento pertencente ao léxico político do Renascimento português. Para isso, detivemo-nos na recuperação do contexto intelectual que dá sentido às representações desse mito a partir de diferentes registros, tais como cartas, tratados e crônicas. Com base nestas fontes, percebemos que assim como o recurso à fábula para a educação das crianças possuía um valor pedagógico, de edificação moral, a oscilação entre o plano da realidade e o da ficção foi um recurso moralmente válido no trato político. Diante disso, concluímos que a coexistência de diferentes modalidades de consciência na atribuição de sentido a ações e enunciados produzidos no contexto intelectual do Renascimento português articula-se à prerrogativa pedagógica da instituição monárquica na condução de seus súditos.

Palavras-chave: mito, linguagem política, Renascimento português.

Abstract: The purpose of this article is to understand the myth of Prester John as a political language of the Portuguese Renaissance. For this we recover the intellectual context in which this myth circulated. We do this from different sources, such as letters, treatises and chronicles. Based on these sources, we realize that the arguments in political dialogue can be fictitious or real, just like fables were used for the education of children. We conclude that the coexistence of different modes of consciousness in the Portuguese Renaissance must be understood in articulation with the pedagogical prerogative of the monarchical institution in leading of its subjects.

Keywords: myth, political language, Portuguese Renaissance.

¹ Laboratório de Estudos de História das Ideias e Contextos Culturais (Lehicon), Departamento de História, Universidade Federal de Viçosa, Campus Universitário, Avenida Peter Henry Rolfs, s/n, 36570-900 Viçosa, Minas Gerais, Brasil. Este artigo é resultado do projeto *A vocação imperial e o reino imaginário: a linguagem política portuguesa nos governos de D. Manuel I e D. João III (1495-1557)*, aprovado pelo edital MCTI/CNPq/Universal 14/2014. Foi elaborado ao longo de nosso estágio de residência pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais.

“Political language [...] is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give an appearance of solidity to pure Wind.”²
(George Orwell)

Introdução

Tradicionalmente associado a um horizonte mirífico de luxo e exuberância, o mito do Preste João e seu reino teve grande importância para o fenômeno da expansão marítima perpetrada pelos povos ibéricos, em especial no reino português. A despeito da centralidade que o mito assumiu no interior da cultura letrada portuguesa a partir do século XV, a perspectiva predominante da abordagem a respeito deste assunto apresenta o mito, fundamentalmente, como testemunho de uma sensibilidade pré-lógica, regida por um horizonte historicamente inexato e destinado a ser superado pela experiência portuguesa ao longo de suas conquistas.

Entretanto, o mito do Preste João é um fenômeno difundido por toda a Europa e tem sido objeto de estudo de inúmeros investigadores, pertencentes às mais diversas áreas. Por sua vez, grande parte destes estudos sublinha o aspecto maravilhoso do mito, como resposta às condicionantes estruturais do mundo medieval, ou como eficaz instrumento na produção de um senso de coletividade, que se define no interior de uma relação de continuidade com um poderoso reino cristão, e seu reconfortante sentimento de segurança frente aos inimigos infiéis.

O interesse deste artigo é dar um novo enfoque a este assunto, problematizando a mítica em torno deste mítico rei-sacerdote e sua nação enquanto elementos pertencentes a um vocabulário político inerente aos primórdios daquele que viria a ser o primeiro grande império da Época Moderna. Para isso, nós nos deteremos na recuperação do contexto intelectual que dá sentido às representações da Etiópia e do Preste João difundidas a partir de cartas, tratados, crônicas e outras fontes produzidas pela cultura do Renascimento português, considerando estes suportes como indício de um léxico cujas conotações compõem um amplo espectro de significados, inevitavelmente associados à generalização de ideias e concepções políticas europeias.

Aliança onírica

Antes que a Índia fosse descoberta pelos Portugueses, a maior parte da especiaria, droga e pedraria dela se

vazava pelo Mar Roxo donde ia ter à cidade de Alexandria, e ali a compravam os Venezianos que a espalhavam pela Europa, de que o reino de Portugal havia seu quinhão, que os Venezianos levavam a Lisboa em galés, principalmente reinando nos reinos de Portugal el Rei D. João o segundo deste nome: que como fosse de muitos altos pensamentos, e desejoso de acrescentar seus senhorios e enobrecê-los a serviço de nosso senhor, determinou de prosseguir o descobrimento da costa de Guiné que seus antecessores tinham começado: porque por aquela costa lhe parecia que descobriria o senhorio do Preste João das Índias de que tinha fama: para que por ali pudesse mandar levar aquelas riquezas que os Venezianos lhe iam vender (Castanheda, 1833, p. 1-2).

A partir destas palavras, publicadas em 1551 na *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, Fernão Lopes de Castanheda ressalta as preocupações que orientaram as ações do rei D. João II em busca do Senhorio do Preste João das Índias. De fato, inúmeros estudos demonstram que o mito do Preste João e seu reino teve grande importância para o fenômeno da expansão marítima perpetrada pelos portugueses a partir do século XV. Lugar abstrato e de referências inconsistentes, o reino do Preste João associava-se a um horizonte mirífico de luxo e exuberância, onde corriam rios de ouro, prata e outras joias. A princípio, hipoteticamente situado na Ásia, paulatinamente o reino deslizou para o norte da África, situando-se perto da região do Egito e da Abissínia, onde “se fixou” desde 1340. Daí o interesse português na região, que era considerada a porta de entrada da Ásia e de tudo o que significava este continente (Thomaz, 2001). Interesse que ganharia proporções geopolíticas mais concretas a partir da tomada de Ceuta, em 1415.

A importância que este mito assumiu no interior da cultura letrada portuguesa é visível, principalmente a partir dos reinados de D. Manuel I e D. João III, quando adquiriu uma centralidade sem precedentes (Maccoci, 2012). Entretanto, esta centralidade se desdobra de um histórico de percepções que, no contexto português, remonta ao menos a meados do século XV, quando D. Afonso V recebeu em sua Corte um certo Jorge, “embaixador do Preste João”, a quem foram dados “cento e noventa e cinco reais e quarenta alqueires de trigo e vinte e cinco almudes de vinho” (Azevedo, 1934, p. 357) para mantimento de um mês. Pouco se sabe a respeito dessa embaixada, exceto que Jorge foi mandado ao Duque de Borgonha (Azevedo, 1934, p. 357).

Em suma, este mito se revelou de grande importância no reino luso, tanto para a clarificação da

² ORWELL, G. 1968. Politics and the English language. In: *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*. Ed. Sonia Orwell and Ian Angos. New York, Harcourt Brace Jovanovich, vol. 4, p. 139.

finalidade quanto do modo por meio do qual a expansão marítima devia se processar. Em estudo clássico, Charles Boxer (2002) sugere que a mítica em torno do lendário soberano e seus domínios foi capaz de articular as diferentes motivações que inspiraram as ações portuguesas no período: por um lado, a histórica controvérsia quanto à melhor maneira de se chegar à Etiópia respondia ao interesse pelas especiarias orientais; por outro, a reconhecida ligação dos reinos ibéricos com o mundo muçulmano orientava o fervor de uma cruzada que se imbricava, também, às mercês e privilégios econômicos que se desdobravam das conquistas militares. Como se pode notar, Fernão de Castanheda estabelece uma nítida relação entre o interesse de D. João II pelo “senhorio do Preste João das Índias” e a eliminação da mediação veneta no acesso às especiarias, drogas e pedrarias do Oriente. A assertiva do cronista ecoa na historiografia, que acaba por atribuir uma orientação pragmática aos feitos de D. João II. Elaine Sanceau (1939), por exemplo, sugere que a demanda do monarca pelo Preste João “não tinha nada de místico” (p. 24). Por sua vez, Joaquim Romero Magalhães atribui ao rei uma “política externa mais agressiva”, cuja especial atenção ao controle do comércio atlântico culminaria na construção do “castelo-fortaleza-cidade de São João da Mina” (Magalhães, 1997, p. 441), o que traduziria sua convicção da proximidade da fortificação com o reino etíope (Oliveira Marques, 2006).

De todo modo, ainda que a presença da embaixada etíope na Corte de D. Afonso V seja emblemática no que tange ao papel desempenhado pelo mito do Preste João no reino português, foi de fato no reinado de D. João II que os esforços em promover uma aliança com o mítico rei se tornaram mais programáticos, ainda que o fundamento ideológico, jurídico e moral que orientou a política expansionista portuguesa remonte ao governo de D. João I (Fontes, 1995). Das ações levadas a cabo por D. João II, “de muito altos pensamentos” e que “tinha muitos grandes desejos de descobrir o Preste João das Índias para o conhecer por amigo”, Fernão Lopes de Castanheda faz menção ao envio de “um frei Antônio de Lisboa, frade de São Francisco e um leigo, que chegaram a Jerusalém e dali se tornaram por não saberem a língua árabe” (Castanheda, 1833, p. 3). Em suma, foi como resultado de uma série de esforços levados a efeito ao longo do século XV que se constituiu um histórico de percepções que identificou o Preste João como soberano da Etiópia.

Ainda que as tentativas de D. João II não dessem os frutos desejados, foi com a viagem de Pero da Covilhã e Afonso Paiva, no ano de 1487, que seu empenho alcançaria, efetivamente, algum êxito. Ambos, escudeiros da guarda, foram mandados à Etiópia por conhecerem a língua árabe (Ficalho, 1988). Entretanto, apenas Pero da

Covilhã chegou e lá permaneceu até o fim de sua vida, retido pelo imperador do reino africano (Curto, 2008). Os contatos entre o escudeiro e D. João II, se houve – o que não é impossível –, provavelmente ficaram ocultos pela “política do segredo” levada a cabo pelo monarca (Cortesão, 1997), sem que nos tenha chegado qualquer vestígio. De modo que a comunicação com o emissário só fora retomada ao longo do governo de D. João III, com a chegada à Abissínia da embaixada chefiada por D. Rodrigo de Lima, que lá permaneceu entre 1520 e 1526 (Cosme, 1989).

A história da presença portuguesa na Etiópia remonta, portanto, ao último decênio do século XV, com a chegada de Pero da Covilhã, em 1492 (Cosme, 1989). Desde então, a ação dos portugueses na região seria ininterrupta, até 1640 (Curto, 2008). Porém, a circulação de relatos sobre o reino etíope seria mais tardia, de modo que somente na segunda década do século XVI é que notícias mais precisas a respeito dos contatos entre lusos e etíopes ganharam maior visibilidade. Principalmente sob forma de cartas, tais como a carta ao Papa Leão X de 8 de maio de 1521, *Epistola Super foedere cum Presbytero Ioanne*, publicada por Germão Galhardo em Lisboa, e também a *Epistola Invictissimi Regis Portugalliae ad Leonem X.P.M. super foedere inito cum Presbytero Ioanne Aethiopiae Rege*, publicada em Roma, ambas traduzidas para o francês. Vale ainda a menção à carta do regente etíope que, segundo parece, foi publicada em Lisboa no ano de 1521, inserida na *Carta das novas que vieram a el Rey nosso senhor do Descobrimento do Preste Joham*, intitulada *Treslado da carta que ho Preste Joham enviou a el Rey nosso Senhor, por seu embaixador Matheus, no anno de mil e quinhentos e quatorze*, impresso pela oficina de Germão Galhardo (Rodrigues, 2008, p. 28). Segundo consta, a *Carta das Novas* não chegou a circular. E não obstante haja notícias de um exemplar que foi oferecido ao Museu Britânico em 1935 (Cortesão e Thomas, 1938, p. 13), alguns historiadores presumem ter sido a edição destruída (Oliveira e Costa *et al.*, 2014, p. 130).

Esse primeiro movimento na divulgação das notícias sobre o reino etíope e seu mítico soberano teve seu ápice em 1540, com a publicação, também em Lisboa, da *Verdadeira informação sobre a terra do Preste João das Índias*, de autoria do Padre Francisco Álvares. Impressa na tipografia de Luís Rodrigues a pedido de D. João III, a *Verdadeira informação* foi o primeiro registro escrito por um europeu que efetivamente esteve presente em terras etíopes. Com efeito, Álvares compôs a comitiva da embaixada chefiada por D. Rodrigo de Lima, e lá permaneceu em companhia da delegação até 1526. Todavia, a despeito da circulação desses escritos, que acompanharam o estreitamento das relações luso-etíopes a partir de 1520,

é visível a existência de um hiato, situado entre os anos de 1492 e 1520. Ainda que nesse ínterim inúmeras cartas tenham sido escritas tendo como pano de fundo o reino etíope, como é o caso de uma parte da missiva de Afonso de Albuquerque, estas informações não foram compartilhadas em escala significativa, de modo que é possível supor que as figurações da Etiópia e principalmente de seu monarca, o Preste João, tenham permanecido como um lugar abstrato e de referências inconsistentes. De fato, não se pode perder de vista que as riquezas provenientes da Ásia continuavam a figurar atreladas ao mesmo horizonte mirífico de riquezas presente na famosa *Carta do Preste João*. Fenômeno medieval, fundamentalmente europeu, esse “proto-orientalismo imaginário”, inerente à *Carta*, circulou em Portugal paralelamente aos relatos sobre o reino etíope, no início do século XVI. Exemplo eloquente disso é o *Libro del infante don Pedro de Portugal, el cual anduvo las quatro partidas del mundo*, um opúsculo impresso na oficina de Jacobo Cromberger, em Sevilha, no ano de 1515. O livreto, com pouco mais de 30 páginas, narra a viagem imaginária do infante, filho de D. João I, e seus 12 companheiros à Terra Santa e à corte do mítico Preste João. O relato, que gozou de grande popularidade no século XVI, incorpora uma cópia abreviada da *Carta* em suas páginas finais (Ramos, 1997; Lasmarías, 2008).

Portanto, a compreensão do contexto intelectual em que circularam os relatos sobre o reino etíope e seu rei deve considerar a natureza dinâmica das circunstâncias em que uma série de percepções estruturadas ao longo do tempo se articula a uma situação de mudanças, que, se por um lado abre espaço para a relativização de antigos saberes, por outro mantém seus vínculos e até se conjuga a este leque de imagens acumuladas no tempo.

Registro emblemático no que se refere a essa dinâmica, em que a relativização dos saberes se conjuga a um histórico acumulado de percepções, nos é oferecido pelo historiador e humanista João de Barros em sua *Década Terceira da Ásia*. Publicada em Lisboa por Germão Galhardo em 1563, todo o capítulo I do IV livro trata do rei da Etiópia, “seu estado, e povo”, e “principalmente deste erro, que anda entre o vulgo, cuidando ser ele aquele grande Preste João das Índias, a qual opinião tem enganado a homens doutos” (Barros, 1777, p. 359-360).

É certo que a narrativa de João de Barros já apresenta os resultados da convivência luso-etíope. Pois, ao contrário dos letrados que cresceram sob o cetro de D. Manuel I, a experiência de João de Barros esteve atrelada ao governo de D. João III, considerado não apenas “o primeiro rei europeu a conceber uma política imperial” calcada no domínio dos oceanos (Oliveira e Costa *et al.*,

2014, p. 130), mas, principalmente, o primeiro a deter um império cujas rotas comerciais sulcavam todo o planeta, fato que imprimia modificações irreversíveis sobre o conhecimento existente a respeito da Terra (Oliveira e Costa *et al.*, 2014). Assim, a experiência portuguesa na Etiópia é conjugada a um contexto intelectual em que personagens como Marco Antonio Sabellico ou Pico della Mirandola figuram associados aos antigos erros decorrentes da falta de conhecimento que houvera a respeito da Etiópia e seu soberano, como atesta o historiador quinhentista:

[...] quando ouviam nomear o seu rei por este nome Preste João, parecia-lhe ser nome dado a ele por nós, sem saberem donde procederia. E ainda quando por algumas pessoas doutas e curiosas eram perguntados da interpretação deste nome que dávamos ao seu príncipe, davam-lhe evasões, segundo o juízo de cada um. E daqui procedeu um embaixador deste reino de Abassia, que veio a este Portugal, dizer ao nosso lusitano Damião de Góis, quando escreveu da religião e costumes desta gente, que em sua linguagem Bebulé e Encoe queria dizer Precioso Joane; e um religioso desta nação dizer a Marco Antonio Sabellico, quando compunha a sua Rapsódia, que este vocábulo Gião na sua língua queria dizer potente, e que chamarmos-lhe João, seria corrupção destoutro; e Pico Mirandola, por outra tal informação, em sua escritura chamar-lhe Prestão, Rei dos Índios.

O qual engano, que estas pessoas tão doutas receberam, foi por naquele tempo não termos mais notícias daquele príncipe que quanto sabíamos por os religiosos do seu reino, que víamos nestas partes, muitos dos quais contam coisas diferentes do que os nossos tem visto [...] (Barros, 1777, p. 364-365).³

Por sua vez, cabe notar que a natureza das circunstâncias em que João de Barros elaborou suas *Décadas da Ásia* é a mesma que propiciou a formulação de uma “representação cada vez mais exata de nosso planeta” (Bennassar, 1998, p. 90). Contexto marcado pelo estreitamento das relações entre o continente europeu e as mais diversas partes do mundo, esta nova representação do planeta implicou mudanças que envolveram motivações e desafios variados. Se é evidente que a percepção do historiador quinhentista redimensiona a “série de mal-entendidos que deram continuidade ao erro do nome Preste João” (Panegassi, 2017, p. 176), quando reconhecemos que este enunciado tem um cunho epistemológico incontestável, é imperativo assinalar que este mesmo enunciado revela, por outro lado, uma latente interdependência entre anseios inerentes a um

³ O grifo é meu.

histórico acumulado de percepções e interesses políticos mais imediatos. Em suma, a novidade dessa representação não se esgota em sua dimensão epistemológica, uma vez que se apresenta definitivamente associada a aspectos de caráter político. Ou seja, trata-se de reconhecer a descrição e o conhecimento como instrumentos de poder. Enfim, problematizar a colocação do conhecimento a serviço da conquista (Descendre, 2015) e os termos em que se definiram o trato político entre Portugal e Etiópia.

Comunidade imaginada e subordinação

A recuperação do contexto intelectual que dá sentido às representações da Etiópia e do Preste João difundidas a partir de cartas, tratados, crônicas e outras fontes produzidas no contexto do Renascimento português pressupõe o reconhecimento de que a abordagem destas fontes não se reduz nem à determinação da positividade dos fatos narrados, nem à avaliação de sua capacidade descritiva (Curto, 2009), mas antes, à necessidade de reconhecer sua plasticidade enquanto recurso instrumental para imaginar, projetar e naturalizar a relação dos portugueses com o reino etíope, em um primeiro momento, mas também com as mais diversas partes do mundo, à medida que a mobilização lusa ganhava proporções globais. É, portanto, no interior da dinâmica dessa relação que a própria associação do nome de Portugal à região da Abissínia define um quadro que, supostamente, condicionará o trato político entre ambos os reinos. Em suma, esboça um conjunto de representações e expectativas que define os próprios limites potenciais de uma comunidade em suas mais diversas configurações, seja um reino ou um império.

De maneira geral, a correspondência escrita por Afonso de Albuquerque pode ser paradigmática no que tange à tomada de posse simbólica dos limites que resultam de uma empreitada cuja configuração é, simultaneamente, política e intelectual. Em suma, Albuquerque foi o principal esteio da política expansionista manuelina, tendo sido governador do Estado da Índia entre os anos de 1509 e 1515. Por sua vez, consideradas como uma das experiências mais significativas da cultura escrita moderna (Xavier, 2014), as cartas forneciam a continuação tangível de um episódio consumado, sobretudo em função do fato de que, em detrimento da volatilidade da fala, as letras constituíam um artifício eficiente na perpetuação de feitos que, naturalmente, se esgotariam em sua própria efemeridade. Com efeito, é o domínio da escrita que “autoriza a preservação de uma memória e, consequentemente, a constituição de uma história” (Gruzinsky, 2014, p. 249). E o que é mais importante: o texto escrito era conside-

rado como uma modalidade de interação íntima, ainda que o sentido privilegiado fosse a visão e não a audição (Panegassi, 2017).

Em face do potencial persuasivo que esta modalidade de interação garante, o manejo da escrita configura-se como exercício de poder (Chartier, 1991), de modo que a possibilidade de justapor assuntos diferentes oferece a oportunidade de integrar ao acontecimento descrito outras finalidades variadas, que podem incorporar dinâmicas históricas aparentemente desconexas. Emblemática, neste sentido, é a carta de 25 de outubro de 1514, em que Afonso de Albuquerque atende a uma diligência de D. Manuel I a respeito de Mateus, o emissário etíope enviado pela rainha Elena a Lisboa em 1509, e que fora considerado impostor pelos dissidentes do governo do monarca desde sua chegada à corte do reino português em 1514 (Oliveira e Costa, 2011).

Cabe lembrar que as cartas de Afonso de Albuquerque devem ser consideradas à luz da dinâmica de sua elaboração, o que envolve reconhecer não apenas as relações de emulação entre o governador da Índia e seus dissidentes (Xavier, 2014), como foi sua acesa rivalidade com Francisco de Albuquerque ou Lourenço Moreno (Oliveira e Costa, 2011), mas também no interior de uma notória disputa de prestígio diante de seu interlocutor, o rei, fenômeno característico de uma sociedade de ordens, onde as declarações de submissão e lealdade eram manifestas.

Com efeito, o procedimento adotado por Albuquerque na defesa da autenticidade da missão de Mateus como “embaixador do Preste João” revela que, se a apreensão epistemológica é precedida por uma dimensão política, paralelamente, a tessitura dos limites de uma possessão simbólica faz supor a permeabilidade entre mundos culturalmente diversos. E o governador da Índia é eloquente neste sentido, quando argumenta que os espias do Soldão do Cairo não haveriam de se limitar necessariamente a árabes, uma vez que andavam, em Portugal, “venezianos, italianos, florentinos, genoveses e outras gerações de gentes, que continuamente tratam em Alexandria e no Cairo”, que por sua vez poderiam dar notícias precisas a respeito dos negócios do reino português (Pato, 1884, p. 314). Claro indício dos possíveis vínculos entre a Europa cristã e o islão, essa porosidade expressa o descentramento que resulta das conexões motivadas por interesses que conjugam experiências locais a outras dinâmicas históricas.

Paralelamente à porosidade que mediou as relações entre cristãos e muçulmanos, a definição do quadro que desenhou o trato político entre Portugal e Etiópia passa, também, pela atenção e pelo reconhecimento de continuidades que devem garantir os limites potenciais dessa comunidade, a despeito de suas diferentes configurações

locais. Como foi exposto, o domínio da escrita era um valor para o europeu do Renascimento e a habilidade no uso dessa técnica pressupunha um amplo domínio da natureza, o que denotava boa polícia. Por isso, sua ausência era percebida em termos defectivos e figurava em associação à bestialidade. Significativa, portanto, a evocação que Afonso de Albuquerque fez em sua carta do testemunho de um abissínio “que sabe escrever”, como reforço de seu argumento em defesa de Mateus, “homem que muitas vezes El Rey mandava a muitas partes” (Pato, 1884, p. 313). No interior de um quadro social e cultural em contínua construção, os súditos do Preste João não podiam figurar de outra maneira na pena de um letrado como Albuquerque; afinal, a aliança com o mítico reino continuava a orientar os ideais cruzadísticos dos portugueses. E a simbólica pessoal do *Venturoso* não permitiria que o pacto se estabelecesse com um soberano de menor importância. Em suma, implica registrar que o enunciado do governador se encontra atrelado à ideia de que a distinção de um reino está, também, nas virtudes de seus súditos, de modo que a própria dignidade do soberano era definida pela qualidade de seus povos. Em síntese, o mando era considerado tanto mais nobre quanto mais elevado fosse o súdito (Panegassi, 2017).

A representação do etíope letrado não se reduz, portanto, à apreensão epistemológica motivada pelo reconhecimento de uma singularidade positiva, mas sim a uma visão de conjunto politicamente orientada, em que se fundamenta a aproximação entre ambos os reinos e assegura a homogeneidade interna necessária para a tomada de posse simbólica de uma comunidade imaginada e cuja heterogeneidade de configuração deve ser matizada. Esse vínculo imaginário é reiterado por uma experiência fictícia, muito mais pautada por um histórico de percepções acumuladas do que por sua vivência concreta, tendo em vista a evocação de um argumento de autoridade última por Afonso de Albuquerque, ao sublinhar a ideia de que Mateus estava a serviço de um “Rei Cristão, nosso vizinho e muito perto de nós, *que tem o verdadeiro rito de nossa fé*”⁴ (Pato, 1884, p. 316). Esta representação hiperbólica, que acena para a possibilidade de um império cristão em comunhão de rito, seria posteriormente matizada por Damião de Góis em seu opúsculo sobre a fé, a religião e os costumes dos etíopes (Góis, 1945). A despeito do reconhecido pragmatismo que a historiografia detida no assunto tem atribuído a Albuquerque (Xavier, 2014), aqui, o enunciado do governador impõe sua visão fictícia de conjunto à ordem prática e tangível da diversidade, o que em sentido estrito permite a compatibilização imediata de eventuais nuances do cristianismo local a partir de um

eficaz artifício de codificação. Sem dúvida, trata-se da formulação de um estereótipo, uma modalidade de reificação inerente à mundialização e que marcará a própria aventura colonial.

Por sua vez, a justaposição dos assuntos ao longo da carta oferece também a oportunidade de conjugar o horizonte de uma conquista militar a esta tomada de posse simultaneamente intelectual e simbólica. Com efeito, o relato que o governador do Estado da Índia fez dos obstáculos enfrentados por Mateus no cumprimento da missão de que foi incumbido é um eloquente esforço de descrição das comunicações existentes entre a Etiópia e os reinos vizinhos, além de indicar o acesso ao Mar Roxo. Afonso de Albuquerque também dá notícias a respeito da tributação do comércio, das relações de vassalagem, bem como da absoluta ciência que os mouros tinham do projeto imperial manuelino:

Na prática que com ele por vezes tive, e bem de dias em Goa, algumas perguntas lhe fiz acerca de sua vinda [...] somente me disse que aquele dia e hora que o Preste João determinou de o mandar, lhe metera aquela carta na mão, e o mandara partir [...] disse-me que se os mouros souberam que ele vinha a esse negócio, que não houvera de passar, e eu lho creio, porque aí não há nenhuma saída da terra do Preste João, que não venha em naus de mouros e por mãos e lugares de mouros: se querem sair por Zeila, Zeila é de mouros, e não é debaixo da obediência do Preste João; se querem vir por Meçuá, Meçuá é de mouros, ilha pequena pegada na terra firme e porto do Preste João que se chama Dacanam, e a terra se chama Arkiko; se querem sair por Dalaca, que é uma ilha pegada na terra do Preste João, Dalaca é de mouros; se quer sair por Suaquém, a ilha de Suaquém é de mouros, e está pegada na terra firme do Preste João, e o sertão de Suaquém de mouros é, mas são sujeitos ao Preste João; e estes mouros que aqui estão em Suaquém, comem os direitos das mercadorias que vêm pelo Nilo ter a “Coçaer” (sic), porto do mar Roxo [...] que o embaixador me parece que diz bem, que se se aventara entre os mouros ser ele embaixador do Preste João, não escapara de ser tomado em um destes portos, ou nas naus dos mouros onde passara, ou em Adem, ou no Reino de Cambraia; e não, senhor, pelo temor que tenham de nosso ajuntamento sobre sua destruição, mas pelos ciúmes que tem do trato do ouro e mercadorias da terra do Preste João, de que eles estão mui ciosos e receosos; que não são eles tão bárbaros no entender, que não vejam que afora ser vós alteza conquistador [...] (Pato, 1884, p. 312-313).

⁴ O grifo é meu.

Ao tratar dos possíveis agenciamentos entre as diferentes partes de uma comunidade intelectualmente imaginada e moldada por uma experiência fictícia, a lógica que deve assegurar os vínculos entre as partes obedece à natureza geopolítica concreta do local, de modo que uma eventual hostilidade dos Estados limítrofes figura ao lado de facilidades ou dificuldades existentes para a manutenção da segurança, seja por via marítima ou terrestre. A essas observações, é imperativo acrescentar, ainda, a menção feita por Afonso de Albuquerque de que o reino do Preste “está muito vizinho de Jerusalém”, para onde o monarca envia “muitas joias de ouro e muita riqueza” (Pato, 1884, p. 316). Assim, o horizonte político e intelectual que dá sentido a essa empreitada reitera sua vocação religiosa em sua manifesta associação à milícia e ao comércio.

Generalização de ideias e concepções políticas

A menção feita por Afonso de Albuquerque à cidade de Jerusalém é da mais alta relevância. Cidade sagrada para judeus, cristãos e muçulmanos, o peso que a representação desta cidade tem no interior do cristianismo remete-nos tanto à construção de sua memória quanto à constituição de seu universo simbólico, onde a igreja do Santo Sepulcro, construída por Constantino, desempenhou papel de grande relevância. Diante disso, a cidade figura também como elemento estruturante no histórico de percepções acumuladas que orientou a visão de conjunto do governador Afonso de Albuquerque. Com efeito, a primeira comunidade cristã estável de que se tem notícia teve sede em Jerusalém, lugar onde Cristo vivera, morrera e onde seus discípulos começaram a pregar o exemplo de seus gestos e ensinamentos. Foi também ali, no ano de 48, que se realizou aquele que pode ser considerado o primeiro concílio desta comunidade, em resposta a seu progressivo crescimento e os decorrentes problemas de caráter normativo. Em suma, é possível datar o cristianismo como religião constituída a partir do século II, momento em que se delineiam suas primeiras escolas teológicas. E foi nesse contexto que Jerusalém se tornou um centro de peregrinação de cristãos (Potestà e Vian, 2013).

Por sua vez, a ideia da reconquista de Jerusalém foi uma constante na história do cristianismo ocidental, desde sua tomada por árabes muçulmanos no ano de 638. Ideia que haveria de se efetivar com os cruzados no ano de 1099, quando foi proclamado o reino latino de Jerusalém. Com isso, um reino cristão latino existiria no coração do Islão até 1187, quando Saladino restabeleceria o culto muçulmano (Pagden, 2009). Especialmente interessante é que a ideia de uma Jerusalém tomada e cercada por infieis

inimigos evoca o imaginário de uma “cidade sitiada”, o que implica o reconhecimento de uma constante ameaça, bem como de uma permanente inquietação, que redundou em contínuo esforço de mobilização (Delumeau, 2009). Em suma, a evocação do inimigo estimula a ação nas fimbrias do mundo, e sua justificativa encontra-se nas diversas tentativas de se organizar uma nova cruzada.

É o caso da bula *Sane charissimus*, expedida pelo papa Martinho V em 1418. Com a promessa “da plena remissão dos pecados”, exortava todos os cristãos e todos os fiéis a juntarem suas forças a D. João I, rei de Portugal, em sua luta contra o Islão. Ainda que a bula tenha resultado da súplica feita pelo rei português (Fontes, 1995) com o motivo de sancionar seus interesses nas costas da África ocidental, é possível inseri-la no interior de um progressivo movimento de ascensão da ideia de uma guerra santa, conduzida em nome da recuperação de Jerusalém. Em suma, a concessão de graças espirituais e materiais na bula não apenas preserva a ligação da cruzada ao ideal hegemônico de glorificação da fé católica, mas também assinala o “êxito de uma ‘incômoda aliança’ [...] entre a cruzada e a doutrina da guerra justa, que autorizava o conflito contra ‘infieis’ que ocupavam territórios outrora cristãos” (Marcocci, 2012, p. 46).

Portanto, na pena de Afonso de Albuquerque, a cidade de Jerusalém se configura como uma bagagem conceitual perene, que organiza e estrutura seu pensamento em uma evidente situação de mudança. Um ponto de referência que se apresenta associado aos pressupostos políticos inerentes a um esforço de naturalização das relações entre o reino português e a Etiópia, uma vez que dá sentido às suas ações no âmbito da continuidade de uma experiência histórica:

Quanto maior honra é tomar e destruir a casa do principal inimigo de Deus e nosso, que nos tem sopeados, que cobrar a nossa de Jerusalém, perdida e não cobrada por muita nossa culpa, entanto que agora me parece, segundo disse a el rei, que na perdição da cristandade, pela vinda de mafamede, se ordenou, por mistério de Deus, que o Preste João ficasse lá nessas partes, com suas terras e gentes, na fé e verdade de Cristo, por tal que, quando se cumprisse este outro mistério de nossa navegação e ida a essas partes, achássemos lá cristãos [...] (Pato, 1904, p. 249).

Acrescente-se a isso o fato de que o tema da libertação da cidade sagrada que figura atrelada à imagem do Preste João no excerto remonta ao menos ao século XII. Narra a Crônica do bispo Otto de Fresing, na Baviera, que em 1145, numa visita do papa Eugênio II às igrejas armênias, o bispo de Jabala, Hugo, fez menção a

um poderoso “rei sacerdote”, cristão nestoriano, chamado João, que derrotara “os reis irmãos dos medos e dos persas, chamados Samjardes”⁵ (Thomaz, 2001, p. 118) e que estava preparado para marchar sobre Jerusalém. Por sua vez, Giuseppe Marcocci assinala que, em 1438, o papa Eugênio IV exortara o imperador abissínio, “claramente identificado com o Preste João”, a conquistar o Egito e libertar a Terra Santa (Marcocci, 2012, p. 157).

A ideia de uma poderosa realza-sacerdotal define o caráter simultaneamente religioso – identificado no sacerdócio – e político – identificado no regime monárquico – intrínseco à figura do Preste João. Por sua vez, a aliança que autorizava o conflito contra os infiéis alinhava-se perfeitamente à ideia do potente rei-sacerdote em iminente marcha sobre Jerusalém. Esse duplo caráter, sacerdotal e monárquico, envolve ideias e valores inerentes a uma estrutura de significados cuja compreensão depende do reconhecimento de seu lugar dentro de um vasto esquema conceitual (Skinner, 2005). Por sua vez, a recuperação dessa estrutura de significados pressupõe o reconhecimento de que a presença da mítica do Preste João e seu reino é um recurso instrumental para a generalização de ideias e concepções políticas europeias. Efetivamente, o caráter sacerdotal e monárquico do Preste João associa-se à ideia de que o governante perfeito era o governante cristão, tese que encontra correspondência na concepção ministerial do poder secular que predominou no Ocidente medieval, um momento em que ora a realza foi compreendida como atribuição divina imediata de protetora da Igreja, ora como procedente da Igreja, a quem deveria servir (Franco Jr., 2010), e cuja incumbência estava subordinada, sempre, à perspectiva da salvação religiosa dos súditos (Senellart, 2006).

Entretanto, este esquema conceitual que dá sentido à ideia de um rei-sacerdote, que no horizonte histórico do cristianismo remonta à figura bíblica de Melquisedec, “modelo de rei e sumo sacerdote do Antigo Testamento” (Potestà e Vian, 2013, p. 173) – “rei de Salém” e “sacerdote do Deus Altíssimo” (Gn 14, 18-19) –, encontra um campo de experiência fértil nas figurações de Alexandre, o Grande, “durante séculos [...] considerado o arquétipo do construtor de impérios” (Pagden, 2002, p. 41). A pretensão por parte dos governantes à ascendência divina não era desconhecida na Antiguidade, e o pupilo de Aristóteles aprendera com seu mentor que “um verdadeiro rei era um deus entre os homens” (Pagden, 2009, p. 79), de modo que um soberano com pretensões ao senhorio universal “não poderia deixar de ser divino, ou, pelo menos, o representante favorecido da divindade” (Pagden, 2009, p. 79). Com efeito, o que se pode notar aqui é a mais eloquente

demonstração do enredamento do ideário teológico do cristianismo ao pensamento político da Antiguidade.

Por sua vez, este enredamento foi precedido pela incorporação e reorientação, por parte do pensamento cristão, dos exemplos éticos e políticos dos antigos. Com efeito, a ideia de uma realza-sacerdotal desdobra-se, também, de uma formulação programática da Igreja acerca das relações entre os poderes espiritual e secular. Ao longo da história, inúmeros foram os pontífices que, dotados de grande habilidade política, contaram com a assistência de letrados capacitadíssimos na definição de um programa de pensamento – mas também de ação – que garantiu a composição de um conjunto de circunstâncias que assegurou pleno sentido à representação do rei como o personificador perfeito de Cristo na terra (Souza e Barbosa, 1997). Em suma, no âmbito das formas de governo, deu suporte a uma “ação sagrada que em si mesma é imagem e realidade ao mesmo tempo”, tal como formulou Ernst Kantorowicz (1998, p. 57). Enfim, as alusões ao Preste João carregam uma bagagem cuja conotação não escapa às contribuições de uma tradição letrada sobre as classificações das formas de governo.

Naquilo que tange às formas de governo, importa considerar a projeção do pensamento aristotélico nesse contexto intelectual, principalmente a partir da obra de São Tomás de Aquino. Embora o aquinate não ofereça “uma teoria política suficientemente sistematizada acerca das relações entre os poderes espiritual e secular” (Souza e Barbosa, 1997, p. 126), seus escritos fornecem um conjunto de ideias coerentes a respeito das formas de governo (Albuquerque, 2012). Nos *Comentários aos quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo* (1253-1257), por exemplo, Tomás de Aquino sustenta que, sobre as questões espirituais, os “reis não exercem nenhum poder”, por carecerem das “chaves do reino dos céus”, ainda que “seu poder também provenha de Deus” no domínio secular, e, “por tal motivo, deve-se reconhecer a excelência do mesmo [poder], de modo que os monarcas cristãos podem exercê-lo na sociedade cristã sob a inspiração do Senhor [...]” (Aquino, 1997, p. 146).

Mas, dentre todas as formulações medievais em defesa da monarquia, a ideia de que o próprio Universo representa um reino cujo monarca é Deus é a que se sobrepunha de maneira definitiva, de modo que o corpo político era concebido “como a imagem em pequeno do governo do mundo” (Albuquerque, 2012, p. 72). E, muito embora Ernst Kantorowicz (1998) nos assegure que “os novos Estados territoriais que começaram a se desenvolver no século XII” fossem “reconhecidamente seculares”, admite a existência de empréstimos do modelo eclesiástico

⁵ A tradução do francês é minha.

e hierárquico (p. 57). Para o caso de Portugal, é notável a recorrência da ideia do reino de Deus como arquétipo político ainda na primeira modernidade, como se nota na oração de D. Sancho de Noronha a D. João III:

Entre todos os regimentos muito alto e muito poderoso Príncipe Rei e senhor por que este mundo foi governado, sempre com muita razão e primeiro lugar foi dado ao estado Real, como mais natural e proveitoso ao bem da geração humana. Assim porque este governo carece como diz Aristóteles de muitos defeitos que se acham nos outros gêneros de mando, como também porque ele só representa na terra o poder e majestade do todo poderoso Deus no céu. Mas aquele Príncipe é muito proveitoso ao descanso e conservação e bons costumes de seu povo, que trabalha com todo seu saber e forças de imitar e se fazer semelhante a Deus [...] (Noronha, 1969, p. 29).

A comparação entre o senhorio do mundo e o senhorio do Universo também foi adotada por Diogo Lopes Rebelo, professor de D. Manuel I. O “rei está em determinado reino ou território como Deus no Universo”, escreve o teólogo, mas no “Universo há só um Deus, e não vários; logo, também no reino deve haver um só rei e senhor supremo” (Rebelo, 1951, p. 61). Com efeito, a eficácia dos ensinamentos do mestre teve impacto na formação do monarca, cuja intencionalidade em associar seus feitos à memória dos grandes da Antiguidade é notável, em especial à figuração de Alexandre, o Grande, tal como sugere a historiografia que interpreta os bustos colocados na face sul dos claustros dos Jerônimos – uma das mais notórias realizações arquitetônicas de D. Manuel e para onde, significativamente, foram trasladados seus restos mortais – como “próceres da Antiguidade”, dentre os quais Alexandre (Oliveira e Costa, 2011, p. 205). A dimensão lendária atribuída a este conquistador, considerado o primeiro dos grandes imperadores do Ocidente, seria uma referência constante nos textos de exaltação imperial produzidos por letrados portugueses nesse contexto. Sem dúvida, a projeção externa do monarca português daria a tônica do ambiente intelectual ao longo da primeira modernidade, o que define, em parte, o característico orientalismo que marcou o processo de classicização do Renascimento luso. O próprio João de Barros viria a se comparar ao cronista de Alexandre no prólogo de suas *Décadas*. E, além disso, tanto Afonso de Albuquerque quanto D. João de Castro seriam retratados em relação de emulação com alguns dos grandes nomes da Antiguidade, tais como Alexandre e Augusto (Xavier e Županov, 2015).

A natureza das circunstâncias que permite a associação do nome de D. Manuel ao de Alexandre, o Grande, exprime sua aspiração à plenitude de um poder que encerra

em si as pretensões de um império universal, uma vez que reduz as distâncias em direção a suas ambições a rei-sacerdote por meio de uma nítida tentativa de ordenar o mundo à sua imagem e semelhança. Tentativa evidentemente tecida no plano simbólico, a partir da articulação entre a autorrepresentação de D. Manuel e a figura de Alexandre, o Grande, mas também de sua associação ao Preste João. Em síntese, ambos os casos acenam para a possibilidade da construção de um império cristão, submetido a “um só rei e senhor supremo” (Rebelo, 1951, p. 61), que representasse “na terra o poder e majestade do todo-poderoso Deus no céu” (Noronha, 1969, p. 29). Essa dinâmica, que reforça os pressupostos que devem orientar o trato político assimétrico entre o reino português e a Etiópia, simultaneamente reitera os limites de uma comunidade presumivelmente estável e homogênea. Como observou, em síntese, João Paulo de Oliveira e Costa, “ambicionando ser um rei-sacerdote justo e bom, espelho de Salomão, verdadeiro Preste João do Ocidente, D. Manuel foi, sem dúvida, senhor do mundo que os seus nautas descobriram” (Oliveira e Costa, 2011, p. 189).

Reconhecer a presença da Etiópia e seu papel na formulação de um ideário para o incipiente Império Português implica superar um paradigma, calcado na celebração dos feitos portugueses e situado em um passado heroico, tão característico das construções historiográficas voltadas à celebração da memória nacional, típicas do século XIX. Em suma, envolve o distanciamento de um paradigma nacional. Diante disso, embora a assertiva de Oliveira e Costa seja precisa, importa matizá-la em face da permeabilidade que caracteriza a relação entre mundos culturalmente tão distintos. Assim, tanto quanto o classicismo do Renascimento português é orientalizante, são etíopes as aspirações universalistas de D. Manuel, em comunhão com seu correlato Preste João. Em suma, “todas as sociedades são culturalmente híbridas” (Gasbarro, 2003, p. 96), e sua autenticidade tende a ser legitimada pela invenção de tradições.

Instituição do crível

A permeabilidade entre mundos distintos dá a conhecer a interdependência existente entre as demandas políticas e o conhecimento. Por sua vez, a despeito da própria dinâmica intrínseca a uma circunstância de mudanças, é possível notar que um número considerável de ideias subjacentes à experiência moderna estava vinculado a concepções míticas, o que evidencia um contexto intelectual no qual diferentes modalidades de consciência coexistiam, ou mesmo, se complementavam. Diante disso, as conotações que a Etiópia e seu lendário soberano assumiram enquanto linguagem política denotam uma

estrutura de significados precisa na atribuição de sentidos ao passado, em circunstâncias especialmente objetivas. Por sua vez, a chave de leitura dessa estrutura de significados demanda o reconhecimento de que mito e história não são necessariamente incompatíveis no contexto intelectual do Renascimento. Além disso, importa reconhecer que a pressuposição de que existe uma linha de progresso entre as “obscuridades intelectuais do mito e a luz triunfante da razão” (Caprettini *et al.*, 1987, p. 75) não permite esclarecer a complexidade desse fenômeno.

Com efeito, a circulação e os usos das informações relativas à Etiópia e ao Preste João devem ser compreendidas em articulação à expressão de interesses contextuais, em que o código de comunicação se encontra inevitavelmente associado às aspirações políticas intrínsecas à configuração de um grande império cristão. Paralelamente a isso, vale notar que a parcialidade das informações recuperadas em contextos específicos alinha-se aos referenciais humanistas que orientaram a rede de sociabilidade intelectual transnacional que foi a República das Letras (Xavier e Županov, 2015). Tendo se afirmado no campo das artes da palavra, o humanismo se impôs principalmente no trato político, onde a capacidade de se fazer ouvir, bem como o domínio das técnicas do discurso persuasivo na mediação das relações humanas foram os grandes ideais (GARIN, 1996), que se combinaram a um dos princípios estruturantes da experiência política moderna: a organização de uma diplomacia de caráter permanente, instituída na forma de embaixadores residentes nas cortes estrangeiras (Chabod, 1990).

Em vista disso, a história do humanismo não se separa da figuração histórica do diplomata, nem da política externa do Estado. Fenômeno exterior às universidades, o humanismo constituiu-se em ambientes no qual o conhecimento e a prática estreitavam seus vínculos e podiam adquirir peso decisivo na interação com potências estrangeiras, ou mesmo com a Igreja (Garin, 1996). No caso dos países da Península Ibérica, seu papel foi de primeira ordem na divulgação das descobertas que anunciavam conexões mais efetivas entre mundos reciprocamente desconhecidos (Gruzinsky, 2014). Por sua vez, o ideário desses embaixadores humanistas encontra-se atrelado a um mundo em que conviviam perspectivas que podem parecer pertencentes a um universo de referências culturais totalmente inconciliáveis entre si.

Significativo, neste sentido, é o recurso às oscilações entre o plano da realidade e o da ficção que Carlo Ginzburg atribui a autores como Thomas More e Erasmo de Roterdã. Mas é principalmente a respeito da *Utopia* escrita pelo humanista inglês, que o historiador italiano assegura tratar-se de um livro de caráter luciânico, cuja leitura deve considerar seu pertencimento a “um gênero

retórico baseado em argumentações inteiramente imaginárias” (Ginzburg, 2004, p. 35). Com efeito, Ginzburg faz notar que detalhes concretos podiam ser apresentados em articulação a “narrativas completamente inventadas” (Ginzburg, 2004, p. 25), o que acena para uma dimensão seletiva da verdade. Sem dúvida, havia um amplo espectro de ações que denotam ser esta seletividade um horizonte comum neste contexto intelectual. Em suas *Décadas da Ásia*, por exemplo, o humanista português João de Barros aponta, abertamente, seu interesse em encobrir partes da verdade, omissão que tinha em vista a eficácia pedagógica de sua narrativa (Biedermann, 2003).

Em termos de eficácia pedagógica, há uma notável conformidade entre a deliberada omissão praticada por João de Barros e a justificação do recurso à mentira em nome do bem comum defendida por Platão no terceiro livro da *República*, autor de grande influência na Europa e cuja obra mencionada certamente inspirou a *Utopia* de Thomas More (Ginzburg, 2004): “a mentira é inútil aos deuses, porém útil aos homens sob a forma de remédio” (Platão, 1997, p. 79). Para uma sociedade que se autorrepresentava como um corpo, tal como a sociedade portuguesa do Antigo Regime (Hespanha e Xavier, 1998), o recurso à ideia do uso da mentira como remédio ganha uma conotação especial, uma vez que, tanto quanto um organismo, o corpo social demanda cuidados específicos para a manutenção de sua harmonia. Relevante, portanto, que para o filósofo ateniense, a ocultação da verdade seja uma prerrogativa inerente ao desempenho de determinados papéis sociais, de modo que somente aos líderes da cidade compete o recurso à mentira:

Se compete a alguém mentir, é aos líderes da cidade, no interesse da própria cidade, em virtude dos inimigos ou dos cidadãos; a todas as demais pessoas não é lícito este recurso. Contudo, se um cidadão mentir a seus chefes, afirmaremos que ele comete um erro da mesma natureza [...] que se um doente não contasse a verdade ao médico, ou se um aluno ocultasse ao professor de ginástica seus sofrimentos físicos, ou se um marinheiro não revelasse ao piloto a verdade sobre o estado do navio (Platão, 1997, p. 79).

Senhor dos costumes, cabe ao príncipe conduzir seus súditos à perfeição. Por sua vez, é ainda na *República*, no segundo livro, que Platão atesta a utilização de discursos falsos – que podem ser denominados como fábulas ou mitos – “para a educação das crianças” (Platão, 1997, p. 64). Todavia, não haveria de ser adotado qualquer discurso na formação dos infantes, mas apenas os bons mitos, ao passo que os mitos ruins deveriam ser repelidos (Ginzburg, 2001, p. 43), de modo que cabe aos “fundadores de cidade”

“vigiar os criadores de fábulas, separar as suas composições boas das más” (Platão, 1997, p. 65). Quando pernicioso, o uso do mito seria reprovável e compreendido como impostura. Em suma, trata-se de uma ambiguidade em que a função instrumental de caráter pedagógico assume, paralelamente, uma conotação insidiosa. Há uma notável conformidade entre esta ambiguidade e a cautela manifestada por Michel de Montaigne, por exemplo, em delimitar o campo das possibilidades factuais: “é uma tola presunção ir desdenhando e condenando como falso o que não nos parece verossímil” (Montaigne, 2002, p. 267). Em suma, estabelecer os limites da verdade e da mentira pode ser uma arrogante e perigosa ousadia, assegura-nos o filósofo.

Portanto, o que estabelece os limites entre a dimensão pedagógica ou insidiosa do recurso à mentira é a instituição a partir da qual ela foi veiculada, e que efetivamente encerra a capacidade de alterar, determinar e transformar seu significado. Em um contexto intelectual no qual a visão predominante sobre o gênero humano era definida pelo caráter degenerativo de seu pecado original, a eficácia regeneradora do monarca regente era a prerrogativa que encerrava no objetivo terapêutico da falsidade a positividade de seu caráter persuasivo. Com efeito, “a dominação do homem sobre o homem tem sua origem no pecado” (Senellart, 2006, p. 72). Todavia, não há corrupção irremediável: desde Santo Agostinho, a regência, associada à figura do rei, denota a ação “sobre a vida dos outros, corrigindo-os” (Senellart, 2006, p. 72). Sem dúvida, foi essa atribuição da instituição monárquica que legitimou a atratividade do mito da Etiópia e do Preste João como argumento no contexto intelectual de D. João III e da cultura europeia do Renascimento, tal como sugeriu Giuseppe Marcocci (2012).

Neste sentido, é eloquente o recurso ao mito por parte de D. João III, quando a Etiópia já se havia revelado “muito diferente do mundo sonhado até então” (Marcocci, 2012, p. 166). Interessa, portanto, recuperar as instruções régias entregues a D. Martinho de Portugal em 1532, na ocasião em que foi enviado em missão diplomática a Roma. No despacho que o monarca fez chegar a D. Martinho, o “rico património de mitos” do expansionismo português ganhava “uma imprevista atualidade” (Marcocci, 2012, p. 184):

Lhe direis que a principal coisa porque el Rei meu senhor e padre que santa glória haja tanto trabalhou no descobrimento da Índia e de todas aquelas partes do Oriente, em que tão grandíssimas despesas fez, e tantos seus vassalos e naturais são mortos, fidalgos e cavaleiros e seus criados de outras muitas sortes, foi porque fizesse nas gentes de aquelas partes a conversão que ele desejava, fossem trazidos à nossa santa fé

católica, e nela se fizesse tão grande acrescentamento como louvores a nosso Senhor é feito [...] que por força de armas foram ganhadas e tomadas aos Mouros [...] mas por este mesmo fruto fazer nos reinos e terras do Preste João, que vem confinar muito perto do mar roxo [...] e foram à vista de Judá e estiveram bem perto dela [...] a qual espero em nosso senhor que muito cedo seja assentada em meu serviço (Silva, 1862, p. 350-351).

Como bem observou Eugenio Garin (1996), no trato com as potências estrangeiras, “entravam em jogo não somente a ciência jurídica, o trato político e a habilidade diplomática, como também a penetração psicológica [...] e a capacidade de propaganda” (p. 23). Detentor das técnicas do discurso persuasivo, eis, portanto, o papel do embaixador humanista: a persuasão em nome de sua lealdade ao rei e seus interesses no governo da república. Ainda que distante das categorias que definirão o caráter plenipotenciário dos embaixadores e diplomatas a partir do século XIX, na primeira modernidade enviavam-se embaixadores, de monarca a monarca, com igual e recíproca autoridade para o cuidado de assuntos que em contextos anteriores eram prerrogativa do príncipe. E, muito embora o início do século XVI tenha sido apontado como um momento “de profunda transformação que culmina com o nascimento da diplomacia moderna” (Lopes, 2016, p. 204), é notável que a atividade dos embaixadores não se dissociava da vontade de seu soberano, de modo que a verdade não era prescritiva no trato político, muito embora sua observância fosse apropriada à atividade do embaixador do Renascimento, tal como nos assegura Garrett Mattingly (1955).

Em suma, mesmo pautadas por princípios geralmente aceitos pelos costumes, as determinações do soberano eram imperativas. Evidentemente, os limites de sua lealdade residiam em sua própria honra, quando o senso de justiça fosse oposto aos desejos de seu soberano (Mattingly, 1955). Entretanto, o que se nota aqui foi o interesse em associar o nome de Portugal à conquista do reino do Preste João e assim reiterar os limites de uma possessão simbólica em associação a um conjunto de representações e expectativas compartilhadas pelo contexto intelectual da primeira modernidade, onde o interesse público, a conservação do estado, bem como das conquistas – ainda que simbólicas –, são homogêneos à noção de justiça, fundamento das ações do príncipe (Senellart, 2006).

Conclusão

A título de conclusão, importa reiterar que, sem dúvida, a mítica em torno da Etiópia e do Preste João articulou as diferentes motivações do fenômeno da expansão

marítima em Portugal. Contudo, uma investigação minuciosa a respeito das conotações que o lendário soberano e seus domínios possuem como linguagem política aponta para um amplo espectro de significados, que se apresentam atrelados a um esquema conceitual inevitavelmente associado à generalização de ideias e concepções políticas europeias, bem como à sua notável capacidade de enredar o ideário teológico do cristianismo ao pensamento político da Antiguidade.

Assim, no contexto intelectual do Renascimento português, o recurso ao mito pode denotar uma necessária homogeneidade religiosa entre Portugal e Etiópia, sobretudo quando a dissimulação das nuances do cristianismo local puder assegurar a proximidade entre ambos os reinos e, assim, naturalizar o trato político. Em suma, o cristianismo foi o pressuposto inclusivo por excelência de uma monarquia que aspirava à plenitude do poderio universal.

Mas o emprego do mito indica, também, uma bagagem conceitual revestida de certa perenidade na organização de um horizonte de expectativa em face de uma evidente situação de mudanças, uma vez que dá sentido às ações no âmbito da continuidade de uma experiência histórica. E, por fim, considerando a natureza de uma circunstância na qual a coexistência de diferentes modalidades de consciência admite o recurso a instrumentos intelectuais que oscilam entre o plano da realidade e o da ficção, o acesso ao mito do Preste João e seu reino denota, ainda, as justas atribuições da instituição monárquica, tanto em sua prerrogativa pedagógica, quanto em seu interesse na conservação do estado e de suas conquistas, ainda que simbólicas.

Referências

- ALBUQUERQUE, M. de. 2012. *O poder político no Renascimento português*. Lisboa, Verbo, 405 p.
- ANDERSON, B. 2008. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras, 330 p.
- AUBIN, J. 1996 (vol. 1); 2000 (vol. 2); 2005 (vol. 3). *Le Latin et l'Astrolabe: Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. 3 vols. Lisboa, Paris, CNCDP, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 448 p; 590 p; 296 p.
- BENNASSAR, B. 1998. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: A. NOVAES (org.), *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 83-93.
- BIEDERMANN, Z. 2003. Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros. *Anais de História de Além-Mar*, IV:29-61.
- BOXER, C.R. 2002. *O império marítimo português, 1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo, Companhia das Letras, 442 p.
- CAPRETTINI, G.P. et al. 1987. "Mythos/logos". In: *Enciclopédia Einaudi: Volume 12: Mythos/logos. Sagrado/profano*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 75-104.
- CHABOD, F. 1990. *Escritos sobre el Renacimiento*. Trad. Rodrigo Ruza. México, FCE, 687 p.
- CHARTIER, R. 1991. As práticas da escrita. In: R. CHARTIER (org.), *História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes*. Coleção dirigida por Philippe Ariès e Georges Duby. Trad. Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras, p. 113-161.
- CORTESÃO, J. 1997. *A política do sigilo nos descobrimentos*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 122 p.
- COSME, J. dos S.R. 1989. Comentário. In: F. ÁLVARES, *Verdadeira informação sobre a terra do Preste João das Índias*. 2 vols. Direcção de Luís de Albuquerque. Lisboa, Publicações Alfa, p. 153-163.
- CURTO, D.R. 2009. *Cultura imperial e projetos coloniais (séc. XV e XVIII)*. Campinas/SP, Editora da Unicamp, 496 p.
- CURTO, P.M. 2008. *História dos Portugueses na Etiópia (1490-1640)*. Porto, Campo das Letras, 601 p.
- DELUMEAU, J. 2009. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. Trad. de notas Heloísa Jahn. São Paulo, Companhia das Letras, 693 p.
- DESCENDRE, R. 2015. *A politização do mundo*. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 220 p.
- FICALHO, C. de. 1988. *Viagens de Pêro da Covilhã*. Reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1898 da Biblioteca Nacional. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 364 p.
- FONTES, J.L.I. 1995. Cruzada e expansão: a Bula *Sane Charissimus*. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 7:403-420.
- FRANCO Jr., H. 2010. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 260 p.
- GARIN, E. 1996. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 197 p.
- GASBARRO, N. 2003. Nós e o Islã: uma compatibilidade possível?. *Novos Estudos*, 67:90-108.
- GINZBURG, C. 2004. *Nenbuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo, Companhia das Letras, 146 p.
- GINZBURG, C. 2001. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Companhia das Letras, 311 p.
- GRUZINSKI, S. 2014. *As quatro partes do mundo: História de uma mundialização*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte, Editora UFMG; São Paulo, Edusp, 573 p.
- HALE, J.R. (ed.). 1988. *Dicionário do Renascimento italiano*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 392 p.
- HESPAHNA, A.M.; XAVIER, Â.B. 1998. A representação da sociedade e do poder. In: J. MATTOSO (direcção), *História de Portugal: Quarto Volume: o Antigo Regime*. Lisboa, Editorial Estampa, p. 113-140.
- KANTOROWICZ, E.H. 1998. *Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 547 p.
- LASMARÍAS, E.S. 2008. Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santisteban. *Memorabilia*, 11:1-30.
- LOPES, P.C. 2016. Nas margens da diplomacia portuguesa quinhentista: O singular testemunho de Roma por um criado de D. Jaime, 4º duque de Bragança (1510-1517). *Lusitania Sacra*, 33:203-251.
- MAGALHÃES, J.R. 1997. Os régios protagonistas do poder. In: J. MATTOSO (direcção), *História de Portugal: Terceiro Volume: No alvorecer da Modernidade*. Lisboa, Editorial Estampa, p. 437-484.

- MARCOCCI, G. 2012. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 533 p.
- MATTINGLI, G. 1955. *Renaissance Diplomacy*. Cambridge, The Riverside Press, 323 p.
- OLIVEIRA e COSTA, J.P. 2011. *D. Manuel, 1469-1521: um príncipe do Renascimento*. Reis de Portugal. Lisboa, Temas e Debates, 448 p.
- OLIVEIRA e COSTA, J.P. (coordenador) et al. 2014. *História da expansão e do Império Português*. Lisboa, A Esfera dos Livros, 679 p.
- OLIVEIRA MARQUES, A.H. de. 2006. *Breve História de Portugal*. Lisboa, Editorial Presença, 440 p.
- PAGDEN, A. 2009. *Mundos em guerra: 2500 anos de conflito entre Ocidente e Oriente*. Trad. Miguel Mata. Lisboa, Edições 70, 593 p.
- PAGDEN, A. 2002. *Povos e impérios: uma história de migrações e conquistas, da Grécia até a atualidade*. Trad. Marta Miranda O'Shea. Rio de Janeiro, Objetiva, 264 p.
- PANEGASSI, R.L. 2017. *O pasto dos brutos: contexto de João de Barros, horizonte histórico e política nas Décadas da Ásia*. Belo Horizonte, MG, Fino Traço, 347 p.
- POTESTÀ, G.L.; VIAN, G. 2013. *História do cristianismo*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo, Edições Loyola, 392 p.
- RAMOS, J.M. 1997. *Ensaio de mitologia cristã: O Preste João e a reversibilidade simbólica*. Lisboa, Editora Assírio & Alvim, 400 p.
- RODRIGUES, A.P. de F.M.M. 2008. *Cousas do Preste: Da verdadeira informação à história de Etiópia. Visões da Etiópia em Francisco Álvares e Pêro Pais*. Lisboa. Dissertação de Mestrado. Universidade Aberta, 372 p. (vol. 1); 334 p. (vol. 2).
- SANCEAU, E. 1939. *Em demanda do Preste João*. Trad. José Francisco dos Santos. Porto, Livraria Civilização Editora, 384 p.
- SENEILLART, Michel. 2006. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 331 p.
- SKINNER, Q. 1996. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 724 p.
- SKINNER, Q. 2005. *Visões da política: Sobre métodos históricos*. Trad. João Pedro George. Lisboa, Difel, 293 p.
- SOUZA, J.A. de C.R. de; BARBOSA, J.M. 1997. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 204 p.
- THOMAZ, L.F.F.R. 2001. Entre l'histoire et l'utopie: le mythe du pêtre Jean. In: *Actes du colloque international Les civilisations dans le regard de l'autre*. Paris, UNESCO/EPHE, p. 117-142.
- XAVIER, Â.B. 2014. A maior empresa que nunca um príncipe cristão teve nas mãos: conquistar e conservar territórios no Índico nos tempos de Maquiavel. *Revista Tempo*, 20(36):1-27. DOI: 10.5533/TEM-1980-542X-2014203602
- XAVIER, Â.B.; ŽUPANOV, I.G. 2015. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. New Delhi, Oxford University Press, 386 p.
- O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 146-147.
- AZEVEDO, P. (direção). 1934. *Documentos das Chancelarias Reais anteriores a 1531 relativos a Marrocos*. Publicados por ordem da Academia das Ciências de Lisboa e sob a direção de Pedro de Azevedo. Tomo II (1450-1456). Coimbra, Imprensa da Universidade, 768 p.
- BARROS, J. de. 1777. *Da Ásia de João de Barros: Dos feitos, que os Portugueses fizeram no descobrimento, e conquista dos mares, e terras do Oriente. Década Terceira. Parte Primeira*. Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 663 p.
- BLUTEAU, R. 1728. *Vocabulário português, & latino*. Autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, & latinos, e oferecido a elrey de Portugal Dom Joam V. pelo padre D. Raphael Bluteau. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 09/02/2018.
- CASTANHEDA, F.L. de. 1833. *Historia do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses por Fernão Lopez de Castanheda*. Nova Edição. Livro I. Lisboa, Na Typographia Rollandiana, 284 p.
- CORTESÃO, A.; THOMAS, H. 1938. *Carta das novas que vieram a El Rei Nosso Senhor do descobrimento do Preste João (Lisboa 1521)*. Ed. por Armando Cortesão e Henry Thomas. Lisboa, Livraria Bertrand, 175 p.
- GÓIS, D. de. 1945. *Opúsculos históricos*. Trad. do original latino pelo professor Dias de Carvalho. Prefácio Câmara Reys. Porto, Livraria Civilização Editora, 272 p.
- MONTAIGNE, M. de. 2002. *Os ensaios: Livro 1*. Trad. Rosemary Costheck Abílio. São Paulo: Martins Fontes. 489p.
- NORONHA, D.S. de. 1969. *Tratado moral de louvores e perigos de alguns estados seculares*. Introdução e notas por Martim de Albuquerque. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais, Junta de Investigações do Ultramar, 149 p.
- PATO, R.A. de B. 1884 (Tomo I); 1904 (Tomo III). *Cartas de Affonso de Albuquerque, seguidas de alguns documentos que as elucidam*. Publicadas de ordem da classe de sciencias Moraes, politicas e belas-lettras da Academia Real das Sciencias de Lisboa e sob a direção de Raymundo António de Bulhão Pato, sócio da mesma academia. Tomo I; Tomo III. Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 448 p; 438 p.
- PLATÃO. *A República*. 1997. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo, Editora Nova Cultural, 352 p.
- REBELO, D.L. 1951. *Do Governo da República pelo Rei. (De Republica Gubernada per Regem)*. Reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas do Doutor Artur Moreira de Sá. Lisboa, Instituto e para Alta Cultura, Centro de Estudos de Psicologia de História da Filosofia, 230 p.
- SILVA, L.A.R. da. 1862. *Corpo Diplomático Português contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI ate aos nossos dias*. Publicado de orden da Academia Real das Sciencias de Lisboa por Luiz Augusto Rebello da Silva. Tomo I. Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 518 p.

Fontes primárias

- AQUINO, S.T. de. 1997. Documento 38. Textos de Tomás de Aquino relativos às relações entre os poderes espiritual e secular. Comentário às sentenças. In: J.A. de C.R. de SOUZA; J.M. BARBOSA,

Submetido: 01/04/2018

Aceito: 07/11/2018